

**الندوة العالمية عن الفقه الإسلامي وأصوله
وتحديات القرن الواحد والعشرين:
مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة**



**المجلد الأول
أوراق العمل باللغة العربية**

التاريخ:

٨-١٠ أغسطس ٢٠٠٦

١٦-١٤ رجب ١٤٢٧هـ

المنظمون:

قسم الفقه وأصوله

والمعهد العالمي لوحيد الأمة الإسلامية

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

© ٢٠٠٦ الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا
جميع الحقوق محفوظة

الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا
٥٣١٠٠ كوالالمبور، ماليزيا



المحتويات

الجزء الأول

وثيقة الندوة:

- ١ . د. نور الدين مختار مشروع الموسوعة المقاصدية الخادمي

قضايا منهجية ونظرية في دراسة المقاصد:

- ١٨ . ٢. أ. د. عبد المجيد النجار تفعيل مقاصد الشريعة في معالجة القضايا المعاصرة للأمة
- ٤٧ . ٣. د. إسماعيل الحسني التمايز وإشكال التفاعل مع الواقع في الفكر المقاصدي
- ٦٢ . ٤. د. محمد بن نصر المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية
- ٧٦ . ٥. الشيخ محمد علي التسخيري حول علم المقاصد الشرعية وعلاقته بالعلوم الإسلامية الأخرى وبعض أمثله التطبيقية
- ٨٦ . ٦. أ. معتر الخطيب الوظيفة المقاصدية: مشروعيته وغاياتها
- ١٠٦ . ٧. د. بدران بن الحسن نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: دراسة في بنية التشكل المعرفي لعلم المقاصد
- ١٢٢ . ٨. د. محمد رفيع النظر المقاصدي وأولوياته الراهنة
- ١٤٢ . ٩. د. أحمد بوعود التكليف الشرعي والسلوك المقاصدي
- ١٦١ . ١٠. د. رقية طه جابر قراءة في التحديات المعاصرة التي تواجه الفقه المقاصدي العلواني
- ١٧٧ . ١١. د. رامي ليلي متى يلجأ الناس إلى المقاصد
- ١٩١ . ١٢. د. جاسر عودة من حفظ الضرورات إلى تنمية الأمة: أثر رؤية العالم على تصور المقاصد الشرعية

٢٠٩	كليات الشريعة: حقيقتها، أهميتها للمجتهد، علاقتها بالأدلة الجزئية	١٣. د. أحمد بن عبد الله بن محمد الضويحي
٢٥٧	مقصد التيسير وطبيعة التكليف بين الأصل والاستثناء	١٤. د. البشير صوالحي
٢٧٥	مكانة مقاصد الشريعة من أصول الفقه	١٥. د. نعمان جعيم
٢٨٥	استقلالية مقاصد الشريعة الإسلامية عن علم أصول الفقه بين النظرية والتطبيق	١٦. د. غالية بوهدة
٣٠٧	القصد ومدى تأثيره في تكييف أعمال المكلفين وفق مقاصد الشارع	١٧. د. أسماء أكلي
٣٣٣	مقاصد الشريعة أدوات لفهم الظواهر الاجتماعية (رؤية خلدونية)	١٨. د. الجليلاني بن توهامي مفتاح
٣٥٣	السياق ودوره في فهم مقاصد الشارع	١٩. د. نجم الدين الزنكي
٣٨١	توظيف الخطأ باعتباره وسيلة لتحقيق مقاصد الشريعة في التوجيه التربوي	٢٠. د. جمال بادي
٣٩٥	التوظيف التفسيري لدرس المقاصد: تمييز القيد المعبر من غير المعبر في النص الشرعي نموذجاً	٢١. د. صالح قادر الزنكي
٤١٧	حاجة الأمة في فهم مقاصد الشريعة الإسلامية	٢٢. د. أحمد بن محمد حمود اليمني

قضايا الإصلاح والتجديد والوحدة والحضارة في ضوء المقاصد الشرعية:

٤٤٩	مقاصد الشريعة إطاراً ووسيلة للإصلاح والتجديد في المجتمعات الإسلامية	٢٣. د. أمين حسن عمر
٤٧٤	تحقيق وحدة الأمة الإسلامية وفق المقاصد الشرعية	٢٤. د. عبد الرحمن بن جميل بن عبد الرحمن قصاص
٤٨٨	مقاصد التشريع في القرآن الكريم ودورها في توحيد الأمة الإسلامية	٢٥. د. إحسان موسى حسن الربيعي
٥٠٣	أثر مقاصد الشريعة في تعميق الوعي الحضاري	٢٦. د. مسفر علي القحطاني
٥٢٥	الأبعاد الإنسانية للمقاصد الإسلامية	٢٧. د. إبراهيم أحمد مهنا

٥٤٢	الثقافة المقاصدية وأثرها في التعايش السلمي	٢٨ . د. عمر بن صالح بن عمر
٥٦٨	مقاصد الشريعة وأثرها في الإصلاح والتشريع ووحدة الأمة	٢٩ . د. عبد الله الزير
٥٩١	الفتوى في ضوء مقاصد الشريعة	٣٠ . د. أحمد عبد العزيز الحداد

مشروع الموسوعة المقاصدية

أ. د. نورالدين مختار الخادمي*

المقدمة

الكتابة الموسوعية المقاصدية تنفرع عن الكتابة المقاصدية بوجه عام. والكتابة المقاصدية تنفرع عن دراسة المقاصد والعناية بها على مستويات كثيرة، كمستوى البحث والتأليف والتحقيق والنشر. ومن هنا تكتسب الكتابتان الأهمية البالغة في الفهم والتصوير، وفي التنزيل والتفعيل. ذلك أن الكتابة طريق الوضوح ومسلك التعقل وسبيل الإجابة والمعالجة وإيجاد الحلول والبدائل الإسلامية فيما يتعلق بالمقاصد الشرعية أو يتفرع عنها من قضايا ومواقف وطروحات وبيانات لقضايا الأمة وتحدياتها وأدوارها وعطائها في الداخل الإسلامي وفي خارجه.

إن أهمية الكتابتين تسهم إلى درجات عظيمة وقصوى في تفعيل الأداء الإسلامي (على مستوى الفرد والجماعة والدولة والأمة) وفي ترشيده وتأصيله وترسيخه وإدامته، بموجب ما للمقاصد من حقيقة شرعية مركوزة في أعماق دين الله وتعاليم شرعه ووحيه ومن حقيقية واقعية تحتضن الوقائع وتعاقد المتغيرات وتحيط بالتجدد والتطور في مختلف مجالاته وتعدد مساحاته وتولي متراكماته.

ومن ثم تتأكد زيادة العناية الفائقة بالكتابة المقاصدية المتنوعة والمتجددة والمتخصصة والمؤسسية، وتتعاظم درجات الإقبال على صنوف شتى لتدوين المقاصد التي تسعها المدونات وتحويها المجلدات، لثوابتها ومتغيراتها، ثوابتها التي تحتاج إلى توضيح وتفهم عند جريان المتغير وطروء الافتتان وشيوع الرداءة في الفهم والتذوق والالتزام والافتداء، ومتغيراتها التي تستدعي الإحالة إلى الثوابت وإخضاعها إليها حتى ينكسر الهوى وتتطم الشهوة ويزول التحكم.

ويُعد العمل المقاصدي الموسوعي الشامل من ضرور تعظيم هذه العناية، لما له من الإحاطة والدقة والترتيب والتنسيق، ولما يحققه من الوضوح الكامل والسلامة التامة وإدراك الغاية المنشودة في عاجل الأمر وأجله. ولذلك دعوت في مناسبات شتى ودعوت الله الكريم قبل ذلك وبعده، من أجل تحقيق هذا الأمل المأمول وهذا الغرض المنشود، كي تنعم الأمة بفئاتها ودولها بالتخاذ الطريق المستقيم وشد الرحال إلى الله تعالى بصحيح الاعتقاد والأعمال ويحسن التوجه وصلاح الأحوال.

والدعوة تتأكد وتتحمم في لحظاتها الراهنة التي تعيش فيها أمتنا أصعب فتراتنا، في التاريخ الحديث على الأقل، ذلك لما ابتليت به من فتن الفكر والفهم ومن رزايا التطويع والتعطيل والتبديل، ومن هموم الإسقاط

*رئيس قسم الشريعة ورئيس وحدة فقهاء تونس بجامعة الزيتونة التونسية.

والتحامل والتعسف والتكلف بادعاء مقاصد الشرع وباتتحال صفات الاجتهاد والتجديد وبالمزايدة بحق الانتساب إلى الأمة وإلى أصحاب المهمة.

والفكر كما يقال لا يُقاوم إلا بالفكر والقلم لا يُواجه إلا بمثله، فكذلك تلك الفتن والرزايا الفكرية والاجتهادية فإنها لا تُواجه إلا بالأبحاث والتحقيقات والمقولات المتسمة بالدقة والعمق والإحاطة والشمول والحجية والرصينة والبانية والفاعلة والمُرشدة والموجهة. ومن هنا تأتي الكتابة الموسوعية للمقاصد لتستجيب لهذه السمات ولتواجه تلك التحديات. وقد بينت في مداخلتني هذه جانبا من هذه الكتابة الموسوعية، لاسيما مشروعها الحاوي لعمومها ومفصلها ومتطلباتها المعرفية والمنهجية والفنية. وآمل أن يحظى بمزيد العناية والرعاية، فهما ومناقشة ودعمها وتنفيذها، وهذا الذي نبغي ونريد. وارتكزت خطتها ومنهجيتها على بيان مبحثين كبيرين:

- المبحث الأول وبيين واقع دراسة المقاصد في العصر الحالي وآفاقها في المستقبل.

- المبحث الثاني وبيين حقيقة الكتابة الموسوعية في المقاصد باعتبار كونها إحدى صور دراسة المقاصد وتدوينها في الواقع المعاصر وفي المستقبل المنظور.

وتأتي هذه المداخلة للمشاركة في الندوة العلمية العالمية الموسومة بـ (مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة) التي تحتضنها الجامعة الإسلامية العالمية العامرة بالبلد الجميل المنتج والمبدع دولة ماليزيا الإسلامية الرائعة التي نسمع عنها كل خير. فأشكر الله أولا على هذا الإنجاز، وأشكر الأخوة القائمين على أمر هذه الندوة المباركة، وأخص بالذكر منهم الأخ العزيز الدكتور محمد الطاهر الميساوي منسق اللجنة العلمية للندوة، فإله أسأل لهم دوام التوفيق والعطاء وأن يبارك في جهودهم ويثبت أجورهم. وفي الختام نجدد لكم التحايا. والله الموفق، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

المبحث الأول: واقع دراسة المقاصد في العصر الحالي

من المفيد القول بأن الحديث عن الكتابة الموسوعية في المقاصد يُفرزه واقع الدراسة المقاصدية في عدة مؤسسات علمية وتعليمية في العصر الحالي. ولذلك يكون من المنهجي والمنطقي التعليق على واقع هذه الدراسة بكيفية مجملتها تُمهّد للتأسيس لمشروع في دراسة المقاصد بطريقة موسوعية شاملة وجامعة. فما هي أهم سمات هذا الواقع في بعض المؤسسات والجامعات؟

بالنظر المطلق والمتعجل في بعض هذه المؤسسات يمكن تسجيل عدة مستويات تحددت بموجبها دراسة المقاصد فيها. وهذه المستويات هي:

• مستوى إفراد المقاصد بالدراسة أو دمجها في دراسات أخرى، فعلى مستوى الأفراد اتجهت دراسة المقاصد إلى فصل المقاصد عن العلوم والمعارف الأخرى ودراستها باستقلالية وتفرد من حيث تخصيص المقررات والمناهج التعليمية والأبحاث والرسائل العلمية وغير ذلك مما يجعل المقاصد تخصصا علميا مستقلا بذاته عن التخصصات العلمية الأخرى. ومن هنا تأسست عدة أعمال منهجية وعلمية وبحثية تخصصت في المقاصد وتفردت في دراسة عدد من قضاياها ومباحثها ومشتملاتها. ولعل أمثلة ذلك كثيرة جدا، منها عدد من الكتب والرسائل الجامعية والدوريات والمدونات الصادرة من قبل بعض مراكز البحوث ومجامع الفقه. أما على مستوى الدمج فقد اتجهت الدراسة المقاصدية إلى دراسة المقاصد ضمن علوم ومعارف ومباحث أخرى، كعلم أصول الفقه وعلم الكلام وعلم الفقه وعلم السياسة الشرعية، وآيات وأحاديث الأحكام، وربما علوم الفلسفة والمنطق والنفس والمجتمع، وكذلك ضمن معارف وقضايا الفكر والحضارة والتجديد والمعاصرة وغير ذلك. والشيء الذي تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن هذا المستوى من الأفراد أو الدمج لا ينبغي أن يُفهم منه انتهاج طريق استقلال المقاصد عن الأصول، وإنما تقتضية المتطلبات المنهجية على وجه الخصوص. وتحقيق القول فيه لا يكون من المناسب طرحه هنا.

• مستوى الحيز الزمني المخصص للدراسة المقاصدية، فقد تراوحت الدراسة المقاصدية في هذا المستوى بين إعطاء المقاصد أحجاما زمنية في عدة فصول دراسية وبين تخصيص أوقات أقل من ذلك بكثير، بحسب توجه المؤسسة وطبيعة مناهجها وقناعة أهلها بجوى المقاصد وأهميتها بالنسبة للطلاب والباحثين والمتلقين. وتفصيل هذا الأمر في هذا السياق يؤدي بنا إلى القول بأن هناك بعض المؤسسات التي تجعل دراسة المقاصد مقررًا علميا (بالإفراد أو الدمج) مبنوثا في عدة فصول دراسية خلال المرحلة الجامعية (أربع سنوات)، ومبنوثا كذلك في مرحلة الدراسات العليا، وربما تُحتم به شهادة الماجستير والدكتوراه. في حين أن هناك بعض المؤسسات الأخرى التي لا تخصص سوى فصل واحد أو بعض الفصل لدراسة المقاصد والتركيز عليها. وهذا يعود كما ذكرنا إلى طبائع تلك المؤسسات وبيئاتها التي تقوم فيها.

• مستوى الدراسة التقليدية والدراسة التجديدية للمقاصد، فعلى مستوى الدراسة التقليدية للمقاصد يُلاحظ توخي بعض المؤسسات في دراسة المقاصد الطريقة التقليدية التي من ضرورها، تحقيق بعض النصوص التراثية المقاصدية، وتجميع بعض المادة والمضامين القديمة المبثوثة في المظان الشرعية، والقيام ببعض الشروح والتعليقات والتصويبات والتراجم، وإجراء بعض المقارنات بين آراء القدماء في المقاصد والتعليل والمصالح، وغير ذلك مما يعد من قبيل الدراسات التقليدية النافعة والمهمة في مجالها. أما على مستوى الدراسة التجديدية للمقاصد فيلاحظ انتهاج بعض المؤسسات القليلة لطريق التجديد والإبداع والإضافة في دراساتهم للمقاصد، وذلك من حيث

التأسيس لمنهجية فكرية اجتهادية مقاصدية عصرية تحدد معالم وضوابط الاجتهاد والفهم لقضايا العصر ومشكلات الفكر ومتغيرات الواقع، ومن حيث المعالجة الإسلامية للمستحدثات والمستجدات الكثيرة المتكاثرة بناء على قواعد المقاصد وأدواتها، ومن حيث الأعمال التدوينية والمعلوماتية والفراضية للمقاصد وقضاياها المتشعبة.

• مستوى الدراسة الفردية والجماعية للمقاصد، فعلى مستوى الدراسة الفردية يلاحظ توجه بعض الجهود الفردية الارتجالية لدراسة أمر من أمور المقاصد، كالتعريف بها والتدليل عليها والتنبيه إلى أهميتها. وغالبا ما تكون هذه الجهود متأسسة على رغبات ذاتية تهدف إلى سد حاجة القراء أو وضع مذكرة للطلبة أو الحصول على ترقية علمية وظيفية، أو غير ذلك. أما على مستوى الدراسة الجماعية فيلاحظ توجه بعض المؤسسات العلمية (كمجامع الفقه ومراكز الأبحاث) وبعض المؤسسات التعليمية (كالجوامع والمعاهد لدراسة المقاصد بكيفية جماعية ومتخصصة ومبنية على التقاليد الأكاديمية والمؤسسية، وهي تهدف إلى تعميق وتطوير وتفعيل أبحاث المقاصد بما يحقق الغاية منها على مستوى الأمة ونهضتها وتقدمها وعطائها وتدافعها مع الآخر.

ومن هذا القبيل : تأسيس مركز دراسة المقاصد في لندن لعام الماضي (مارس ٢٠٠٥)، وتخصيص ريع معلمة القواعد لفقهية المقاصد، وتخصيص جائزة الملك فيصل للمقاصد في إحدى السنوات القليلة الماضية، هذا فضلا عن المواقع الأنترنتية والمساحات الفراضية والمؤتمرات والندوات التي خصصت وعقدت لهذا الغرض. إن هذا التقويم السريع لواقع الدراسة المقاصدية في بعض المؤسسات العلمية والتعليمية سيشكل المدخل الضروري للحدوث عن الكتابة في المقاصد باعتبارها أحد ضروب الدراسة المقاصدية، ولذلك ابتدأت به حتى نمهد لهذه الكتابة في المقاصد ولا سيما الكتابة الموسوعية لها. وذلك لأن الكتابة الموسوعية في المقاصد تُعد إحدى المفردات والنتائج المترتبة على مسيرة هذه الدراسة خلال الآونة الأخيرة على الأقل، بل إنها تُعد إحدى مظاهر آفاق الدراسة المقاصدية ومآلاتها في المستقبل المنظور. ولذلك يتعين على الباحث الإجمال القولي بخصوص آفاق هذه الدراسة ومستقبلها إن شاء الله تعالى.

آفاق دراسة المقاصد ومقتضياتها

إن المأمول من الدراسة المقاصدية في المستقبل المأمول أمور، منها:

- انبناء الدراسة المقاصدية في المستقبل على تقويم دقيق وشامل وموضوعي لواقع الدراسة في الآونة الحالية، من أجل تلافي النواقص والأخلال وتدعيم عناصر القوة والمتانة والإبداع. والحق أن واقع الدراسة الحالية

- يحتاج إلى جرد وتتبع وتحليل واستقراء لمختلف المواقع والمواد والمناهج في أغلب المؤسسات أو في جميعها من أجل الكشف عن طبيعة هذا الواقع وسماته ومفاصله حتى نؤسس لواقع جديد متجدد متبصر.
- تأسيس الآليات اللازمة لتحقيق الدراسة المقاصدية الناجعة والفاعلة والمجاهدة، ومن ذلك:
 - تخصيص الأقسام العلمية في المقاصد على غرار أقسام الفقه والأصول وعلوم القرآن وعلوم الحدي.
 - تخصيص دكتوراه في المقاصد.
 - تخصيص شعبة في المقاصد في الجامعات والكليات والمعاهد.
 - تكثيف المواقع الأترنتية في المقاصد.
 - تعزيز المحطات الفضائية والبرامج الإعلامية بالمحتويات المقاصدية.
 - تنظيم المسابقات في المقاصد وتوزيع الجوائز للتحفيز والتوجيه والتعميق.
 - إصدار الدوريات في المقاصد.
 - إصدار الكتيبات المقاصدية الصغيرة والميسرة، من أجل إشاعة الثقافة المقاصدية على أوسع نطاق.

أبرز الآفاق في دراسة المقاصد

أبرز هذه الآفاق الدراسية للمقاصد هي الدراسة الموسوعية للمقاصد أو تأسيس الموسوعة المقاصدية التي تتوج جميع الجهود والأعمال المبذولة في مختلف أنواع الدراسة المقاصدية في القديم والحديث. وهذا ما سنبيته بالتحليل والمناقشة في هذا المقال. فما هي يا ترى حقيقة هذه الموسوعة ومعالم مشروعها، وما هي قبل ذلك الكتابة في المقاصد بوجه عام، باعتبار أن هذه الكتابة هي إحدى صور الدراسة المقاصدية وإحدى مداخل هذه الموسوعة المقاصدية؟

الكتابة في المقاصد وضروبها

الكتابة في المقاصد هي التأليف والتدوين في مقاصد الشريعة باعتبارها فنا علميا شرعيا له حقيقته ومدلوله ومشمولاته وتطبيقاته وصلاته بغيره. ولهذا الكتابة عدة ضروب بحسب عدة اعتبارات وحيثيات. ويمكن إجمال القول في هذه الضروب في النحو الآتي:

- الكتابة التعريفية العامة التي تُوجَّه في الغالب لجمهور واسع من الناس والمثقفين والمتعلمين. وفي هذه الكتابة ترد المعلومات الإجمالية والبيانات الموضحة لمقاصد الشريعة وساحة الدين وغاياته وخصائصه ومنافعه في الدارين.

- الكتابة الجامعية والمتخصصة والدقيقة التي تتناول إحدى قضايا المقاصد ومشتملاتها ومؤلفاتها وأعلامها، كالكتابة في حقبة المصالح وشروط الاحتجاج بها وضوابط ذلك، والكتابة في الفكر المقاصدي لدى أحد الأعلام المجتهدين أو عند أحد المذاهب الإسلامية العقديّة أو الفقهية، أو في فترة تاريخية معينة...
- الكتابة الجمعية الفقهية والمؤسسية البحثية التي تصدرها بعض مجامع الفقه وهيئات الإفتاء ومراكز الأبحاث الشرعية، التي تجعل من المقاصد إطارا شرعيا مرجعيا للنظر في المستجدات والنوازل ومعالجتها وإيجاد الحلول لها. وكثيرا ما تُطبع هذه المعالجات والحلول الشرعية بالطابع المقاصدي التأصيلي والتحليلي والتعليلي القائم على مراعاة المصالح ودفع المفسد والموازنة بين الغالب والمغلوب في المنافع والأضرار، وغير ذلك مما هو معدود من قبيل النظر المقاصدي والاجتهاد المصلحي.
- الكتابة الفردية المتخصصة أو غير المتخصصة التي تتناول إحدى قضايا العصر والفكر والثقافة من وجهة مقاصدية إسلامية تركز على أبعاد الإسلام وغاياته الكبرى وأهدافه العليا، ومن هذه القضايا قضية الاجتهاد والتجديد وقضية الحوار والتعايش مع الآخر وقضية الاندماج الإسلامي في العالم غير الإسلامي، وقضية العولمة والمعرفة والبيئة وغير ذلك من القضايا المطروحة في ساحات الفكر والثقافة ومنديات المناظرات والمحاويرات والندوات والمؤتمرات.
- الكتابة المعجمية التي تتسم بإيراد الألفاظ والمصطلحات المقاصدية بمراعاة الترتيب الألفبائي والأسلوب الميسر، مع التعريف والشروح، وربما إجراء المقارنات والتعليقات والترجيح بحسب بعض الاعتبارات العلمية والمنهجية. وهذه النوع من الكتابة يرد بصفة واضحة وجلية في المعاجم الفقهية والإسلامية بوجه عام، وفي المعاجم الأصولية بوجه خاص. ولم يوجد إلى حد الآن مؤلف خاص بالمصطلحات المقاصدية على غرار المصطلحات الفقهية أو الحديثية.
- الكتابة الموسوعية التي تتسم بالطابع الموسوعي القائم على الإحاطة الشاملة بعلم المقاصد وفق ترتيب معين وأسلوب محدد وغاية محددة. ولا يزال هذا النمط من الكتابة في بداياته ومنطلقاته. وهو ما سنركز على بيانه والتأكيد عليه في هذا المقال الذي أنا بصده.

تفرع الموسوعة المقاصدية عن العمل الموسوعي الإسلامي العام

العمل الموسوعي الإسلامي العام هو العمل الموسوعي في مجال العلوم الإسلامية كافة. وهو كغيره من الأعمال الموسوعية في مجال العلوم والمعارف المختلفة، فقد حظي بعناية واهتمام منذ أوائل مراحل التدوين في مجال

علوم الفقه وعلوم القرآن وعلوم الحديث وغيره. وفي عصرنا الحالي ازدادت العناية بالأعمال الموسوعية الكبرى في مجال العلوم الإسلامية المتنوعة، ومن ذلك: الموسوعة الحديشية، والموسوعة الفقهية والموسوعة الأصولية، ودائرة سفير للمعارف الإسلامية، ومعلمة القواعد الفقهية، وموسوعة أعلام علماء العرب والمسلمين، وغير ذلك من الموسوعات التي تناولت مختلف الفنون والمعارف الإسلامية بمنهجية معينة وبغائية محددة.

ولعل الغاية الكبرى لإنجاز هذه الموسوعات، فضلا عن تعزيز المكتبة وإفادة المختصين وغيرهم وتطوير المناهج وتنمية الدراسات، فلعل الغاية الكبرى حفظ دين الله تعالى ونشره بين الناس بحفظ علومه وفنونه ونشر معارفه ومبادئه وفضائله، وذلك بإنجاز الأعمال الموسوعية الضخمة التي تعد إحدى ضروب وأنواع الأداء الإسلامي التكليفي الواجب والأكيد في زماننا الحاضر وفي غيره من الأزمان والأحوال.

المراد بمقاصد الشريعة التي تكون موضوع العمل الموسوعي المقاصدي: مقاصد الشريعة هي غايات التشريع الإسلامي وأهدافه وأسواره وحكمه. وهي تتحدد في غاية كبرى هي عبادة الله تعالى وإرضاءه والفوز بجنته. وتوجد تحت هذه الغاية عدة غايات تتنوع وتُفصل وتتحدد بحسب بعض الأمور والحیثیات، ومن هذه الغايات: إصلاح الإنسان والأرض والحياة، وحفظ النفوس والأعراض والدماء، وصون الأمن والسلام، وتحقيق التعارف والتعاون بين الشعوب والأمم، وغير ذلك مما يجلب مصالح الخلق وما يدفع عنهم المفساد. ولذلك قيل باختصار شديد: إن مقاصد الشريعة هي جلب المصالح ودرء المفساد، أو هي باختصار أشد: جلب المصالح، لأن هذا الجلب منطوق على الدرء.

وتتصل بمقاصد الشريعة أمور كثيرة ومسائل عدة تكون ذاتها وحقيقتها، أو تبرز صلاتها ورباطها غيرها، وهذه الأمور من الأهمية بمكان، شرعيا وعلميا ومنهجيا، إذ المقاصد توجد وتتأسس بها، وتبين وتُفعل بمقتضاها، ولذلك يتعين الاهتمام بها والالتفات إليها بالبحث والدراسة والتأليف والتعليم والتطبيق والتنزيل والتدريب والتقويم والموازنة والترجيح والاختيار وغير ذلك مما يحقق حسن تصورهما وتعقلها في الأذهان وحسن تطبيقها وتفعيلها في مختلف الأزمان وحسن الإقناع بها بعد النص كبرهان وسلطان.

ومن ثم فيمكن إطلاق لقب العلم على هذه المقاصد لما يشتمل عليه من أمور تزيد على الحقيقة الذاتية (المقاصد نفسها) وتتصل بمسائل أخرى تتفاوت قربا وبعدا من المقاصد وترامى لتغطي مساحات مختلفة في الزمان والمكان وفي الأطوار والأوضاع، وعليه فقد قيل بوجود التفريق بين المقاصد وبين علم المقاصد، كما هو شائع ورائع في منهج التفريق بين الموضوع وعلمه، كالفقه وعلم الفقه، وكالعقيدة وعلم العقيدة أو علم الكلام.

المراد بالعمل الموسوعي في مجال مقاصد الشريعة: يُراد بهذا العمل بإيجاز ووضوح احتواء جميع معلومات المقاصد في مؤلّف واحد، أي وضع ما يمكن أن نطلق عليه موسوعة مقاصد الشريعة، أو الموسوعة المقاصدية. أما إذا أردنا أن نزيد في تفصيل هذا المراد، فيمكننا القول بأن هذا العمل الموسوعي يهدف إلى دراسة المقاصد وعلمها بمراعاة خصائص ومتطلبات الموسوعات، كالإحاطة الشاملة بسائر القضايا والمباحث والمسائل الراجعة إلى مقاصد الشريعة أصالة أو تبعا، تأصيلا أو تفريعا، ذاتيا أو غيريا مما له علاقة بالذات بوجه من الوجوه. هذا فضلا عن الخصائص والمتطلبات المنهجية والترتيبية والتنسيقية والفنية العصرية والميسرة والمهذبة. فما هي إذا الموسوعة المقاصدية المنشودة، وما هي مبرراتها ومستلزماتها ومنهجيتها وآلية البدء بتنفيذها؟

المبحث الثاني: حقيقة الموسوعة المقاصدية

تعريف الموسوعة المقاصدية

يُراد بالموسوعة المقاصدية المؤلّف الجامع والحاوي لمعلومات المقاصد ومحتوياتها ومتعلقاتها وسائر مشتقاتها المعرفية والتطبيقية والمنهجية. فهي من ناحية التسمية تشترك مع مختلف الموسوعات الأخرى، ومن ناحية المحتوى تتميز بالتفرد بمقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها علما شرعيا قائما بذاته ومرتبطا بعلم أصول الفقه على وجه التحديد.

المراد بمشروع الموسوعة المقاصدية

يُراد بمشروع الموسوعة المقاصدية هذه الورقات المكتوبة التي تضع تصورا أوليا لقيام موسوعة مكتملة في المقاصد. وهذا التصور يتسم بوضع الخطوط العريضة والمفاصل الكبرى، كما يقبل التطوير والتعديل بحسب مناقشته والتعليق عليه، ويحتاج إلى الرأي الجماعي المبارك والموفق والناظر بعينين أو بعيون لا بعين واحدة، ثم إنه مشروع بمعنى معلل بلعل ما ومعقول في معناه بوجه ما، لعل أبرز ذلك تطوير وترشيد مسيرة المقاصد في العصر الحالي، وحسن الإفادة والإجادة والريادة في هذا المضمار. وبناء عليه، فلا ينبغي أن يظن الناظر في هذه الورقات بأنه سيجد الموسوعة نفسها أو بعضا منها مدونا ومفصلا، فذلك أمر لا يجوز بحال، لأن الموسوعة تحويها المدونات والمجلدات، ولا يمكن وضعها في عدد من الأوراق وإن بلغ العشرات. غير أن الطريق إلى المدونات والمجلدات هو الورقات و"الملزمات"، وربما الأسطر والكلمات، وكما قيل: مسيرة ألف خطوة تبدأ بخطوة واحدة. وما لا يدرك كله لا يترك جله. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

بل إن هذا المشروع الموضوع لبناء عمارة المقاصد يُعد المخطط الهندسي الأولي الضروري الذي سيؤدي إلى سلامة البناء وجماليته وسعته وبحبوحته، وإلى كسب الوقت وتوفير الجهد واستباق الفرص والخيرات. والله المسئول أن ينفع به ويوفق إليه ويرتب حسن الجزاء في الدارين عليه. اللهم آمين.

مبررات الموسوعة المقاصدية

هناك عدة دواعٍ وأسباب تبرر لضرورة صياغة الموسوعة المقاصدية وتقنع بالحاجة الماسة إلى التعجيل بالشروع فيها والسير في تنفيذها. ومن هذه المبررات:

- الاستجابة للتكليف الإسلامي والتوجيه النبوي بوجوب التعلم والبحث والنظر والتفقه في الدين. تكون الموسوعة المقاصدية خادمة لهذا التكليف والتوجيه، وذلك لما فيها من القضايا والمسائل التعليمية والتنظيرية التي تخدم الفقه الإسلامي وأحكامه، بناء على أن هذه المقاصد هي غايات هذه الأحكام وأهدافها.
- الامتداد بجهود السابقين في مجال البحث والدراسة وترتيب الأداء الوظيفي الشرعي المترتب عليها، وتواصل السند العلمي وحلقات العلم الشرعي.
- الاستجابة للتخصص العلمي. إذ تعد الموسوعات من أرقى درجات التخصص والدقة والعمق والإحاطة.
- مساندة الأعمال الموسوعية في مجال المعارف والعلوم العامة، وفي مجال المعرفة الإسلامية. (الموسوعات الكويتية " الفقهية - الأصولية - القواعد الفقهية، موسوعة معلمة القواعد الفقهية بمجمع الفقه الإسلامي بجدة...)
- تحقيق أغراض التدوين والتنظير، والإسهام في النمو الدراسي والتطوير المعرفي، وتحصيل ما يترتب على ذلك من نتائج خيرية وتنموية وبنائية في مجالات الحياة المختلفة.
- تحقيق الضبط والتحديد والتأصيل والترشيد للأداء الإسلامي في مختلف مجالاته وفروعه وضروره، إذ تتسم الموسوعة بضبط المفاهيم وتحديد المصطلحات وتأصيل القضايا وترشيد العمل الإسلامي وتنويره وجعله على صراط الله المستقيم. وكل هذا يحصل بالدراسة العلمية الوافية والجامعة والدقيقة.
- تقليل الاختلاف والسير نحو الوفاق والاتحاد في مجال الإفتاء والاجتهاد والإصلاح والتوجيه والبناء الإسلامي بوجه عام.

- تحقيق الأهداف المرجوة من الموسوعة، على أصعدة عدة من مجالات الحياة الإسلامية، ولا سيما على صعيد بناء الفكر المقاصدي والثقافة المقاصدية الإسلامية العالمية، وإشاعة الفهم الواعي والإدراك الدقيق والمعرفة المتبصرة بالواقع والحياة. ويكون هذا حاصلًا ضمن جملة ضوابطه ومعايره الشرعية والعقلية، حتى لا يكون الفكر المقاصدي سائبًا وعائثًا، وربما أداة هدم ومغول تخريب.

مستلزمات الموسوعة المقاصدية

- هذه المستلزمات هي بمثابة الأدوات والآليات والمعطيات اللازمة التي بموجبها تتحقق الموسوعة وتُقام على أسس واضحة ومتينة، ومنها :
 - ضرورة التوكل على الله تعالى وتخليص النية وتقوية الإرادة وتصميم العزم على إنجاز المشروع وإتمامه.
 - ضرورة صياغة الموسوعة من المتخصصين في مجال العلوم الإسلامية بوجه عام، وفي مجال أصول الفقه ومقاصد الشريعة والقواعد الفقهية وعلم العقيدة أو علم الكلام، والفقه، وغير ذلك من العلوم الشرعية التي تتصل بها وتحتاج إليها الموسوعة في بعض القضايا والمحتويات.
 - ضرورة الإلمام بمنهجية البحث والكتابة والتأليف بوجه عام، وبكيفية صياغة العمل الموسوعي وشروطه ومتطلباته، من أجل التقيّد بالفائدة والغائية المترتبتين على العمل الموسوعي في مجال مقاصد الشريعة الإسلامية.
 - ضرورة الاستعانة والاستئناس بالتخصصات والمعارف التي لها صلة بالمقاصد، كمعرفة الفلسفة والمنطق في قضايا التعليل والجدل وغيره، ومعرفة علم النفس وعلم الاجتماع في قضايا مقاصد المكلف ونياته وفي قضايا الأمن الاجتماعي على النفوس والأعراض والأموال.
 - ضرورة تفرغ الأعضاء القائمين على أمر الموسوعة، بالصورة التي تجعل أعمالهم تتسم بالإحاطة والدقة والإضافة والابتكار.
 - ضرورة أن تحتضن الموسوعة المقاصدية إحدى المؤسسات الرسمية أو الأهلية المعترف بها، والتي تتمتع بالطابع القانوني والصلاحيّة التنفيذية والأهلية المعرفية والقدرة على التخطيط والمتابعة والتقويم الإظهار للناس.
 - ضرورة الدعم المالي والسند المادي، لضمان الاستمرار والنجاح والتألق، فالموسوعة عمل يحتاج إلى أموال كثيرة تتحد بحسب الطلبات والنفقات، لتغطي مصاريف البحث والطباعة والنشر وغير ذلك مما

- تطلبه. ويمكن لإحدى الجهات الرسمية أو الخيرية أن تتبنى هذا المشروع، ويكتب لها الأجر الجزيل بموجب الصدقة الجارية والمصلحة المتعدية إن شاء الله تعالى.
- الإسناد الجماهيري أو الفتوي الموسع للموسوعة، لا سيما بعد نشرها، وذلك باقتنائها والرجوع إليها والإفادة منها على صعد البحث والدراسة والتدريس والتأليف والتوجيه والبناء والإصلاح.
- الإسناد الإعلامي الموسع والتعزيز بالوسائل والوسائط المعرفية والمعلوماتية المعاصرة، كشبكة الأنترنت والقنوات الفضائية وغير ذلك.

منهجية الموسوعة المقاصدية

- التحلي والالتزام بالتوجيه الإسلامي المعلوم والطابع الشرعي الأصيل في الطرح والتدوين والمعالجة والتحليل والتحقق والتفعيل. وذلك بناء على الأساس الإسلامي والمرجعية الشرعية للمقاصد التي حوتها موسوعتها.
- العمل على الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة والاستشهاد بأقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم، ذلك بحسب المستطاع والممكن، وبحسب التعلق المباشر وغيره بالمستدل عليه، وبحسب الحاجة في الإفادة والإيضاح والإقناع. ولعل التدليل والاستشهاد الواردين في هذا السياق يخدمان أصالة الطرح الشرعي للموسوعة، وزيادة درجات الإقناع والتفعيل بموجب الاقتناع بالدليل الشرعي والتسليم له، كما يحققان درجات من البركة والاهتداء والتحصن بموجب ملازمة نص القرآن ونص السنة، نطقاً وتعقلاً وتدبراً وتعليلاً وتبليغاً.
- تتبع واستقراء جميع المظان العلمية والشرعية في القديم والحديث وفي العصر الحالي، وذلك لتحقيق معاني الإحاطة والعمق والإضافة. ويمكن ضبط قائمة محددة تحوي العناوين الأولية أو الأساسية والضرورية التي تشكل الأساس المرجعي لبحث وصياغة محتويات الموسوعة.
- الاستعانة بالدراسات والمدونات والمستخلصات السابقة التي انبنت على الاستقراء والتحليل والمقارنة والاستنتاج، وذلك لكسب الوقت والجهد واستبعاد التكرار والإعادة، ويفضل في هذا اعتماد المستخلصات والمدونات التي خضعت لقواعد ومعايير منهج البحث العلمي من حيث التحقيق والتحكيم والتقويم وإسناد الدرجات والألقاب العلمية والأكاديمية وإسناد الجوائز والترقيات والتزيكات. وفي رصيد المكتبة الأكاديمية والجامعية والمجمعية عدد غير يسير من البحوث والدراسات المحققة والمدققة والموثقة والتي يمكن الانطلاق منها في صياغة مضامين الموسوعة ومفرداتها ومسائلها.

- دراسة المقاصد من جهتين كبيرتين :
- (١) جهة المحتوى المقاصدي الداخلي أو الذاتي، ويُراد به جملة المفردات والمصطلحات والمسائل التي تشكل حقيقة المقاصد وماهيتها وكنهها، كالمصالح والمفاسد والوسائل وأدلة ذلك....
- (٢) جهة المحتوى المقاصدي الخارجي أو الغيري، ويُراد به جملة المفردات والمصطلحات والمعطيات التي تشكل الآخر غير المقاصدي الذي له صلة وعلاقة بالمقاصد، ومن هذا: العلاقة بالعلوم الإنسانية والصلة بالواقع والعقل، وطرق التأليف ومناهج التدوين، وغير ذلك.
- اعتماد الرأي الوفاقي والقرار الإجماعي، على غرار الاجتهادات والفناوى التي تقوم بها المجامع الفقهية الحالية، إذ يقع استصدار الرأي الفقهي بالتصويت الإجماعي أو الأغليبي بعد النظر والمناقشة. ومن فوائد هذا الأسلوب : حسم الخلاف أو التقليل منه، وإيجاد الحلول، والدفع إلى الأمام، والتحفيز على توخي منهج الاستقراء والتحقيق والتحرير والاستنتاج والترجيح والحسم والقطع مع التردد الذي يمكن استبداله بالإقدام والافتحام.
- إحضار الواقع المعاصر في الفهم والتحليل والمقارنة والمقاربة والتنزيل والتفعيل، حتى تكون هذه الموسوعة إضافة نوعية وابتكارا فريدا للواقع المعاصر وتوجيهه والتأثير فيه. ومن ضروب استدعاء الحاضر : المستحدثات والمستجدات والحكم عليها من جهة الأدلة والمقاصد الشرعية، المعارف الإنسانية والكونية والتقنية ودراسة موضوعاتها وتطبيقاتها من وجهة نظر مقاصدية إسلامية..
- توسيع دائرة المشاركة، وعدم الاستفراد أو الاحتكار في جميع أطوار العمل، ووضع المعايير الشرعية والموضوعية التي تضمن الجودة والإضافة والابتكار والجدوى والفعالية.
- مراعاة المتطلبات المنهجية في الأبحاث العلمية، من حيث التصنيف والترتيب والتنسيق والتقديم والتمهيد والخاتمة والتهميش والتحشية والتوثيق والفهرسة، وغير ذلك.

آلية البدء بالمشروع:

تكوين لجنة تأسيسية عالمية أو إقليمية تقوم بتأسيس المشروع والإعلان عنه، ثم تتولى وضع الترتيبات اللازمة، كتكوين اللجان وتحديد الخبراء وصياغة الخطة وضبط الميزانية، وما يتفرع عن ذلك من استشارة واستكتاب وتحكيم وتقويم واعتماد، ثم الطبع والنشر والتوزيع. ويمكن أن تتبنى هذه اللجنة إحدى المؤسسات الإسلامية العلمية أو المالية القادرة على ذلك.

محتوى الموسوعة المقاصدية

هذا المحتوى هو النصيب الأغلب أو الأوفر في هذه الموسوعة. ويضاف إليه نصيب آخر ليكمّله، هو المنهج والترتيب وبعض المضامين العلمية المختلفة. وهذا المحتوى كبير جدا ومتسع بصورة عجيبة، وهو ذو شقين: شق هو المقاصد نفسها وذاتها وكنهها، وشق هو متعلقات ومرتبطات ومشتملات للمقاصد، بوجوه محددة واعتبارات معينة. وأحمد الله تعالى على توفيقه وتسديده، فقد قمت بتدوين وتسجيل هذا المحتوى في أغلبيه الأعم، وهو عندي أملكه وأحوزه وأتصرف فيه وأنتفع به بوجوهه المأذون فيها، وقد جمعته من هنا وهناك، خلال ربع قرن هجري تقريبا، بمشيئة الله تعالى أولا، ثم بموجب الاهتمام وشدته على صعد مختلفة. وليس من الممكن، منهجيا على الأقل، أن أورد هذا المحتوى بتفصيله أو ما يقرب من ذلك، وإنما أكتفي بإيراد مجملاته ومطلقاته، وسيكون التفصيل واردا ومطروحا إذا حان وقت الإنجاز بعد الاقتناع بالمشروع وبدوره الشرعي والحضاري في عصر المقاصد وتفعيلها.

المحتوى الإجمالي المطلق للموسوعة المقاصدية

هذا المحتوى، كما ذكرت، مجمل وعم ومطلق وأولي قابل للتدقيق والتفصيل والتفريع بما يتماشى وطبيعة الموسوعة من حيث الإحاطة والشمول والتفصيل والتفريع والإطناب والإسهاب، مع مراعاة النواحي المنهجية والترتيبية والفنية. ويمكنني في هذه العجالة إيراد الخطوط العامة والعناوين الكبرى لأهم محاور الموسوعة، كما توصلت إليها بعد تجربة طويلة من العناية والاهتمام وبعد النظر في طائفة كبيرة من المظان المقاصدية في القديم والحديث. وهذه المحاور تُجمل على النحو التالي:

المحور ١: المادة الأساسية للمقاصد

ونعني بها مجموع المصطلحات والمفردات والمسائل والقضايا التي تكون حقيقة المقاصد وكنهها، من حيث التعاريف والتمثيل والتعليل، والإثبات وأدلتها وطرقه، والحجج والدليلية، والفوائد العامة والخاصة، والأقسام والأنواع، والوسائل، والمكملات، والضوابط، والتعديد لها (القواعد المقاصدية)، والتفريع عنها، والتأصيل لها، وغير ذلك مما هو معدود من قبيل الحقيقة الشرعية والعقلية والكونية والحضارية للبنان المقاصدي الأصيل. هذا فضلا عن ما يستلزمه ذلك من متطلبات التأسيس والتبيين وإجراء المقارنات والقيام بالترجيح والاختيار، والتحرير المصطلحي والتحقيق المدلولي والتوثيق السندي والتوظيف العملي والتفعيل في الواقع المعاصر ترسيخا للأصالة واستجابة للمعاصرة.

المحور ٢: المادة المتعلقة بالمقاصد

ونعني بها مجموع المصطلحات والمفردات والمسائل والقضايا التي لها تعلق وارتباط بوجه من الوجوه بحقيقة المقاصد وذاتها. وهذا المحور، وإن لم يكن جزءاً من الماهية والحقيقة، إلا أنه جزء مكمل متعلق بالمقاصد بكيفية ما، تجعل المقاصد قائمة على أحسن المقامات وأتمها. ولعل من مشتملات هذا المحور علاقة المقاصد ببعض الأدلة والمصطلحات والعلوم والمعارف الثقلية والعقلية والإنسانية والاجتماعية والتطبيقية، وضبط تلك العلاقة وتحديد أوجه التأثير والتأثير، ومجالات الصلاحيات وحدود الأدوار والتفاعلات، مع الاستئناس بالمنجزات الحضارية العصرية بخصوص العلوم والمعارف الكونية المستحدثة. ولعل الهدف الأبرز من هذا الطرح الامتداد بالمقاصد لتغطية المساحات الكونية والإنسانية، على صعيد الفهم والتصور والتكييف والمعالجة والتنزيل، وكذلك تلمس بعض معالم الأسلمة والكونية في قضايا المعرفة المختلفة.

المحور ٣: المقاصد عبر التاريخ

ونعني بها الدراسة التاريخية التوثيقية الاستقرائية التحليلية الاستنتاجية للأداء المقاصدي عبر العصور والأطوار المختلفة، وفي شتى المذاهب والاتجاهات الفلسفية والفكرية والفقهية والقضائية والإصلاحية والدعوية، بغية ضبط مدى إحضار المعطى القاصدي في تحقيق المعالجة والمسيرة والمقاربة في الزمكاني المتنوع والمتعارض والمتدافع وربما المتصارع. ولعل من مشتملات هذا المحور، الحديث عن النشأة في عصر النزول والتطور في باقي العصور، وكذلك التدوين ودواعيه وآفاقه، ورسم المحطات التاريخية المقاصدية وضبط سماتها ومعالمها ومنعرجاتها على صعيد الاجتهاد والتجديد والإصلاح والتغيير، وحتى على أصعدة فردية أو فئوية تقوم بواجبها التعديدي التكليفي أو بدورها الإفتائي والخطابي والقضائي والتربوي.

المحور ٤: مكتبة وأعلام المقاصد

وهو أحد مفرزات التناول التاريخي لدراسة المقاصد، إذ يركز على تأسيس المكتبة المقاصدية ذات البعد التجميعي والاستغراقي الحاوي لكل أو أغلب المنتج العلمي والبحثي للمقاصد ومختلف متعلقاتها ومشتملاتها، وذات البعد التحليلي الاستقرائي المنهجي الذي يهدف إلى رصد مسيرة المقاصد وسيرها ومدى استجابتها لسنن التطور والنماء والإضافة والابتكار. كما أنه يركز على البعد التراجمي والسيراني ذي المضمون الفكري والاجتهادي والإصلاحية المبني على التكوين المقاصدي والملكة الاستدلالية التعليلية المصلحية المعتمدة لعدد من الأعلام والمشاهير المحققين والموثقين والمصلحين الوارثين للنبوة والشهادة على الناس وإصلاح الكون وإسعاد البشر وبناء الحضارة. ولعل من هؤلاء العظام في الفكر المقاصدي، الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام والقرافي والشاطبي وابن تيمية وابن القيم والمقري، هذا فضلاً عن عدد كبير من السابقين واللاحقين الذين كان القول فيهم كقول من قال: الليث أفقه من مالك غير أن الليث لم يجد من يقوم به. ولعل الانكباب على دراسة الأعلام

وتتبع آثارهم وتأمل مناهجهم، قد يوصل إلى تعزيز الأسماء المذكورة بأسماء أخرى كثيرة تبرز التوحد والتلقي من المعين الواحد والمنفع النفيس، وحي الله الخفيف الذي انطوى على مقاصده في العاجل والآجل.

المحور ٥: المقاصد في العصر الحالي

ونعني به حال ووضع المقاصد في العصر الحالي على أصعدة كثيرة، كصعيد الدراسة والتدريس، والتأليف والتحقيق والتدوين، والقضاء والإفتاء والاجتهاد، والتربية والدعوة والخطابة والإعلام، والإصلاح والتغيير والنهوض الحضاري بالأمة، هذا فضلا عن حضور المقاصد بقوة في معالجة النوازل والمستحدثات المختلفة وفي قضايا الفكر والثقافة والحضارة والحوار والتعايش مع الآخر. فضلا أيضا عن مدارسة الاتجاهات الفكرية والفلسفية والمذهبية في التعامل مع المنهجية المقاصدية ورسم معالمها وطبائعها، وتقويمها والحكم عليها في ضوء الخلفية المرجعية الإسلامية. ويمكن زيادة شيء من التفصيل والضبط لهذه المحاور الخمسة على النحو التالي:

- المؤسسات التي تعتنى بالمقاصد على صعيد التدريس والتأطير والتحقيق، كالجامعات والكليات والمعاهد، والمؤسسات التي تعتنى بالمقاصد على صعيد الإفتاء والاجتهاد، كمجامع الفقه وهيئات الإفتاء، والمؤسسات التي تعتنى بالمقاصد على صعيد التدوين والتنظير والتأليف والنشر والتوزيع، كمراكز البحوث ومواقع الأنترنت ودور النشر، والمؤسسات الإعلامية الفضائية والإعلامية والمعلوماتية.
- القضايا والنوازل المعاصرة التي تم الاجتهاد فيها وإصدار الأحكام الفقهية لها، بناء على اعتبار المقاصد ومراعاتها. وتشمل هذه القضايا والنوازل جميع المجالات، كمجال الطب والبيولوجيا، ومجال المال والاقتصاد، ومجال البيئة والمحيط، ومجال الحكم والسياسة والمجتمع والإدارة.
- الاتجاهات والتيارات الفكرية والمذهبية والسياسية التي تتعامل مع المقاصد بحسب عدة خلفيات ومنطلقات متنوعة ومختلفة ومتعارضة. وهناك في عصرنا الحالي عدد كبير من هذه الاتجاهات في الداخل الإسلامي وفي خارجه، والتي يتفاوت اهتمامها بالمقاصد وبها يترتب عليها بحسب أمور كثيرة، ثم إن هذا الاهتمام وتناوجه، منه ما هو موفق ومنه ما هو على خلاف ذلك، ولا شك أن بيانه وتحقيقه يُعد من أوكد الواجبات العلمية البحثية، بيانا للصواب وإسهاما في الحل. ثم إن رصد هذه الاتجاهات وتتبع آرائها وتقويم مناهجها يستوجب الجهد الجماعي والقدرة على التعامل العلمي الدقيق، فهما وتقويمها وترجيحها وتحقيقها.

- الأفراد والمحققون والمهتمون بالبحوث والدراسات المقاصدية في المجالات المعرفية المختلفة، كمجال العلوم الشرعية في التفسير والأصول والفروع والقواعد وغيرها، أو كمجال العلوم الفلسفية والإنسانية والاجتماعية.
- المساحات والمجالات التي يكون من الضروري إشاعة الروح والثقافة المقاصدية فيها، وبيان الأدوات والكيفيات والصيغ المحققة لذلك. ومن هذه المجالات : مجال التدريس والتعليم والتحفيز، ومجال الخطابة والدعوة والإرشاد والوعظ والنصح، ومجال الإفتاء والاجتهاد والقضاء، ومجال الإعلام والدعاية والنشر والتوزيع والتسويق، ومجال الإصلاح والعمل السياسي والنقابي والجمعياتي، ومجال العمل الخيري والإغاثي والإنمائي والاستثماري، ومجال الإدارة والأعمال والمؤسسات، ومجال التحضر والاستخلاف بوجه عام.
- معالم ومسالك الاجتهاد المقاصدي المعاصر (المؤسسية،الجماعية، التخصصية، الإعلامية، الوسطية...)، ولعل مما يمكن أن تفرزه العناية بالمقاصد في العصر الحالي، تدوين المقاصد وبناء نظريتها المنشودة وصياغة موسوعتها المأمولة التي ستسهم في وضوح الرؤية وسلامة المنهج وجلاء الهدف. والله المستعان.

المحور ٦ : آفاق المقاصد في المستقبل

ونعني به وضع التصورات والافتراضات لوضع المقاصد ومآلاتها وآثارها في المستقبل، سواء على صعيد البحث والدراسة والتدريس والتأليف والتدوين، أو على مستوى الإفتاء والاجتهاد والقضاء والدعوة، أو على مستوى الإصلاح والتغيير والإنهاء، أو على مستوى التفاعل والتعايش مع الآخر الفكري والثقافي والسياسي، والتجاوب والثاقف مع ما يستجد ويحدث من قضايا ونوازل ومشكلات تستوجب المعالجة والتنظيم والتبيين. إن البحث في هذه الآفاق والتداعيات المعرفية والمنهجية والواقعية يُعد من أفضل الاستعداد المبدئي الاستراتيجي للاستشراف والتخطيط والتأسيس لما ينبغي أن تكون عليه اتجاهات الفهم والعمل والأداء في المستقبل المنظور، بناء على التشبع بالروح المقاصدية الإسلامية الأصيلة والبناء والواعدة، وانطلاقاً من واجب النظر في ما يتقدم في مستقبل الأيام، من أجل ضمان فعالية دور الأمة الإسلامية الرائدة والقائدة والشاهدة على الخلق أجمعين، بموجب رسالتها العالمية واستخلافها الحضاري المعطاء.

ولن يكون هذا البحث في الآفاق بدعا من الأمر، فهو، وفضلا عن كونه ضرورة حياتية وسلوك معاصر يمارسه الخبراء والساسة والعلماء فيها يعرف بالدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، فهو إذا سنة قديمة مارسها عدد من الفقهاء فيها يُعرف بالفقه الافتراضي والاجتهاد التقديري الذي تُفترض فيه تصورات وأمور معينة، ثم يُجتهد

فيها بحسب ذلك، بغرض الاستعداد لها قبل وقوعها ويهدف ترويض الملكات الفقهية وتدريبها على النظر والاجتهاد ويقصد توجيهها نحو الفعل والمبادرة والافتحام وتفضيل ذلك على ردة الفعل والانتظار والعودة عن الإبداع والإشعاع والتأسيس والتفعيل.

وفوق ذلك كله، فإن النظر المستقبلي في الأمور هو استجابة لتوجيه قرآني سديد ورشيد، سواء بالنظر في مستقبل أيام الدنيا على مستويات النماء والمعاش والإعمار أو بالنظر في مستقبل مصائر الخلق يوم الجزاء على صعيد التزود بالصالح من الأعمال.

وعليه، فإن التخطيط المستقبلي في نظرية المقاصد ومآلاتها وتأثيراتها يعد أمراً جليلاً ذال بال كبير من حيث وضوح الرؤية وجلاء الفهم وسلامة الأداء وصوابية الأعمال، فضلاً عن الإسهام في نهضة الأمة الشاملة، بناء على أن النهضة بالفكر طريق لهذه النهضة الشاملة. والله الهادي إلى أفضل الأقوال والأعمال، وغلى أحسن الفهوم والعلوم.

أيها السادة الأعزاء:

إن إيراد هذه المحاور الستة لا يعني الحصر أو الانتهاء من التصور والتفكير في هذا المشروع العملاق، وإنما يعني الضبط العام للإطار الواسع الذي يمكن أن يعقبه مزيد النظر والتفكير والتفصيل والتحليل. ولا شك أن هذه المحاور تتحمل التفصيل والتفريع وشدة التحليل والتفكيك بحسب الطبيعة المعرفية والمتطلبات المنهجية. وشيء كبير من هذا حاصل ومدون عندي في مكتبي ومركز في ذهني، وهو ينتظر الدعم والقناعة والتوكل على الله للتنفيذ والتنزيل. والله المسئول أن يوفق ويسدد. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تفعيل مقاصد الشريعة في معالجة القضايا المعاصرة للأمة

أ.د. عبد المجيد النجار*

تمهيد

إنّ للعلم بمقاصد الشريعة أهمية كبيرة في الاجتهاد الفقهي، وتمثّل تلك الأهمية بالأخصّ في أنّ هذا العلم يساعد كثيراً على بناء الحكم الشرعي المناسب للمقصد المعلوم؛ ذلك لأنّ الأحكام الشرعية قد تكون مستفادة من نصوص الوحي بصفة ظنيّة يمتثل فيها النصّ أكثر من وجهه من وجوه الأحكام، وقد تكون مستفادة بالتقدير في ما لا نصّ فيه وفقاً للتوجيهات الدينية العامّة، وفي كلّ هذه الحالات إذا ما عُلم المقصد الشرعي وُجّه الحكم نحوه سواء بترجيح ما هو مناسب له من الاحتمالات الظنيّة، أو ببنائه وفقه فيما لم يرد فيه نصّ، فيكون إذا المقصد الشرعي هو الموجه الأساسي في بناء الحكم الشرعي.

وكذلك فإنّ للعلم بالمقاصد الشرعية أهمية بالغة في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، فالحكم الشرعي قد يتقرّر مقصده بصفة نظرية، ولكنّ ذلك المقصد لا يكون له تحقّق في الواقع حينما ينزل الحكم على الواقع لسبب أو لآخر من الأسباب، فهذا العلم بتحقّق المقصد أو عدم تحقّقه عند تنزيل الأحكام له الدور الكبير في تنزيل الحكم أو عدم تنزله، تأجيلاً له، أو استبدالاً بحكم آخر يتحقّق به المقصد المطلوب، وذلك كما علم الفاروق رضي الله عنه أنّ تطبيق حدّ السرقة لا يتحقّق به مقصد حفظ المال بسبب المجاعة، فعدل عن تطبيق الحكم الناجز بإقامة الحدّ إلى التأجيل ريثما يرتفع ذلك المانع بزوال المجاعة.

إنّ هذا الدور الهامّ للعلم بالمقاصد الشرعية في سبيل صياغة الأحكام وتطبيقها بما تتحقّق به مقاصدها لا يكفي فيه لكي يتحقّق هدفه أن تبقى المقاصد رهينة العلم النظري المجرد، وإنّما يستلزم الأمر أن تفعل تلك المقاصد بصفة عملية فعلية في النظر الفقهي، وذلك بأن تكون مقاصد الشريعة حاضرة في ذهن الفقيه حضوراً مستداماً حيّاً وهو يباشر نظره الفقهي في تقرير الأحكام، بحيث لا يكون له تقرير حكم بأيّ وجه من وجوه التقرير إلّا وهو مستحضر لمقصده، بانياً إيّاه على اعتبار أنّه سيتهيّئ إلى تحقيقه، وهو ما يجعل المقاصد المعلومة بالنظر فاعلة حقّاً في التقرير الفقهي وليست مجرد علم نظري قد يبقى حبيس الذهن دون أثر فيما يثمره النظر الفقهي من أحكام.

وإذا كان العلم بالمقاصد حاصلًا عند الكثير من المشتغلين بالفقه من الدارسين والمفتين في صورته النظرية فإنّ الكثير من هؤلاء لا يعملون علمهم المقاصدي في نظرهم الفقهي، فإذا ما علموه من مقاصد الشريعة لا يكون فاعلاً في

* نائب الأمين العام للمجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء، باريس - فرنسا.

اجتهاداتهم وفتاواهم، وإذا كثير من تلك الاجتهادات والفتاوى تجري على غير ما تتحقّق به مقاصد الشريعة التي من أجلها وضعت، ولعلّ كثيرا مما نراه واقعا اليوم من أحداث العنف والتقتيل يعود إلى هذا السبب، فالفتوى بهذه الأحداث قد يكون كثير منهم درس مقاصد الشريعة واستوعبها علما نظريا، ولكن قصر عن تفعيلها في فتاويه لتكون تلك الفتاوى محقّقة لمقاصد الشرع، فجاءت ناقضة لتلك المقاصد من حيث وضعت لتحقيقها.

وقد نشأ عند بعض الدارسين المهتمّين بعلم المقاصد من المعاصرين شعور بأنّ علم المقاصد لئن كان مُهِمّاً به علما نظريا إلا أنّ حضوره في النظر الفقهي هو حضور خفيف، وفعله في الاجتهاد والفتوى فعل ضعيف، وهو ما كان له أثر بالغ في الحياة العملية للمسلمين، إعاقة لتطوّرها حيناً، وإدخالاً للاضطراب فيها حيناً آخر، وذلك بسبب فتاوى وأحكام فقهية لا تقوم على تحقيق مقاصدها، فنفضي إلى عكسها؛ ولذلك فقد بدأت ترتفع أصوات منادية بتفعيل مقاصد الشريعة، وهي دعوة محقّقة في كلّ الظروف، وهي أكثر أحيّة في الظروف التي يعيشها المسلمون اليوم.

وتفعيل مقاصد الشريعة في النظر الفقهي فعل مركّب لا يتحقّق إلاّ بتحقّق جملة من العناصر؛ وذلك لأنّ النظر الفقهي لكي يكون نظرا مقاصديا ينبغي أن يُبنى على العلم بمقاصد الشريعة وأنواعها ومراتبها بصفة نظرية، وعلى العلم بأولوياتها بحسب ما تطلّبه مقتضيات الواقع وملاساته، وعلى التحقيق في درجات المقاصد ليحدّد لكلّ حكم مقصده المناسب له في القوّة أو في العموم أو في الكليّة بحسب ما شرحناه سابقا، ويميّز بين ما هو مقصد حقيقي وبين ما قد يكون موهوما، وعلى العلم بمآلات المقاصد فيما إذا كانت تتحقّق من الأحكام الموضوعية لها أو تحوّل ظروف وملاسات واقعية دون ذلك، وهكذا فإنّ تفعيل المقاصد بالمعنى الذي نعرضه في هذا المقام يتوقّف على جملة من العناصر لعلّ من أهمّها عنصرين أساسيين: أولهما التحقيق في ذات المقاصد لتُعلم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليُعلم تحقّقها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبيّن به للفقهاء الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يتصدّى له بالنظر، فيقرّره بحيث يكون محقّقا لمقصده المراد منه.

وليس هذا التفعيل لمقاصد الشريعة على نحو ما وصفنا بمقصود على النظار من الفقهاء المجتهدين، وإتّما هو عامّ في المسلمين على قدر طاقاتهم فيه، فكّل مسلم مطلوب منه أن يكون تصرّفه في الحياة تفكيرا نظريا وسلوكا عمليا موافقا لأحكام الشريعة محقّقا لمقاصدها، وهذه المقاصد المراد تحقيقها ينبغي أن تكون حاضرة في ذهنه عند ذلك التصرف ليكيّفه بحسبها في حدود قدرته على ذلك، ولا يُعدهم مسلم أن تكون له على ذلك قدرة ولو في أبسط التصرفات.

1 نذكر من ذلك على سبيل المثال: جمال الدين عطية - نحو تفعيل مقاصد الشريعة، وأحمد الريسوني - الفكر المقاصدي، ونور الدين الخادمي - الاجتهاد المقاصدي، ويحي محمد - نظرية المقاصد والواقع.

وهذا المعنى هو الذي قرره الشاطبي في إثباته أن الاجتهاد المتمثل في تحقيق المناط² هو اجتهاد " لا بدّ منه بالنسبة إلى كلّ ناظر وحاكم ومفت، بل بالنسبة إلى كلّ مكلف في نفسه، فإنّ العامّي إذا سمع في الفقه أنّ الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إذا كانت يسيرة فمغتفرة وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بدّ له من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلاّ باجتهاد ونظر، فإذا تعيّن له قسمها تحقّق له مناط الحكم فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته"³، فهذا العامّي من المسلمين يمكنه أن يفعل مقصد التيسير في اجتهاده لتحديد اليسير من الكثير في زيادة السهو في الصلاة. وهكذا يتبيّن أنّ تفعيل مقاصد الشريعة ليس خاصاً بالعلماء المجتهدين، وإنّما هو عامّ في المسلمين بله نخبة المتعلّمين منهم، يأخذ منه كلّ على قدر طاقته ومبلغ استطاعته.

المبحث الأول: التحقيق في ذات المقاصد

تمهيد:

إنّ الناظر في أحكام الشريعة حقّ عليه أن يكون نظره فيها مستصحباً على الدوام مقاصدها المبتغاة منها، وذلك في سبيل أن يقرّر من تلك الأحكام ما يؤول إلى تحقيق المصلحة، واستصحاب المقاصد عند النظر الفقهي يستلزم أن يكون استصحاباً دارساً لتلك المقاصد في سبيل أن تكون مقاصد حقيقية معتبرة، وأن تكون ملائمة للحكم الشرعي المراد تقريره. والدرس المطلوب للمقاصد في هذا الخصوص هو درس لذات المقاصد من جهتين.

الجهة الأولى، دراسة تحقيقية للمقاصد بغاية تحديد درجاتها، وتنسيبها إلى أنواعها، فيعلم إذن ما هو قطعي وما هو ظني، ويعلم ما هو ضروري وما هو حاجي، وهكذا في كلّ الأنواع، فإذا ما نظر الفقيه في حكم شرعي، وتبيّن له المقصد منه، فإنّه يقدر درجة ذلك المقصد وينسبه إليها، حتى إذا ما زاحم ذلك الحكم حكم آخر حقّق في مقصده أيضاً وعيّن درجته، فيكون بيّنة لديه أسباب الترجيح بين الحكمين بناء على درجة المقصد الذي حدّده لكلّ منهما.

2 معناه أن يكون الحكم الشرعي ثابتاً في ذهن المسلم بصفة إيمانية نظرية مجردة، ولكن هذا الحكم يبقى محتاجاً في تطبيقه إلى تبيّن الحالات التي ينطبق عليها في الواقع، فقد يكون الواقع جارياً فيه حالات كثيرة متشابهة، بعضها يدخل تحت ذلك الحكم وبعضها لا يدخل، والنظر في تلك الحالات لتمييز ما هو مشمول بالحكم منها عمّا هو غير مشمول هو معنى تحقيق المناط، ومثاله أنّ السرقة ثابت فيها حكم شرعي معلوم، ولكن عند تطبيق ذلك الحكم ينبغي التحقيق في مناطه بتمييز ما هو سرقة مشمولة بالحكم عمّا لا يدخل تحت وصف السرقة من غضب وأخذ مال بشبهة تملك وحرابة وغيرها فلا يُجرى عليها حكم السرقة.

والجهة الثانية دراسة تحقيقية في أولوية المقاصد التي وقد تحديدها درجاتها، وذلك بأن تقع المقارنة بين تلك المقاصد في حال تزامنها، فيُعلم إذن ما هو أقوى منها، وما هو أعمّ، وما هو أقطع، وعلى أساس ذلك تُحدّد الأولويات، فيُقدّم بعض المقاصد على بعض بحسب ما قُدّرت عليه من الدرجات، ويؤدّي ذلك إلى ترجيح أحكام شرعية على أخرى، وإلى استنباط أحكام ليس فيها دليل منصوص.

وهكذا يكون الفقيه وهو بصدد النظر في أحكام الشريعة ليعالج بها مشاكل الواقع قد حقّق في المقاصد الشرعية من حيث ذاتها ليعلم أوّلاً درجاتها، وليعلم ثانياً أولوياتها فيما بينها، وبذلك يكون قد خطا خطوة مهمّة في تفعيل ما كان مستوعباً من مقاصد الشريعة بصفة نظرية، إذ هو قد وضع نصب عينيه في تقرير الأحكام ما وراءها من مقاصد تناسبها، بالتحقيق فيها من حيث ذاتها إلى أيّ درجة هي منتسبة، وما هي أولوياتها بالنسبة لبعضها، فيكون تقريره مبنيًا بناء مقصدياً، وذلك هو أحد المعاني المقصودة بتفعيل المقاصد الشرعية.

١. تحديد درجات المقاصد:

المقاصد الشرعية كما بيّننا سابقاً هي تلك المصالح التي تحقّقها للأفراد والمجتمع الأحكام الشرعية، والتي من أجلها شرعت تلك الأحكام. وهذه المقاصد باعتبارها مصالح للعباد هي أنواع متعدّدة، ودرجات مختلفة في نطاق تلك الأنواع كما مرّ بيانه، فمنها ما هو كلّّي ومنها ما هو جزئيّ، ومنها ما هو أصليّ ومنها ما هو تبعي، ومنها ما هو ضروريّ ومنها ما هو حاجي أو تحسيني.

وحقّ الناظر في أحكام الشريعة أن يحدّد لكلّ حكم شرعي المقصد المبتغى منه، سواء كان ذلك الحكم معلوماً بالنصّ أو مستنبطاً بالاجتهاد، وأن يدرج ذلك المقصد ضمن نوعه وضمن درجته في سياق ذلك النوع، كأن يُحدّد على سبيل المثال مقصد الحكم بتحريم السرقة بأنّه حفظ النفس ويوضع في درجة الضرورة، أو مقصد الحكم بجواز الطلاق بأنّه رفع المشقّة ويوضع في درجة الحاجة، أو مقصد الحكم بتحريم الزنا بأنّه حفظ النسل ويوضع في درجة المقصد الأصليّ، أو مقصد الحكم بالإشهاد في النكاح بأنّه إبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة ويوضع في درجة المقصد الفرعيّ، وهكذا الأمر في كلّ الأحكام، فُتحدّد مقاصدها، وتُحقّق درجاتها.

ولو وقعت الغفلة عن هذا التحقيق وأرسلت أحكام الشريعة إرسالا دون تنسيب مقاصدها إلى ما يليق بها من المراتب فإنّ ضرراً كبيراً قد يلحق بالحياة لما تخضع لتوجيه الأحكام، وذلك جرّاء الاضطراب الذي يصيب تنسيب المقاصد إلى مراتبها، فإذا مقصد حفظ العقل الذي يقتضيه حكم تحريم الخمر يدرج ضمن درجة الحاجة أو التحسين وهو في حقيقته ضروريّ، ومقصد الحيلولة دون الخيلاء الذي يقتضيه الحكم بمنع إطالة الثياب وجرّ الذبول يُدرج ضمن الحاجة أو الضرورة وهو في حقيقته تحسيني، وذلك ما ينجّر عنه خلل كبير، وهو ما يقع منه

اليوم شيء كثير، والحال أن فاعليه قد يكونون دارسين للمقاصد الشرعية دراسة استيعاب شامل، ولكنها بقيت نظرية غير مفعلة.

إن مقاصد الأحكام الشرعية قد تكون بيّنة جلية كأن تكون منصوصا عليها أو تكون مستفاداً من الأطراد المستفيض للأحكام، وقد تكون على قدر من الخفاء مما يستلزم بذل الجهد الكبير لاستكشافها، وقد بينا سابقا الطرق التي تُعلم بها تلك الأحكام، ولكن حتى إذا علمت المقاصد بأيّ طريق من طرق العلم، فإنّ جهداً آخر ينبغي على الناظر الفقهي أن يبذله في شأنها، وذلك لتحديد نوعها وإناطتها بدرجتها فيما إذا كانت ضرورية أو حاجية أو تحسينية، وفيما إذا كانت أصلية أو فرعية، وفيما إذا كانت كلية أو جزئية، فإذا علم الفقيه على سبيل المثال أنّ الحكم الشرعي يمنع الاحتكار مقصده رواج المال بين أفراد المجتمع، فعليه أن يلحق هذا المقصد بدرجته فيما إذا كان مقصداً ضرورياً أو حاجياً، وفيما إذا كان أصلياً أو فرعياً.

وإنّما يُعدّ هذا التحقيق في درجات المقاصد خطوة ضرورية لتفعيل المقاصد الشرعية لأنّ استحضار الفقيه للمقصد الشرعي من كلّ حكم محدداً في نوعه ودرجته يكون له دور كبير في تقرير الحكم ابتداءً، وفي الموازنة بين الأدلّة بقصد ترجيح حكم على آخر، وفي ترجيح فهم على آخر في دائرة ما يحتمله ذات الدليل من الأفهام التي تبنى عليها الأحكام فتختلف باختلافها.

ومن أمثلة ذلك ما انتهجته عائشة رضي الله عنها في ردّها خبر ابن عمر في أنّ الميت يُعذّب ببكاء أهله عليه، رادةً ظاهر الحكم الذي يتضمّنه، مرجحةً عليه الحكم الذي يتضمّنه قوله تعالى: "ولا تزر وازرةٍ وزرٍ أخرى" (الأنعام/ ١٦٤)، فهذا الترجيح لدليل على آخر، وبالتالي لحكم على آخر إنّما تمّ جرّاء تحديد المقصد الشرعي لكُلّ منهما وتقدير نوعه ودرجته، إذ المقصد الشرعي من خبر ابن عمر هو منع الأذى عن السامعين الذين يتأذون بالعويل على الميت، أو لعله قطع الطريق على وساوس النفس بالاحتجاج على قدر الموت، بينما المقصد الشرعي من الحكم بأن لا تزر وازرةٍ وزرٍ أخرى هو تحقيق العدالة بين الناس، وهو مقصد ضروري وكليّ وأصلي، وليس المقصد الأوّل كذلك⁵.

ومن أمثلة ذلك أيضاً ما انتهجه عامّة الفقهاء من الحكم بمنع أن يسلم المسلمون أموال السفهاء إليهم ويمكّنوهم منها استنتاجاً من قوله تعالى: "ولا تؤثّروا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً" (النساء/ ٥) مرجّحين هذا الحكم على الحكم بمنع أن يسلم أيّ مسلم ماله إلى السفهاء، وهما حكمان يحتملها نصّ الآية، ولكن رُجِح الأوّل بناءً على تحديد المقصد الشرعي من كلّ منهما، إذ الحكم الأوّل مقصده أن تكون كلّ أموال الأئمة مصونة عن عبث السفاهة

4 أخرج البخاري: كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه"

5 راجع: ابن عاشور - مقاصد الشريعة: ١٣٩.

باعتبار أن المال وإن كان مملوكاً للأفراد فإن لمجموع الأمة فيه حقوقاً، فهو مقصد كلي^٦، بينما الحكم الثاني مقصده صيانة مال الأفراد عن عبث السفهاء، فهو مقصد جزئي، والكلي من المقاصد مقدّم على الجزئي منها.

وإذا كان المطلوب من الفقيه أن يحدّد درجات المقاصد، وأن يدرج كلّ مقصد ضمن نوعه كخطوة أساسية في سياق تفعيلها في نظره الفقهي فإنّ السبل التي عليه أن يسلكها في هذا التحقيق هي سبل غير مستبينة ولا منضبطة بحيث يؤدّي به ذلك التحقيق إلى مقصوده بيسر، فنصوص الشريعة لا تنصّ على مسالك هذا التحقيق، وعلماء المقاصد لم يولوا فيما يبدو لنا العناية الكافية بهذا الأمر بحيث تفضي اجتهاداتهم في ذلك إلى قواعد منضبطة أو شبه منضبطة، وذلك ما كان مُشتكياً للإمام ابن عاشور عند تقسيمه للمصالح والمفاسد إلى ما هو من المقاصد الأصلية وما هو من المقاصد الوسائل، إذ قال: "وهو مبحث مهمّ لم يف المتقدّمون بما يستحقّه من التفصيل والتدقيق .. سوى ما ذكر في كتاب القواعد لعزّ الدين بن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القرافي في الفرق الثامن والخمسين"^٧، فكيف يمكن أن تُحدّد رتب المقاصد من الأنواع والدرجات كمقدّمة من مقدّمات تفعيلها؟ إنّ القاعدة الأساسية في ذلك هي قياس ما يكون عليه المقصد من درجة القوّة في المصلحة التي يتضمّننها، فبحسب قوّة تلك المصلحة يلحق المقصد بنوعه ودرجته. وقوّة المصلحة قد تُقاس بحسب القوّة في ذاتها فيما إذا كانت ضرورة لحياة الفرد والمجتمع أو حاجة رافعة للمشقة، أو تحسينا وتكميلاً للحياة، فيُنسب المقصد إذا بحسب ذلك إلى درجة من هذه الدرجات، وذلك كأن يُدرج مقصد تحقيق الكرامة والحرية للإنسان في درجة الضرورة لقوّة المصلحة التي يتضمّننها، وكأن يُدرج مقصد التطبّب وأخذ الزينة في الملبس في رتبة التحسين لضعف المصلحة فيه.

وقد تُقاس قوّة المصلحة في تقدير المقصد الشرعي بحسب درجة الوضوح في الدلالة عليه، وذلك كأن تكون تلك الدلالة مستفادة من نصوص قطعية الدلالة والثبوت، كذلك الآيات القرآنية المستفيضة الدالّة على أنّ من مقصد الأحكام الشرعية التيسير ورفع الحرج، وقد ذكرنا سابقاً جملة منها، أو تكون مستفادة من استقراء لأحكام كثيرة اشتركت في نفس العلة استقراء يفيد القطع بأنّ تلك العلة هي المقصد الشرعي لتلك الأحكام كما مرّ بيانه سابقاً، وحينئذ تُدرج هذه المقاصد ضمن نوع المقاصد القطعية، فإذا ما كانت الدلالة على المقصد الشرعي غير قطعية فإنّه يُدرج ضمن درجة الظنّ. ومن المعلوم أنّ ما أرشد إليه الشارع بالدلالة القاطعة تكون المصلحة فيه أقوى ممّا أرشد إليه بالدلالة الظنيّة.

وقد تُقاس قوّة المصلحة بحسب ما تتّصف به من الكليّة والجزئية، سواء باعتبار مدى شمولها لوجوه الحياة، أو باعتبار مدى شمولها لأفراد الناس، فإذا كان المقصد الشرعي يشمل كلّ وجوه الحياة الإنسانية أو الكمّ الكبير

6 راجع: ابن عاشور - التحرير والتنوير: ٢٣٥/٤

7 ابن عاشور - مقاصد الشريعة: ٣٣١، وراجع: عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام: ٤٦/١.

منها، أو كان يستغرق كل أفراد الأمة أو العدد الأكبر منها أُدرج ضمن المقاصد الكلية والعامّة، وذلك مثل مقصد العدل الذي يشمل كلّ وجوه الحياة، ومقصد الشورى الذي يشمل كلّ أفراد المجتمع، وإذا كان المقصد الشرعي يشمل العدد الأقلّ من وجوه الحياة أو من أفراد المجتمع أُدرج ضمن المقاصد الجزئية. ومن البين أنّ المصلحة التي تشمل العدد الأكبر هي أقوى من المصلحة التي تشمل العدد الأقلّ.

والعلم بمدى قوّة المصلحة التي تتضمّن المقاصد الشرعية المبتغاة من الأحكام من أجل تحديد درجاتها ليس هو أيضا بالأمر المضبوط من خلال قواعد معلومة على وجه القطع ولا حتى الظنّ الغالب، فنصوص الشريعة لم يرد فيها ذلك الضبط، وعلماء المقاصد على ما نعلم لم يفصلوا القول في ذلك بما يجعل مسالك هذا العلم من الجلاء بحيث يسهل على الفقيه أن يدرج على وجه اليسر مقاصد الأحكام في درجاتها الملائمة لها ضرورة أو حاجة أو كلفة أو جزئية، فبقي الأمر إذن متروكا للاجتهاد في النظر لإلحاق كلّ مقصد بمقامه، ويمكن لهذا الاجتهاد أن يستنير ببعض القواعد من أجل ذلك الإلحاق، ومن تلك القواعد نذكر ما يلي:

أ- الاستدلال بقوّة الأمر والنهي:

قد يُستدلّ على صنف المقصد الشرعي ودرجته بما يكون عليه الحكم الذي وضع لأجل تحقيقه من قوّة الأمر بفعله أو النهي عنه، سواء بما تدلّ عليه ألفاظ الأمر والنهي وتعابيره، أو بما يدلّ عليه التواتر والاطراد، فإذا كان الأمر أو النهي قاطعا بأيّ سبب من أسباب القطع دلّ ذلك على قوّة المصلحة التي يتضمّن المقصد الذي من أجله وضع، وكلّما كان أيّ منهما أقلّ قطعاً وأكثر لينا نقصت قوّة المصلحة في مقصده الشرعي، فتوضع إذن المقاصد التي جاءت لتحقيقها الأوامر والنواهي القاطعة في القمة من السلم المقصدي، وتتوالى بعد ذلك في درجاته الأدنى المقاصد التي أحكامها أقلّ قوّة في الأمر والنهي.

ويمكن أن يندرج ضمن هذا المسلك ما تقرّر في أحكام الشريعة من ترتيب لتلك الأحكام بين فرض وحرام ومستحبّ ومكروه ومباح، ومن ترتيب بين الكبائر والصغائر في الآثام، ومن ترتيب بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة وبين ما هو دون ذلك، فالأحكام التي تأتي على رأس هذه الأقسام تكون مقاصدها مدرجة ضمن أعلى مراتبها في القوّة، وذلك من مثل مقصد حفظ النسل الذي وضع له من بين ما وضع حكم تحريم الزنى تحريماً قاطعاً إذ هو من كبائر الآثام، فيدرج إذن ضمن رتبة المقاصد الضرورية والكلية والقطعية، ومقصد التوثيق في الزواج الذي وضع لتحقيقه حكم وجوب الإشهاد بدلالة الظنّ الغالب، فيدرج إذن ضمن رتبة المقاصد الحاجية والجزئية، وهكذا الأمر يطرد فيه تناسب بين قوّة الأمر والنهي في الحكم الشرعي وبين الدرجة التي ينزل فيها المقصد الذي من أجله شرع، وذلك ما ضبطه الإمام الشاطبي

في إحدى قواعده التي حرّرها بقوله: " هي أنّ أصول الطاعات وجوامعها إذا تَبَّعت وجدت راجعة إلى اعتبار المقاصد الأصلية، وكبائر الذنوب إذا اعتبرت وجدت في مخالفتها [أي مخالفة تلك المقاصد]"⁸.

ب- الاستدلال بقوة العقاب:

قد يقع الاستدلال على رتبة المقصد الشرعي بما رُتّب على الحكم الذي شرع لأجله من عقوبة دنيوية، فإذا كانت تلك العقوبة شديدة قاسية دلّ ذلك على أنّ المقصد الشرعي المبتغى منه يتضمّن مصلحة في الدرجة العليا من القوّة، فيدرج إذن في الدرجة العليا في السّلم المقصدي. ومن ذلك على سبيل المثال أنّ الأحكام الشرعية المتضمّنة لعقوبات الحدود المتّصّفة بالشّدّة كانت مقاصدها على وجه العموم هي المقاصد الضرورية من مثل مقصد حفظ المال الذي وضع لتحقيقه الحكم بتحريم السرقة وحُدّدت فيه عقوبة القطع، وكذلك مقصد حفظ النفس الذي شرع من أجله الحكم الشرعي بعقوبة القصاص.

فإذا كانت العقوبة المفروضة أخفّ درجة دلّ ذلك على أنّ المقصد الشرعي المبتغى منها ينبغي أن يوضع في درجة أدنى ضمن السّلم المقصدي، ولعلّ ذلك كان من بين الأسباب التي جعلت الإمام ابن عاشور يعارض في أن يكون المقصد الشرعي من الحكم بتحريم القذف وهو حفظ العرض مدرجا ضمن الضروريات، وأدرجه ضمن الحاجيات، إذ هو وإن وردت فيه عقوبة حدّية هي الجلد إلّا أنّها أخفّ من سائر الحدود الأخرى⁹.

ولكن إذا كانت أحكام العقوبات وضعت لتحقيق مقاصد عليا، فليس معنى ذلك أنّ كلّ المقاصد المبتغاة من الأحكام التي لم تحدّد فيها عقوبات هي من المقاصد الأدنى في قوّة المصلحة، وهي بالتالي الأدنى في السّلم المقصدي؛ ذلك لأنّ العقوبات على مخالفة الأحكام الشرعية لم يرد بها التشريع إلّا في عدد محدود، وهي تلك العقوبات المعروفة بالحدود، وقد تُركت أكثر المخالفات في تحديد عقوباتها للاجتهاد فيما يُعرف بالتعزير، وقد تبلغ العقوبة بالتعزير من الشّدّة ما تبلغه الحدود، تناسباً في ذلك مع ما تحدّثه المخالفة الشرعية من الضرر، فللفقيه أن يقيس في تقديره لقوّة المقاصد فيما لم يرد فيه حدّ على ذلك التناسب بين قوّة المقصد وبين ما شرع في حكمه من عقوبة فيما وردت فيه عقوبة ليكون له ذلك مسلوكا يستهدي به في تحديد درجات المقاصد، وهو ما بيّنه الإمام أبو زهرة في قوله: "وإنّ العقوبات على ذلك تتفاوت مقاديرها بتفاوت قوّة الاعتداء، فالعقوبة بسبب الاعتداء على ضروري أقواها، ودونها ما يكون عقوبة على الاعتداء على حاجي، ودونها ما يكون لأجل التحسيني"¹⁰.

8 الشاطبي - الموافقات: ١٥٧/٢.

9 راجع: ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية: ٢٣٦.

10 أبو زهرة: "العقوبة: ٤٥، راجع في هذه المعاني: العز بن عبد السلام - قواعد الحكماء: ٤٦ وما بعدها.

ج - الاستدلال بقوة الوعد والوعيد:

كثير من أحكام الشريعة ترد في النصوص المشرعة لها مصحوبة بوعد على إتيانها أو وعيد على مخالفتها، ولكل من الوعد والوعيد درجات تتردد بين القوة والضعف، ويمكن للنظر في مقاصد الشريعة أن يستدل بدرجة القوة في الوعد والوعيد على درجة القوة في المقصد الشرعي الذي من أجله وضع الحكم، فإذا كان الوعد أو الوعيد في حكم ما في قمة التبشير أو الغلظة دل ذلك في الغالب على أن ذلك الحكم وضع لتحقيق مقصد ضروري، وإذا كان أي منها خفيفا دل ذلك على أن المقصد منه هو في درجة أدنى من القوة.

ومن ذلك على سبيل المثال أن حكم الجهاد جاء فيه وعد بالأجر العظيم في قوله تعالى: "وفضّل الله المجاهدين على القاعدین أجرا عظيما" (النساء/ ٩٥)، والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم جاء فيه وعيد شديد كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"، فهذه القوة في الوعد والوعيد يُستدل بها على أن المقصد الشرعي من كل من الحكمين وهو حفظ الدين هو مقصد يحتل أعلى مراتب القوة ضرورةً وكيّفةً، فإذا كان الوعد أو الوعيد غفلا مما يفيد القوة كما الوعد بالأجر على وضع اللقمة في فم الزوجة¹²، أو على أكل الطير والبهائم من الزرع¹³ كان ذلك شاهداً على أن المقصد المطلوب وهو الألفة الزوجية أو الرحمة بالحيوان كان في درجة من القوة أدنى حاجة أو تحسينا.

وقد يشكل في هذا الصدد ما ورد أحيانا من وعيد مغلظ أو وعد عظيم على أفعال تبدو مقاصدها صغيرة كالمراة التي تُوعِدت بالنار بسبب هرة ربطتها حتى ماتت جوعا، أو الرجل الذي وعد بدخول الجنة من أجل إنقاذ كلب من العطش¹⁴، أو ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: "من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله ويحمده مائة مرة لم يأت أحد يوم القيامة بأفضل مما جاء به إلا أحد قال مثل ما قال أو زاد عليه"¹⁵ فهذا الوعد وذاك الوعيد في الحالين ليسا متعلقين بذات الفعل الصغير الذي اقترن بهما، وإنما هما متعلقان بالحال التي أصبح عليها من تصدر عنهم هذه الأفعال من رحمة في المثال الأول وقسوة في الثاني وتعظيم لله تعالى في الثالث، وربما كان بعض من هذا الوعد والوعيد أيضا غير

11 أخرجه البخاري: كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت..

12 أخرجه البخاري: كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياً قوله صلى الله عليه وسلم: "مهما أنفقت من نفقة فإنها صدقة، حتى اللقمة التي ترفعها إلى في امراتك".

13 راجع مسلم: كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع.

14 روى البخاري: كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان: "أن رجلا رأى كلبا يأكل الثرى من العطش فأخذ الرجل خفه فجعل يغرف له به حتى أرواه، فشكر الله له فأدخله الجنة".

15 أخرجه مسلم: كتاب الذكر والدعاء، باب فضل التهليل.

مراد بهما الجزاء على ذات تلك الأفعال على وجه الحقيقة، وإنما المراد بهما الترغيب والترهيب، فكأن هذا الجزاء ليس نصاً في معناه وإنما المقصود به الدفع إلى الخير والصدّ عن الشر¹⁶، وربّما يكون هذا المعنى هو ما أراده ابن عاشور في قوله: "على العالم المتشعب بالاطّلاع على مقاصد الشريعة وتصاريضها أن يفرّق بين مقامات خطابها، فإنّ منها مقامات موعظة وترغيب وترهيب، ومنها مقام تعليم وتحقيق، فيردّ كل واحد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق"¹⁷.

د- الاستدلال بقوة المنفعة والضرر:

لم يرد في الشريعة تنصيص على العقوبة في كلّ حكم شرعي، كما لم يرد فيها كلّها وعد أو وعيد، بل إنّ كثيراً من الأحكام المتعلقة بشؤون الحياة تركت للاجتهاد على أساس ما أصبح يعرف بالمصلحة المرسلّة، وهذه الأنواع من الأحكام تقدّر مقاصدها في درجتها بحسب ما يقدر أنّها تنتهي إليه من قوّة المنفعة أو قوّة الضرر الذي تحدثه في حياة الناس، فكلمّا تبيّن أنّ في حكم ما من هذه الأحكام حين الالتزام به منفعة عظيمة أو تبيّن أنّ في عدم الالتزام به ضرراً عظيماً قدّر مقصده في الدرجة العليا من سلّم المقاصد، وكلّما تناقص النفع أو الضرر تناقصت الدرجة في ذلك السلّم.

إنّ الأفعال التي تلحق بالبيئة ضرراً يخلّ بتوازنها وينتهي بها إلى الدمار فتصبح غير صالحة للحياة هي على سبيل المثال أفعال لا يمكن أن يُحكم عليها شرعاً إلاّ بالتحريم، والمقصد الشرعي من هذا الحكم لا يكون إلاّ مقصداً كلياً ضرورياً وهو حفظ البيئة، وإنّما أدرج ضمن هذه الدرجة نظراً لقوّة المنفعة المترتبة على الامتثال له، وشدّة الضرر الذي يترتب على عدم الالتزام به، فإذا ما وقع حكم شرعي بوجود التقيّد بأداب التعامل مع الحدائق العامّة في المدينة حفاظاً عليها كان ذلك الحكم مقصده جزئياً تحسينياً إذ منفعته ليست بالضرورية ولا الحاجية، وهكذا تدرج المقاصد الشرعية للأحكام في منازلها وفق هذه المسالك التي تشترك في اعتماد الدلالة على قوّة المنافع أو الأضرار التي يفضي إليها التزام تلك الأحكام أو مخالفتها¹⁸.

١. تحديد أولويات المقاصد:

لما تحدّد درجات المقاصد الشرعية، فيُلحق كلّ حكم بدرجته المناسبة له تأتي مرحلة أخرى من مراحل تفعيل المقاصد وهي مرحلة الموازنة بينها لتحديد أولوياتها. والموازنة بين المقاصد الشرعية لتقديم بعضها على بعض من أجل إقرار الأحكام التي تقدّم مقاصدها ينبغي أن يجريها الفقيه على أساس من قواعد منضبطة أو هي قريبة من الانضباط، وذلك

16 راجع: العز بن عبد السلام - قواعد الأحكام: ٢٤ وما بعدها.

17 ابن عاشور - التحرير والتنوير: ١/٢٧٣.

18 راجع شرحاً مهمّاً في الأسس التي تقدّر على أساسها درجات المقاصد ضرورة وحاجة وتحسيناً في: جمال الدين عطية - نحو تفعيل

مقاصد الشريعة: ٥٩ وما بعدها..

لينتهي إلى نتائج في تحديد الأولويات يتحقق بها النفع ويتنفي بها الضرر بأكبر قدر ممكن، ولثلاً يجري الأمر فيها على ما تمليه شهوات النفوس وأهواؤها، وتخرصات الخواطر وأوهامها. ومن بين تلك القواعد في تحديد أولويات المقاصد نذكر ما يلي:

أ - الموازنة بحسب قوة الثبوت:

إن المقصد الشرعي المتضمن لتحقيق المصلحة ودرء المفسدة غاية للحكم الشرعي لا يكون في كل حكم من الأحكام بيناً مقطوعاً به بحيث يتحقق الفقيه من أنه هو المقصود من الحكم المحقق للمصلحة الحائل دون المفسدة على وجه اليقين، بل إنه يكون في بعض الأحكام كذلك، ويكون في بعض الأحكام الأخرى أقل ظهوراً، فيحصل في رأي الفقيه على وجه الظن، بل قد يكون أحياناً ملتبساً فيتوهمه الفقيه مقصداً شرعياً وهو في الحقيقة ليس كذلك.

وحيثما تعرض للفقيه أحكام تختلف في مقاصدها من حيث وضعها في ذهنه يقيناً منها أو ظناً فيها أو توهماً لها، فإن عليه أن ينظر فيها النظر الدقيق الذي يوازن فيه بينها من حيث درجة وثوقه بها محققاً للمصلحة دارئة للمفسدة، فإذا ما تعارضت الأحكام فإن عليه أن ينتهي إلى ترجيح ما كان مقصده يقينياً قطعياً، وتأخير ما كان ظنياً، وإسقاط ما كان موهوماً؛ وذلك لأن اليقيني أقرب إلى أن يكون محققاً للمصلحة من الظني الذي يتيح الظن فيه تطرق الاحتمال لأن يكون غير محقق لها، إذ هو باعتبار ذلك الظن يُحتمل أن لا يكون مقصداً شرعياً أصلاً. وهذه الموازنة بين الأوضاع التي يكون عليها المقصد الشرعي في درجة ثبوته عند الفقيه يقيناً أو ظناً يمكن أن تتم من جهتين.

أولاً - الموازنة بالتحقق النظري:

ومعناه أن ينظر الفقيه في المقصد الشرعي الذي بدا له مقصداً للحكم الذي يريد تقريره، فيتبين الأدلة الواردة في شأنه إذا ما كانت أدلة منصوصاً عليها بصفة مباشرة أو مُضمّنة في التصرفات الشرعية المطردة كما سبق بيانه، أو كانت أدلة غير منصوص عليها ولكن يحكم بها العقل في تبيينه للمصالح والمفاسد، فينتهي هذا النظر إلى تحديد درجة المقصد المنظور فيه من حيث درجة الوثوق به، فيما إذا كان ذلك الوثوق يبلغ درجة اليقين بناء على أدلته القطعية، أو يقف عند درجة الظن بناء على أدلته الظنية، أو يتبين أنه مقصد موهوم ليس فيه من تحقيق مصلحة أو دفع مفسدة. وبناء على هذا التحديد لدرجة وثوقية المقاصد يقدم الفقيه عند تقرير الأحكام ما كان منها أوثق، فيرجح ما مقصده قطعي على ما مقصده ظني، ويرجح ما مقصده ظني على ما مقصده موهوم.

ومن أمثلة ذلك أن يظهر في البلاد التي فيها أقلية مسلمة نزوع من قبل بعض المسلمين إلى سرقة الأموال بعلّة استحلال مال غير المسلمين في هذه البلاد، فالفقيه الناظر في هذه الحادثة قد يجد نفسه أمام ثلاثة أحكام. أولها حكم بوجوب التصدي لذلك ومنعه، ومقصده الشرعي مقاومة المنكر ودفع الشوائب والتهمة عن الإسلام الذي تدل عليه أدلة قطعية من القرآن والحديث. وحكم بمنع التصدي لذلك، ومقصده الحفاظ على النفس وعدم الإلقاء بها إلى التهلكة

لما يتوقع أن ينتج عن هذا التصدي من التعرض للضرر، وحكم يلزم بمد يد العون لأولئك اللصوص وتشجيعهم والتغطية عليهم، ومقصده على ما يتوهم تقوية المسلمين بهذا المال المسروق وإضعاف أعدائهم بسرته.

وحينا يوازن الفقيه بين هذه المقاصد الثلاثة من حيث ثبوتها ليرجح على أساس ذلك الحكم المناسب، فإنه سيجد المقصد الأول هو مقصد ثابت بالقطع لتوافر الأدلة النصية والعقلية عليه، وسيجد المقصد الثاني مقصدا ظنياً، إذ التصدي لهذا المنكر لا يترتب عليه بالضرورة تعريض النفس للهلاك، ولهذا التصدي طرق وأساليب كثيرة تجعل القائم به في مأمن من تعريض نفسه للأذى، أما المقصد الثالث فسيجده الناظر فيه مقصدا موهوماً إذ فساد كبير وليس فيه من مصلحة لا للإسلام ولا للمسلمين، فضلا عن كونه لا يبنى على دليل؛ ولهذا فالترجيح سيكون ترجيحاً للحكم الأول بسبب ثبوته على وجه القطع، فإذا ما انحصر الأمر بين الحكمين الثاني والثالث لفقدان القدرة على التصدي لمنع هذه الأعمال بسبب أو لآخر من الأسباب وقع ترجيح المقصد الظني الذي هو مقصد الحكم الثاني على المقصد الموهوم الذي هو مقصد الحكم الثالث، وهكذا تترتب المقاصد عند الموازنة بينها من جهة قوة ثبوتها بحسب الأقوى منها فالأقوى من تلك الجهة.

ثانياً - الموازنة بالتحقق العملي:

قد يحصل للناظر في المقاصد من حيث ثبوتها رأي قاطع بأن هذا المقصد يقيني وذاك ظني، وذلك بناء على الأدلة النظرية النصية أو العقلية التي حددت درجة الثبوت، وتلك درجة في النظر الفقهي ضرورية ولكنها غير كافية؛ وذلك لأن مقاصد الشريعة إنما قررها الشارع من أجل أن تتحقق في واقع الحياة ليكون لها أثر فعلي، ولم تشرع لتبقى مجرد علم نظري مهما يكن عليه ذلك العلم من الوثوق في ذاته، فحق الفقيه إذن أن ينظر في تلك المقاصد التي حدد درجاتها من حيث قوة ثبوتها نظرياً من حيث ما تصير إليه من تحقق فعلي في الواقع فتؤتي ثمارها، أو عدم تحقق فلا يكون لها أثر بل قد يكون الأثر عكس المطلوب.

ومقاصد الشريعة سواء كانت في قوة ثبوتها النظرية قطعية أو ظنية حينما تنزل الأحكام المقررة من أجلها على الواقع المراد التأثير فيه بتحقيق المصلحة ودرء المفسدة قد تعترضها ظروف وملايسات عينية ناشئة من ذات ذلك الواقع، وهي ظروف وملايسات تجعل المقصد الشرعي لا يتحقق حينما ينزل الحكم الشرعي الموضوع من أجله؛ ولذلك فإن المقصد الشرعي الذي يكون قطعياً في ثبوته نظرياً قد يصبح ظنياً من حيث حصوله في الواقع، والمقصد الشرعي الذي يكون ظنياً في ثبوته نظرياً قد يصبح قطعياً في حصوله في الواقع؛ ولذلك فإن الفقيه عند تحديد درجات الثبوت للمقاصد الشرعية ينبغي أن لا يكتفي بتحديد تلك الدرجات في وجهها النظري، بل عليه أن يتبّعها أيضاً في أيلولتها الواقعية ليتبين درجاتها الثبوتية من حيث الوقوع أيضاً، وذلك حتى تكتمل عنده هذه الصورة الحقيقية لدرجات المقاصد في ثبوتها قطعاً وظناً، وتكتمل عنده أيضاً أسباب الترجيح للأحكام بحسب مقاصدها.

لقد كان أمام عمر بن الخطاب عام الرمادة حكمان شرعيان متزاحمان، أحدهما الحكم بتطبيق حد السرقة، وثانيهما الحكم بالامتناع عن تطبيق هذا الحد. والحكم الأول مقصده الشرعي مقصد قطعي نظرياً، وهو مقصد حفظ المال الذي تواترت عليه الأدلة النصية والعقلية، ولكن هذا المقصد بالرغم من قطعته النظرية فإنه بسبب ظرف المجاعة سوف لن يكون له تحقق في الواقع، إذ الجائع سيضطره جوعه إلى السرقة. والحكم الثاني مقصده الشرعي رفع الحرج والشدة على الأمة بما يصيب أفرادها من ظلم لو حُدوا على ما سرقوا بسبب الجوع، وهذا المقصد وإن كان ظنياً من حيث النظر إلا أنه قطعي أو قريب من القطعي من حيث الوقوع، فالامتناع عن إقامة الحد سيرفع الشدة والحرج وسيحول دون ظلم الحد في السرقة بسبب الجوع؛ ولذلك فقد رجح ابن الخطاب هذا المقصد الثاني فحكم بالحكم الذي يقتضيه، وترك الحكم الأول للقطع بعدم حصوله في الواقع وإن يكن مقطوعاً به نظرياً.

ب- الموازنة بحسب قوة الأثر:

المقصد الشرعي المبتغى من الأحكام هو أن تكون تلك الأحكام مؤثرة في الحياة تأثيراً تحصل به المصلحة وينتفي به الضرر. والمصلحة التي تبغي الأحكام حصولها والضرر الذي تبتغي درأه أنواع ودرجات، فبعض المصالح وبعض المفساد تؤثر في الحياة تأثيراً بالغاً قد يصل إلى السعادة أو إلى الدمار، وبعضها قد يؤثر فيها أقل من ذلك إلى أن يكون أثراً بسيطاً من الصلاح والفساد.

وتحديد أولويات المقاصد يقتضي الموازنة بينها من جهة كونها آثاراً في الحياة لتلك الأحكام الموضوعية من أجلها، فيتبين إذن مقدار ما يتحقق من مصلحة تضمنتها تلك المقاصد جرّاء تطبيق أحكامها، فيحدد الفقيه بناء على ذلك الحكم الفقهي الذي يكون أجلب للمصلحة وأدرأ للمفسدة، إذ الأحكام الشرعية كلّها إنّما غايتها تحقيق المصالح ودرء المفساد.

وقد تقرّر عند بعض علماء المقاصد أنّ أيّما فعل يقع في الحياة لا يمكن أن يكون فيه للإنسان منفعة مطلقة لا يشوبها ضرر بحال من الأحوال، كما لا يمكن أن يكون فيه للإنسان ضرر مطلق لا يشوبه نفع على أيّ وجه من الوجوه، وهذا ما قرّره الشاطبي في قوله: "إنّ المصالح الدنيوية - من حيث هي موجودة هنا - لا يتخلّص كونها مصالِح محضة ... لأنّ تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاقّ قلّت أو كثرت ... كما أنّ المفساد الدنيوية ليست بمفساد محضة من حيث مواقع الوجود؛ إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية إلاّ ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللفظ ونيل اللذات كثير"¹⁹. وتقرّر عند آخرين أنّ المصلحة المحضة والمفسدة المحضة لئن كان لهما وجود فهو وجود نادر عزيز، وهو ما ذهب إليه العزّ بن عبد السلام في قوله: "المصالح المحضة قليلة وكذلك المفساد

المحضة، والأكثر منها اشتمل على المصالح والمفاسد²⁰، وفي قوله: "واعلم أنّ المصالح الخالصة عزيزة الوجود، فإنّ المآكل والمشارب والملابس والمناجح والمراكب والمسكن لا تحصل إلّا بنصب مقترن بها أو سابق أو لاحق"²¹، وهو أيضا ما قرره ابن عاشور في قوله: "إنّ النفع الخالص والضّر الخالص وإن كانا موجودين إلّا أنّهما بالنسبة للنفع والضّر المشويين يعتبران عزيزين"²².

ومهما يكن من هذا الاختلاف فقد استقرّ الرأي عند الجميع على أنّ المعتبر في تحديد أيّ فعل من حيث كونه يؤدّي إلى المنفعة أو إلى الضرر هو ما يغلب عليه منها، فإن غلب نفعه على ضرّه عدّ مصلحة، وإن غلب ضرّه على نفعه عدّ مفسدة، وفي نطاق ذلك تترتب المصلحة والمفسدة درجات بحسب نسبة كلّ منهما إلى الآخر، وهو ما انتهى إليه الشاطبي في قوله: "فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنّما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت الجهة الثانية فهي المفسدة المفهومة عرفا"²³. وبناء على ذلك يمكن أن تتم الموازنة بين مقاصد الشريعة باعتبارها آثارا للأحكام الضابطة للأفعال من أجل تحقيق أكبر قدر من الصالح ودرء أكبر قدر من المفاسد على الأنحاء الثلاثة التالية:

أولا- الترجيح بغلبة النفع على الضرر:

حينما ينتهي الفقيه في نظره الاجتهادي إلى التردّد بين حكمين يقدر أنّ أحدهما سيكون له أثر في الحياة تغلب فيه المنفعة على الضرر فإنّ عليه أن يرجح الحكم الذي يتبيّن أنّ مقصده يغلب نفعه على ضرّه، وذلك بعد موازنة بين المقصد من الحكمين فيما يشتملان عليه من المصلحة والمفسدة.

فإذا ما تردّد الفقيه على سبيل المثال بين حكم شرعي بوجوب الإنقاذ لمن أشرف على الهلاك بغرق أو غيره من قبل من يكون حاضرا المشهد، وبين الحكم بعدم الوجوب في ذلك إباحة أو ندبا، فإنّ عليه أن ينظر في المقصد من كلّ من الحكمين اللذين تردّد بينهما، وحينئذ فإنّه سيجد أنّ الحكم بالوجوب مقصده حفظ النفس الإنسانية من الهلاك، وأن الحكم بالجواز أو الإباحة مقصده الإعفاء من تحمّل جهد وضياح وقت والتفريط في مصالح وأعمال بغير أجر بالنسبة للمنقذ، ثمّ سيتبيّن له بعد الموازنة أنّ مقصد حفظ النفس يشتمل على مصلحة عظيمة، إذ النفس البشرية "من أحيائها فكأنّها أحياء الناس جميعا" (المائدة/ ٣٢)، وهي مصلحة تصغر بالقياس إليها مفسدة ضياع الجهد والوقت دون أجر، وأنّ مقصد الإعفاء من تحمّل الجهد دون أجر تلبسه مفسدة عظيمة هي هلاك النفس

20 العز بن عبد السلام- قواعد الأحكام: ١٢/١،

21 نفس المصدر: ٥.

22 ابن عاشور- مقاصد الشريعة: ٢١٥.

23 الشاطبي- الموافقات: ٢٠/٢.

البشرية التي كرمها الله تعالى ودعا إلى إحيائها، وعليه بعد هذه الموازنة أن يرجح الحكم بالوجوب لقوة ما يتضمّن مقصده من النفع، على الحكم بالجواز لقوة ما يلابس مقصده من الضرر²⁴.

ثانياً - تغليب درء الضرر على جلب النفع:

إنّ الترجيح الأنف الذكر يتعلّق بالموازنة بين مقصدين يبيّن في أحدهما تضمّنه لمنفعة متمخّصة أو غالبية، ويبيّن في الآخر تضمّنه لضرر متمخّص أو غالب، ولكن قد تطرأ أوضاع في الحياة يترأى فيها للفقهاء حكم شرعي يتضمّن مقصده تحقيق مصلحة، وحكم آخر يتضمّن مقصده دفع مفسدة، وأنّ تلك المفسدة مساوية في قوتها للمصلحة أو رابية عليها، ففي هذه الحالة ينبغي على الفقيه أن يرجح الحكم الذي فيه درء المفسدة على الذي فيه تحقيق المصلحة، وهذا هو المقصود بالقاعدة الفقهية الذهبية التي صُبطت في عبارة "درء المصلحة مقدّم على جلب المصلحة". إنّ الخمر والميسر لو حكم فيهما بالإباحة لكان في ذلك الحكم مفسدة كبيرة تظال العقول والأجسام والأموال، ولكن مع ذلك سوف تحصل منهما منفعة ولكنها صغيرة متمثلة في بعض الربح المالي؛ ولذلك فقد عدل عن الحكم بالجواز إلى الحكم بالمنع فيها تقديماً لدرء للمفسدة الكبيرة على تحصيل المنفعة الصغيرة.

وكذلك الأمر فيما لو تعادلت مصلحة ومفسدة في قوة التأثير لحكمين يردان على ذات المعنى، فإنّه يقدم الحكم الذي تُدرأ به المفسدة على الذي تُجلب به المصلحة، وذلك كما إذا تراحم حكم المنع وحكم الإباحة على إقامة فرن يصنع خبزا فينفع به صاحبه كما ينتفع به أهل الحيّ، ولكنّ ذلك الفرن تتصاعد منه أدخنة تضرّ بأجواره من السكّان في صحتهم، وتنغصّ عليهم راحتهم، ففي هذه الحالة يترجّح المقصد الذي فيه درء المفسدة وهو المنع على الحكم الذي فيه جلب المصلحة المساوية لها أو المتقاربة معها وهو الإباحة.

ثالثاً - تغليب أقوى المصلحتين:

قد يتبيّن من الأحكام محلّ الاجتهاد أنّها لا تتحقّق بها إلاّ المنفعة إمّا على وجه التمهّض على رأي من يرى ذلك، أو على وجه الغلبة، ولكن يتبيّن بالنظر أنّ حكمين متزاحمين أحدهما المصلحة التي يتضمّنها مقصده أقوى من المصلحة التي يتضمّنها مقصد الحكم الآخر، وحينئذٍ فإنّه ينبغي تقديم المقصد الأقوى على ما دونه، فيرجّح الحكم الشرعي الذي تتحقّق به المصلحة الأعلى، وذلك ما أشار إليه ابن عاشور بقوله: "متى تعارضت المصلحتان رجحت المصلحة العظمى"²⁵.

24 راجع أمثلة كثيرة على هذا المعنى في: العز بن عبد السلام - قواعد الأحكام: ١ / ٨٤ وما بعدها.

25 ابن عاشور - مقاصد الشريعة: ٢٢٨.

إنّ تحصيل العلم مقصد شرعي، وتحصيل المال وتنميته هو أيضا مقصد شرعي، فإذا تردّد الحكم الشرعي بين وجوب أن يعلّم الأب أبناءه العلم، وبين أن يستعين بهم في أعماله لتحصيل المال، تعيّن على الفقيه أن يصير إلى الحكم بوجوب التعليم؛ وذلك لأنّ النفع الحاصل بالتعليم أقوى من النفع الحاصل بالعون على القيام بالأعمال، فتعلّم العلم فيه حفظ للعقل كما بيّنا سابقا، وهو مقصد ضروري، وتحصيل المال وإن كان يندرج ضمن حفظ المال فهو مقصد ضروري إلاّ أنّه أدنى درجة من حفظ العقل، وعلى هذا الأساس يتقدّم المقصد الضروري على المقصد الحاجي والتحسيني، ويتقدّم الحاجي على التحسيني، وذلك اعتبارا لكون المصلحة في الضروري هي الأقوى، ثمّ تتدرّج إلى الحاجي والتحسيني.

ج - تغليب درء أكبر المفسدتين:

قد يكون تحقيق المصلحة في نازلة ما من النوازل غير متمثّل في تحصيل منفعة أصلا، ولكنّه يتمثّل في دفع الفساد، وفي ذلك منفعة وإن يكن على وجه السلب، وقد يتزاحم على تحقيق هذه المصلحة حكمان شرعيان، يتضمّن مقصد أحدهما دفع ضرر كبير، ويتضمّن مقصد الثاني دفع ضرر أصغر منه، وفي هذه الحال يتوجّب على الفقيه أن يرجّح الحكم الشرعي الذي يتحقّق به المقصد المتضمّن لدفع أكبر المفسدتين.

إنّ في تسلّط السلطان على أفراد الأمة، وسياسته إياهم بالظلم، ومعاملتهم بالحيف مفسدة عظيمة، إذ في ذلك انتهاك للكرامة الإنسانية، وهدر للحريّة، وإخلالا بالعدل، ولكن إذا ما نشبت مقاومة لهذا التسلّط مع غلبة الظنّ بأنّها لا تنتهي إلى إنهائه لعدم توفّر الأسباب، فإنّ ذلك سيفضي إلى فتنة كبيرة قد تنتهي إلى دمار كبير، وسوف يفضي ذلك إلى فساد أقوى من الفساد الذي سبّبه استبداد السلطان؛ ولذلك فإنّ الفقيه حينما يوضع بين يديه في هذه الحالة خيار الحكم بمنع الخروج على السلطان، وخيار الحكم بوجوب ذلك أو جوازه، فإنّه ينبغي أن يستحضر مقصد الحكم بالمنع وهو اتقاء الفساد الذي تسبّبه الفتنة، ومقصد الحكم بالوجوب أو الجواز وهو اتقاء الفساد الذي يسبّبه الظلم والاستبداد، وأن يوازن بين المقصدين فيختار دفع أقوى المفسدتين، ويبيّن على ذلك الحكم بالمنع، كما كان قد رجّح من قبل الحكم المفضي إلى تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، والحكم المفضي إلى ترجيح أكبر المصلحتين، وكلّ ذلك اهتداء بالموازنة بين ما تتضمّنّه المقاصد من قوّة الأثر في الإفضاء إلى النفع أو الضرر.

د - الموازنة بحسب عموم الآثار:

إنّ الآثار التي تكون لمقاصد الشريعة في حياة الناس ليست على مقدار واحد في الحجم الذي تكون عليه من السعة والضيق من حيث عدد من تشملهم المصلحة، والزمن الذي تمتدّ فيه، بل إنّ بعضها أوسع أثرا من بعض، كما أنّ بعضها أقوى في ذلك الأثر من بعض كما بيّناه آنفا؛ وهذا التفاوت في سعة الأثر ينبغي أن يكون مقياسا توازن به تلك المقاصد في تقديم بعضها على بعض، وترتيب الأحكام عليها بالترجيح حسب ذلك الحجم.

والقاعدة الأساسية في هذه الموازنة بحسب حجم الآثار التي تتضمنها المقاصد الشرعية هي أنه أيما مقصد شرعي كان أثره في الحياة أوسع دائرة ينبغي أن يُقدّم على المقصد الذي يكون أثره أضيق، سواء كان ذلك الأثر متمثلاً في تحقيق مصلحة أو في درء مفسدة، فيُرجح إذن الحكم الشرعي الذي هو مقصد له على الحكم الذي مقصده ذلك الأثر الأضيق مجالاً. ويمكن أن نعبر على هذه السعة والضيق بالعموم والخصوص أو بالكليّة والجزئية، فالعموم هو الأوسع والخصوص هو الأضيق، وكذلك الكليّة والجزئية. وكلّ منهما قد يتحقّق بالنسبة لكثرة الأعداد التي يمتدّ إليها الأثر وقتها، وقد يتحقّق بالنسبة للزمن الذي يدوم في الأثر كثرة وقلة.

أولاً - الموازنة بحسب العموم الكمي:

قد يكون المقصد الشرعي شاملاً بآثاره مساحة تستغرق الأمة بأكملها، بحيث لا يكون فرد يتتمي إليها إلا تمتدّ إليه تلك الآثار، وذلك مثل مقصد حفظ الدين بالجهاد أو بالعلم الديني، أو مقصد وحدة الأمة ودوام الأخوة بين أفرادها. وقد يكون شاملاً بآثاره للجمع الأكبر من الأمة دون استغراق لجميعها، مثل مقصد حفظ النسل، أو مقصد التوثق في المعاملات، فهذه تتعلّق بالأكثر ولكن لا تشمل الكلّ. وقد يكون شاملاً بآثاره للجماعات الصغيرة من الناس أو لبعض الأفراد. فإذا ما عرض للفقهاء تردّد بين مقصدين يشمل أحدهما بآثاره قطاعاً أوسع من الناس، ويشمل الآخر قطاعاً أقلّ، فإنّ الميزان الذي يرجّح به الحكم الذي مقصده هذا على المقصد الذي مقصده ذاك هو اعتبار السعة والضيق في مساحة الأثر، فيرجّح ما كان أثره أشمل على ما كان أثره أضيق.

فإذا ما تردّد فقيه على سبيل المثال بين حكم شرعي يمنع احتكار الطعام، وبين حكم يبيحه، فإنّ عليه أن ينظر في مقصد كلّ منهما، ليجد أن مقصد المنع هو دفع مفسدة الحرج والشدة في اقتناء الطعام على جمّ غفير من الناس المحتاجين إليه، وأنّ مقصد الإباحة هو حصول المنفعة للتجار، وتشجيع الضرب في الأرض بالتجارة، وحينئذٍ فإنّه سينتهي عند الموازنة بين المقصدين أنّ الأوّل يشمل بآثاره قطاعاً أوسع من أفراد المجتمع من الثاني، فيرجح عنده إذن الحكم بمنع الاحتكار على الحكم بإباحته بناء على هذه الموازنة.

وإذا ما تردّد فقيه آخر على سبيل المثال أيضاً بين حكم شرعي يمنع قطع أشجار الغابة من أجل صناعة الخشب، وبين حكم يبيحه، وكان المقصد الشرعي للحكم الأوّل هو الحفاظ على البيئة التي لو أُزيلت منها الغابات لكان لذلك أثر بالغ في اضطراب التوازن البيئي، من مثل نقص فادح في الأمطار التي تجلبها الغابات، وانقراض للحوانات التي تسكنها، والمقصد الشرعي للحكم الثاني هو تيسير حياة الناس الذين يحتاجون إلى الأخشاب في مرافق حياتهم، فإنّ على هذا الفقيه أن يرجّح حكم المنع على حكم الإباحة لأنّ أثره المتمثّل في اضطراب التوازن البيئي سوف يشمل بالضرر المجتمع كلّّه، بل قد يتعدّى ذلك إلى الضرر بالمجتمع الإنساني بأكمله، بينما أثر الحكم بالإباحة لا يشمل إلاّ بعضاً من المجتمع ضاقت الدائرة فيه أو اتّسعت.

وعلى هذا المعنى يتخرّج أنّ كلّ مقصد شرعي يكون متعلّقاً بعموم المجتمع وكافة الأمة فإنّه يكون مقدّماً على كلّ مقصد شرعي يتعلّق بأفراد من الناس، أو بفئة قليلة منهم، فتقدّم إذن الأحكام التي مقصدها أعمّ على التي مقصدها أخصّ؛ ولذلك فقد جاء في الشريعة أنّ العقوبات على الجرائم التي تمتدّ بآثارها إلى مجموع الأمة كانت عقوبات شديدة، ومنها عقوبات الحدود والقصاص؛ وذلك لما لها من أثر يهدّد الكيان الاجتماعي بأكمله على الرغم ممّا يوهّم ظاهر بعضها بآثارها جرائم فردية، وهو ما نبّه إليه القرآن الكريم تبديدا لهذا الوهم في قوله تعالى: "من قتل نفسا بغير نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحيها فكأنما أحيانا جميعا" (المائدة/ ٣٢)، في حين أنّ الجرائم ذات الأثر المحدود في مساحته كانت عقوباتها أخفّ، وقد تركت في أكثر الأحيان للتقديرات التعزيرية.

وعلى هذا المعنى جاء في الشريعة الحكم بالحجر على السفهية في ماله، فهذا الحكم بالحجر رُجِحَ على الحكم بأن تُترك الحرية للسفيهية يتصرّف في ماله كما يشاء؛ وذلك لأنّ مقصد حكم الحجر هو حفظ المال الذي وإن كان مالا للسفيه إلا أنّ آثاره مصلحةٌ بتوفيره ومفسدةٌ بإتلافه تتعدى المحجور عليه إلى كافة أفراد المجتمع، وهو ما أشار إليه قوله تعالى ناسبا مال السفهية إلى جماعة المسلمين: "ولا تؤثّروا السفهياء أموالكم" (النساء/٥)، ومقصد حكم منع الحجر هو كفالة الحرية في التصرف المالي، وتلك مصلحة عامة تشمل المجتمع، وهذه مصلحة خاصة لا تشمل إلا صاحب المال.

ثانيا - الموازنة بحسب العموم الزمني:

قد تتوارد على ذات الموضوع أحكام شرعية تختلف مقاصدها من جهة آثارها في حياة الناس في المدى الزمني الذي تدوم فيه تلك الآثار، فربّ مقصد شرعي يكون أثره في معالجة الحادثة التي وضع لها يدوم زمنا طويلا سواء بتحقيق مصلحة أو برفع مفسدة، وربّ مقصد آخر يدوم أثره في ذات الحدث زمنا أقصر من ذلك بكثير أو بقليل، وفي هذه الحال فإنّ الفقيه يكون مدعوّا إلى الموازنة بين المقصدين من حيث هذا العموم الزمني، فينتهي إلى ترجيح الحكم الشرعي الذي يكون أثر مقصده أعمّ زمنا في دوام المصلحة على الأخصّ من ذلك، وأعمّ زمنا في الحيلولة دون المفسدة على الأقصر منه.

وعلى سبيل المثال فإنّ الحكم الشرعي بوجود بناء عقد الزواج على استمرار الزوجية ودوامها إذا ما تراحم مع الحكم بجواز بنائه على الأجل المحدّد، فإنّ الفقيه ينبغي أن يرجّح الحكم الأوّل على الثاني؛ وذلك لأنّ مقصده دوام السكن بين الزوجين بجميع عناصره النفسية والجسمية، في حين إنّ مقصد الثاني هو تلبية مطلب الغريزة لظرف محدّد قد يتحقّق معه السكن وقد لا يتحقّق، فآثار المقصد الأوّل في تحقيق المصلحة أدوم زمنا من آثار المقصد الأوّل، فوجب ترجيح الحكم الذي مقصده أعمّ بالمقياس الزمني.

وعلى سبيل المثال أيضا لو توارد على الفقيه حكمان شرعيان متزاحمان، أحدهما يمنع إبادة نوع من أنواع الحيوانات البرية، والثاني يميز ذلك بل يوجبه، وكان المقصد الشرعي من الأول الحفاظ على دور يقوم به ذلك النوع في البيئة من قيامه بمقاومة حيوان آخر ضارّ بالإنسان أو بما يزرعه الإنسان، إذ ما من نوع من أنواع الحيوان إلا له دور في توازن الطبيعة، والمقصد الشرعي من الثاني هو حفظ الحيوانات الأهلية التي يغير عليها ذلك الحيوان المراد إبادته في بعض سنوات القحط، فإنّ الفقيه ينبغي أن يرجح حكم المنع لأنّ مقصده يدرأ مفسدة الخلل في مكونات البيئة زمتنا أطول من الزمن الذي يدرأ فيه المقصد الثاني مفسدة تلف بعض الحيوانات الأهلية، فذلك الخلل يكون دائما لو حصل ولا يمكن تلافيه، وهذا التلف لو حدث فإنه لا يحدث إلا في سنوات دون غيرها ويمكن تلافيه بالاحتياط والحذر.

إنّ هذه القواعد في تحديد أولويات المقاصد بالموازنة بينها من تلك الجهات المختلفة لمن شأنها أن تعين الفقيه على أن يقدم من المقاصد ما حقّه أن يقدم، وأن يؤخّر ما حقّه أن يؤخّر، وذلك بحسب ما تقتضيه المصلحة تحقّقا، وما تقتضيه المفسدة درء، فتكون مقاصد الشريعة إذن بين يديه وهو يمارس النظر الفقهي عنصرا حيا في ذلك النظر، يفعل فيه بالترشيد والتسديد ليكون نظرا محقّقا للمصالح التي من أجلها وضع الشرع، ولا تبقى تلك المقاصد كما مهملا في الذهن، غير موجه للنظر الفقهي ولا فاعلا فيه، وهذه بعض معاني ما قصدناه بتفعيل مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: التحقيق في مآلات المقاصد:

تمهيد:

مقاصد الشريعة هي تلك المصالح التي تتحقّق في حياة الناس عند تطبيق الأحكام الشرعية فيها، وهي أحكام شرعت من أجل تحقيق تلك المقاصد. وقد تقدّم لنا أنّ المقاصد يتمّ تحديدها وضبطها وترتيبها بحسب ما يتبيّن للفقيه من أنّها تتضمن مصالح أو تدرأ مفسدات لما يعمل الناس بالأحكام التي وضعت من أجلها، استفادة في ذلك من مدلولات النصوص أو من مقتضيات العقول، وعلى أساس ما يتبيّن من تلك المقاصد يقينا أو ظلّنا تقرّر الأحكام المفضية إليها.

لكنّ الحكم الشرعي إذا ما قرّر على أساس أنّه سيحقّق مقصدا ما من المقاصد كما يقتضي ذلك إرشاد النصّ أو اجتهاد العقل، فإنّ ذلك لا يفضي بالضرورة إلى أنّ ذلك المقصد الشرعي الذي بني عليه الحكم سوف يتحقّق في واقع الحياة عند الامتثال للحكم الذي قرّر من أجله؛ وذلك لأنّ واقع الحياة هو واقع يتّصف بالتعقيد ولا يخضع على وجه الاطراد للمنطق النظري الذي على أساسه بُني الحكم ليفضي إلى مقصده، فقد تطرأ في ذلك الواقع ظروف وملازمات تحول دون أن يفضي الحكم إلى تحقيق مقصده، فينتهي الأمر إذن إلى أنّ ما وقع تحديده نظريا من مقصد شرعي وبُني

عليه حكم من أجل تحقيقه في الواقع قد لا يكون له في ذلك الواقع تحقق بسبب تلك الظروف والملاسات، وذلك أمر كثير الحصول وإن لم يكن هو الأغلب في إفشاء الأحكام إلى تحقيق مقاصدها.

وبناء على ذلك فإنّ تحديد المقاصد الشرعية والموازنة بينها من أجل بناء الأحكام عليها لا ينبغي أن يتم فقط على أساس تلك الرابطة النظرية بين الحكم ومقصده كما قضت به النصوص أو حكمت به العقول، وإنما ينبغي على الفقيه أيضاً وهو يعالج النوازل بتحديد المقاصد التي تعالجها وترتيب الأحكام على ذلك أن يستكشف المآل الذي سيؤول إليه الحكم الشرعي الذي قرره باغياً به تحقيق مقصده، وذلك من حيث ما إذا كان ذلك الحكم سيفضي إلى مقصده فعلاً أو ستعوقه بعض العوائق فلا يكون لمقصده تحقق فعلي.

وإذا ما تبين بالنظر أنّ المقصد سيتحقق في الواقع مضى الفقيه في تحديده للمقصد وفي ترتيب الحكم عليه، وإذا تبين له أنّ المقصد الذي حدده سوف لا يكون له تحقق واقعي فعليه أن يراجع أمره، فيحدّد مقصداً جديداً ويرتب عليه حكماً آخر غير الحكم الذي كان قد قرره؛ وذلك لأنّه لو تبادى في اجتهاده الأوّل فإنّ الحكم الذي قرره لتحقيق مصلحة قد يؤول إلى تحقيق مفسدة، وهو ما يقع منه شيء كثير عند المجريين للأحكام على ظواهرها دون استكشاف مقاصدها من حيث الوقوع وعدمه.

وفي توضيح ذلك نقول إنك لو مررت بلصّ يسرق مالا في حرز فإنّ الحكم الشرعي الذي عليك أن تمتثل له هو منع هذا اللصّ من السرقة بناء على مقصد حفظ المال، أو مقصد التصدي للمنكر، ولكن إذا علمت أنّ هذا اللصّ هو من نوع المجرمين الخطرين وهو مسلّح بسلاح قاتل، وأنتك لو تصدّيت له بالمنع فإنّه سوف يصول عليك بالقتل، فإنّ هذا العلم بملاسات الواقعة يتبيّن لك به أنّ المقصد الذي بنيت عليه حكم التصدي للسارق سوف لن يتحقّق، وإنما الذي سيتحقّق هو تعريض النفس لخطر الموت، وبناء على ذلك فإنك سترجّح مقصداً آخر هو حفظ النفس وتبني عليه الحكم بالامتناع عن التصدي للسارق بالمنع، فالتحقيق في المآل الذي يؤول إليه المقصد في الواقع انتهى بك إلى ترجيح مقصد آخر عليه، وبناء حكم آخر على هذا المقصد الجديد.

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى أنّ هذا الضرب من تفعيل المقاصد "هو مجال للمجتهد صعب المورد إلاّ أنّه عذب مذاق محمود الغبّ جار على مقاصد الشريعة"²⁶، وقال بي بيانه وبيان خطورته: "إنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل [فقد يكون ذلك الفعل] مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه ... فإذا أُطلق القول في الأوّل بالمشروعية فربّما أدى استجلاب المصلحة إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها،

فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية²⁷. ولكنّ هذا النظر الاجتهادي للتحقيق في مآلات المقاصد إلى التحقّق الفعلي أو عدمه هو نظر دقيق، والقواعد الضابطة فيه عزيزة في دراسات الأصوليين والمقاصديين؛ ولذلك وصفه الشاطبي بأنّه صعب المورد. ولعلّ الناظر في هذا الشأن قد يتوصّل إلى مبتغاه أو إلى بعض مبتغاه من خلال مسلكين متتالين. أوّلها علم نظري بالمؤثرات التي تؤول بالمقاصد المبتغاة من أحكامها إلى غير مآلاتها الطبيعية، وثانيها علم بالمسالك التي يسلكها الناظر للكشف عن مآلات المقاصد.

١- العلم بالمؤثرات في أيلولة المقاصد:

إذا تبين أنّ أحكام الشريعة لئن كانت تؤول إلى تحقيق مقاصدها في الأغلب، إلّا أنّها قد تتخلّف في ذلك فلا يتحقّق المقصد المطلوب منها، فحقّق على الناظر المجتهد بقاعدة اعتبار المآل أن يكون له إلمام بالأسباب التي تجعل المقاصد قد تتخلّف عند تطبيق أحكامها، والمؤثرات التي تؤثر عليها في ذلك، فما هي تلك الأسباب وتلك المؤثرات؟

أشرنا سابقا إلى أنّ الواقع الذي يجري فيه تطبيق الحكم الشرعي من أجل تحقيق مقصده قد تطرأ عليه ظروف وملابسات تحول دون تحقّق ذلك المقصد المراد. وتمثّل تلك الظروف والملابسات غالبا في خصوصية يختصّ بها الوضع الذي يجري فيه تطبيق الحكم الشرعي متمثلة في طبيعة من يتعلّق بهم هذا التطبيق من الأشخاص، أو في الظرف الزمني الذي يجري فيه، أو في الوضع الاجتماعي الذي هو مسرح وقوعه، فهذه الخصوصية تجعل الواقع الذي يطبّق فيه الحكم الشرعي فلا يتأدّى إلى مقصده حالة مخالفة للحالات التي هي من جنسه، والتي شرع لمعالجتها الحكم الشرعي مفترضا افتراضا منطقيا أنّه سيكون لها علاجا تتحقّق به المصلحة ولكنّ هذه الخصوصية حالت دون ذلك. ولعلّ من أظهر العناصر الأساسية في هذه الخصوصية كعوامل مؤثرة في أيلولة المقاصد إلى غير ما ابتغته الأحكام من التحقّق العناصر التالية:

أ- الخصوصية الذاتية:

قد يكتسب فعل ما من الأفعال، أو يكتسب فاعله لسبب أو لآخر من الأسباب ذاتية يخرج بها عن مماثلة النوع الذي ينتمي إليه، وتكون تلك الصفات منافرة في طبيعتها لطبيعة المقصد الشرعي الذي من المفروض نظريا أن يتحقّق من ذلك الفعل أو في ذلك الفاعل عندما يجرى عليه الحكم الموضوع له؛ ولذلك فإنّه عند تطبيق الحكم الشرعي عليه ابتغاء تحقيق مقصده فيه تكون تلك الصفات المكتسبة المنافرة في طبيعتها لطبيعة ذلك المقصد حائلا دون تلك الأيلولة المبتغاة.

ومن أمثلة ذلك في الأشخاص الفاعلة أن يكتسب شخص ما أو مجموعة من الأشخاص صفات من غلظة النفس، ومن تمكّن الباطل فيها، ما يجعلها إذا ما وُجّه إليها نصحّ بأمر بمعروف أو نهي عن منكر تعاند ذلك النصح بعكس

27 نفس المصدر والصفحة.

مقتضاه من الانتصاح شأن النفوس المرسله على فطرتها السويّة، فإذا هي تأتي من المنكر جرّاء ذلك النصح بما هو أفضح من المنكر المنصوح بالانتهاه عنه، وإذن فإنّ المقصد المبتغى من حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المشمولة به تلك النفوس وهو حصول المصلحة بإتيان المعروف والانكفاف عن إتيان المنكر لا يكون له تحقّق في هذا النمط من الأفراد الفاعلة بسبب تلك الصفات الذاتية التي اكتسبتها فعمّلت أيلولة المقصد إلى التحقّق، وهذه الخاصية الذاتية الصارفة عن تحقيق مقصد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي التي كانت ملحظاً ذكياً للإمام ابن تيمية حينما مرّ بقوم من التتار يشربون الخمر، فنهاهم صاحبه الذي كان معه عن هذا المنكر، فأنكر عليه ذلك قائلاً: "إنّما حرّم الله الخمر لأنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدّهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال، فدعهم"²⁸.

ومن أمثله في الأفعال ما قد يخالط فعل الزواج من نيّة التوقيت إلى أجل محدّد سواء لتحقيق متعة، أو لتحليل زوجة مطلّقة ثلاثاً، فصفة التوقيت التي يكتسبها هذا الفعل في عنصر النيّة منه تجعل الحكم الشرعي المبتغى من الزواج في عموم أفراد غير متحقّق فيه، إذ طبيعة صفة التوقيت معاندة في طبيعتها لمقصد الإنجاب والسكينة والتعاون؛ ولذلك يُصرف عنه حكم الجواز أو الطلب، ويُستعاض عنها بحكم المنع، اعتباراً لهذه الأيلولة التي آل فيها المقصد الشرعي إلى عدم التحقّق بسبب هذه الخصوصية الذاتية.

ب - الخصوصية الظرفية:

قد تكتسب بعض الأفعال خصائص إضافية من تلقاء الظرف الذي يكون مسرحاً لحدوثها، سواء كان ظرفاً زمانياً، أو مكانياً، أو زمانياً ومكانياً معاً، وتكون تلك الخصائص المضافة إلى الفعل في أصل طبيعته عاتقة دون تحقيق المقصد الذي يبتغيه منه الحكم المشرّع لعموم نوعه، فتعتبر تلك الخصوصية الظرفية إذن هي المؤثر على أيلولة الحكم الشرعي إلى منتهى لا يتحقّق فيه المقصد منه.

ومن أمثلة ذلك أنّ الأفعال التي تستحقّ أن تُطبّق عليها أحكام الحدود إذا ما وقعت في زمن تدور فيه الحرب مع العدو، أو وقعت في مكان هو بلاد العدو، فإنّها تكتسب بهذه الظرفية الزمانية والمكانية خاصية تجعل من حكم إقامة الحدّ حكماً غير مؤدّ إلى مقصده من تطبيقه عليها، بل قد يؤدّي إلى عكس ذلك المقصد؛ فبدلاً من أن يؤدّي تطبيق الحدّ على مقترف الأفعال المستحقّة له إلى ردع الفاعل عن مقارفتها مجدّداً، فإنّه قد يؤدّي إلى إغرائه بإفشاء الأسرار إلى الأعداء أو إلى اللّحاق بهم انتقاماً لما فعل به، وتكديلاً بمقيمي الحدّ عليه، وهو ما يؤدّي إلى مفسدة أعظم من مفسدة ترك إقامة الحدّ²⁹.

ج - الخصوصية العرفية:

28 ابن القيم - إعلام الموقعين: ١٣/٣

29 راجع في هذه المسألة نفس المصدر: ١٣/٣، وراجع فيه أيضاً أمثلة أخرى كثيرة في هذا الشأن.

تتخذ بعض الجماعات أعرافا وعادات تتواضع عليها وتحكمها في بعض شؤون حياتها، وقد تكتسب بعض أفعالهم بتلك الأعراف خصوصية لا تكون لها في أصلها العام، وتلك الخصوصية العرفية التي تكتسبها بعض الأفعال قد تجعلها حينها يُطبَّق عليها الحكم الشرعي المتعلق بها غير آيلة إلى تحقيق المقصد الذي يتغيه ذلك الحكم، فتكون أيلولتها إلى هذا المأل إذن بسبب من تأثير الخصوصية العرفية.

ومن أمثلة ذلك أنّ بعض المجتمعات جعلت من عاداتها تفشي المصافحة بين الرجال والنساء، وعُدَّ عندها الامتناع عن ذلك من علامات التحقير والاستنفاص والسخرية التي تقابل بالنكير الشديد والجفوة البالغة، فإذا ما جاء الداعية المرشد لهؤلاء القوم يطبّق عليهم في فعل هذه المصافحة الحكم الشرعي بالمنع من أوّل أمره دون عهد منهم بمبتغاه، باءت دعوته بفشل ذريع، إذ يُستنكر عليه ذلك استنكارا، وتقابل دعوته وإرشاداته بالرفض، ولذلك قد يكون من اجتهاده الموقّف اعتبار هذه الأيلولة للمقصد المبتغى إلى التخلّف، فيترخّص بالجواز إلى حين تحويل القوم بالدعوة والإرشاد عن هذه العادة، لا سيما أنّ هناك احتمالا بأنّ النهي النبوي في هذا الشأن هو نهي على سبيل المنع التنزيهي وليس على سبيل المنع التحريمي.

د- الخصوصية الواقعية:

أحكام الشريعة جاءت توجّه أفعال العباد بالإباحة والمنع والطلب حتى تحصل في الواقع بحسب ذلك، فهي متّجهة إليها بالتكليف قبل وقوعها، ومقاصدها المبتغاة منها إنّما حدّدت على ذلك الاعتبار، فإذا ما وقع الفعل الذي حكمه الطلب تحقّقت المصلحة من وقوعه، وإذا ما لم يقع الذي حكمه المنع تحقّقت المصلحة من عدم وقوعه؛ ولكن بعض الأفعال حينها يأخذ طريقه إلى الوقوع جاريا على غير ما شرّع له من الحكم فإنّه قد يكتسب بوقوعه على ذلك النحو خصوصية واقعية تجعل تطبيق حكمه عليه بالمنع مثلا إن كان حكمه المنع يؤول به إلى خلاف مقصد ذلك الحكم منه، وتكون إذن تلك الخصوصية الواقعية مؤثّرة على أيلولة الحكم الشرعي إلى تحقيق مبتغاه.

ومن أمثلة ذلك ما كان من تصرّف نبوي مع ذلك الأعرابي الذي تبوّل في المسجد فهم أصحابه بإخراجه، فقد منعهم الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك من ذلك وقال لهم: " لا تُزرموه"³⁰، فهذا الفعل المتمثل في التبوّل في المسجد اكتسب بسبب الوقوع خصوصية صار بها لو طبّق عليه حكم المنع في حال وقوعه آيلا إلى عكس مقصده الذي هو الحفاظ على نظافة المكان، إذ تطبيق المنع في حال الوقوع يفضي إلى المزيد من النجاسة بالانتشار، إضافة إلى ما يحصل من الأذى البدني بذلك المنع، وهذا التصرف النبوي إنّما كان مبنيا على ما كان من تأثير لخصوصية الوقوع على أيلولة

30 أخرجه البخاري - كتاب الأدب / باب الرفق في الأمر كلّ.

الفاعل. ولعل القاعدة الفقهية القائلة بأنه يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء مبنية على اعتبار المآل بتأثير خصوصية الوقوع هذه، وكذلك القاعدة التي تصحّح بها بعض التصرفات في حال وقوعها مع حرمة الإقدام عليها ابتداءً. وقد كان الفقهاء والأصوليون والمجتهدون يقدرون هذه الأسباب المؤثرة في أيلولة الأفعال، ويتخذون منها قواعد في التأصيل والاجتهاد، فقد عقد ابن القيم في كتابه الإعلام فصلاً بين فيه "تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد"³¹ ومما قرره الشاطبي مندرجاً في ذات السياق أنه ينبغي على المجتهد: "النظر فيما يصلح بكلّ مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحداً فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أنّ ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف"³². وإتياً أخذت مآلات المقاصد في هذه البيانات والأقوال من قبل هؤلاء المجتهدين بالاعتبار بناء على العلم بالمؤثرات التي تؤثر في الأيلولة فتخرج بها من سياقها في إنتاج الحكم لمقصده إلى سياق آخر يكون فيه غير منتج لذلك المقصد، وذلك بواحد من الأسباب التي ذكرناها أو غيرها، وهو علم مطلوب للمجتهد مندرج ضمن ما سمّيناه بتفعيل المقاصد.

٢ - مسالك الكشف عن مآلات المقاصد:

لا يكفي في الاجتهاد الذي يأخذ بعين الاعتبار مآل المقاصد أن يعلم المجتهد مقاصد الأحكام تعييناً، وأن يعلم المؤثرات على الأيلولة بحسب ما هي عليه بصفة نظرية، فتلك كلّها إتياً هي مقدمات لعلم آخر ضروري هو المعقد في التحقيق في المآلات، وهو العلم بالقواعد والمسالك التي بها تُقدّر المآلات، فيعلم من خلالها مسبقاً على وجه اليقين أو الظنّ الغالب أنّ هذا الحكم الشرعي إذا ما طبّق على هذا الفعل المعين آله إلى أيلولة لا يتحقّق بها مقصده، ليكون ذلك العلم هو الأساس الأصلي في العدول بالحكم الأصلي إلى حكم آخر يتحقّق به المقصد المبتغى، ويكون تبعاً لذلك هو الأساس الأصلي في الاجتهاد باعتبار المآل. فما هي المسالك التي يمكن أن يستكشف بها المجتهد مآلات الأفعال قبل وقوعها ليبيّن عليها اجتهاده باعتبار المآل؟

لم نقف بحسب علمنا على مبحث متخصص في هذا الأمر لا في الدراسات القديمة ولا في الحديثة، وإتياً هي ملاحظات وإشارات ولمحات ماثورة في مؤلفات الأصوليين والمقاصديين منهم على وجه الخصوص، وقد أورد الشاطبي هذه القضية قضية العلم المسبق بمآل الحكم من تحقيق مقصده أو عدمه في هيئة إشكال طرحه للحوار

31 ابن القيم - إعلام الموقعين: ١١/٣.

32 الشاطبي - الموافقات: ٢٥/٥، وراجع أيضاً في نفس المكان شواهد كثيرة من الحديث النبوي على هذه القاعدة.

بين القول بإجراء الأحكام على الأفعال المتعلقة بها أو عدم إجرائها في حال العلم أو الظن بأنها لا تفضي إلى تحقيق مقاصدها منها، ولم يأت في ذلك بجواب فيما يمكن أن يُعلم به مسبقاً أيلولة الحكم إلى مقصده من عدم ذلك. ومما قاله الشاطبي في تحديد هذه المشكلة: "وأما إن كان امتناع وقوع حكم الأسباب وهي المسببات [أي الأيلولة إلى تحقيق المقصد الشرعي] لأمر خارجي مع قبول المحل من حيث نفسه، فهل يؤثر ذلك الأمر الخارجي في شرعية السبب، أم يجري السبب على أصل مشروعيته؟ هذا محتمل، والخلاف فيه سائغ"³³، ومما أورده من استشكالات في هذا الشأن قوله: "إن اعتبار وجود الحكمة [أي حصول المقصد] في محلِّ عيننا لا ينضب؛ لأن تلك الحكمة لا توجد إلاّ ثانياً عن وقوع السبب [أي عن تطبيق الحكم]، فنحن قبل وقوع السبب جاهلون بوقوعها أو عدم وقوعها، وإذ لم نعلم وقوع الحكمة فلا يصحّ توقّف مشروعية السبب على وجود الحكمة"³⁴.

وإنه لمن الحقّ على المجتهد أن يتبيّن ببعض القواعد والمسالك حصول المقصد من إجراء الحكم الشرعي على الأفعال العينية المتعلّقة بأجناسها أو عدم حصوله ليني على العلم بتلك الأيلولة إجراء عليها أو صرفه عنها، وذلك فقه دقيق في هذا الاجتهاد نحسب أنه لم يأخذ حظّه من الدرس، فماذا يمكن أن يضبط من المسالك المؤدّية إلى ذلك الغرض؟ ربّما يفيد جمع ملاحظات وإشارات متناثرة في هذا الشأن لنعرض منها المسالك والقواعد التالية:

أ- مسلك الاستقراء الواقعي:

لعلّ هذا المسلك هو من أبين المسالك في استكشاف مآلات الأفعال قبل وقوعها، فحينما يطبّق حكم ما من أحكام الشريعة على أفعال عديدة في زمن معيّن أو في فاعلين معيّنين، ويتبيّن بنتائج الواقع أنّ ذلك التطبيق لم يتحقّق به المقصد المتبغى منه، فإنّ ذلك يكون دليلاً على أنّ تطبيق الحكم على أمثال الحالات التي طبّق فيها سوف يؤوّل إلى نفس المآل من عدم تحقيق المقصد، ويكون بذلك استقراء المآلات كما تحقّقت في الواقع منهجاً يُعلم منه أحوالها قبل وقوعها.

ومثال ذلك ما بنى عليه ابن تيمية وابن القيم فتوى اعتبار الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد طلقة واحدة؛ فقد رأيا باستقراءهما لوقائع زمنهما أنّ إمضاء الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد طلاقاً باتاً كما أفتى به عمر رضي الله عنه ومضى عليه الناس بعده قد أفضى إلى فشو التحليل لما غدا عليه الناس من رقّة في الدين، وهي مفسدة أكبر من مفسدة التهاون

33 الشاطبي - الموافقات: 391.

34 نفس المصدر: 391-392.

بالطلاق والاستهتار به تلك التي بنى عليها عمر رضي الله عنه فتواه، فعلم من هذا الاستقراء الواقعي أنّ الحكم بيبّ الطلاق بلفظ الثلاث سيكون مآله نفس المآل، وهو عدم تحقّق مقصد رفع مفسدة الاستهتار بالطلاق³⁵. وفي عصرنا هذا أصبح استقراء الوقائع علماً قائماً بذاته، يقوم على قوانين وقواعد دقيقة منضبطة في الإحصاء والتصنيف والاستنتاج، وأصبحت تُبنى على نتائجه الخطط والبرامج والمشاريع، استدلالاً بما هو كائن على رسم ما ينبغي أن يكون لتفادي مفاصد وتحريّ مصالح، وهو ما ينبغي على الفقيه المجتهد أن يستعمله مسلماً في التعرف على مآلات المقاصد كما يجري بها الواقع، حتى إذا ما علم بيقين أو بظنّ غالب أنّ تلك المآلات هي التي ستقع مستقبلاً، بنى أحكامه وفتاواه على اعتبارها بحيث يتحقّق المقصد الشرعيّ منها، فهذا مسلّم يتوفّر عليه فقهاء اليوم بأوضح وأقوم ما كان بين يدي السابقين

ب - مسلك الاستبصار المستقبلي:

أصبح اليوم استشراق المستقبل علماً قائم الذات، تقنّن له القوانين وتقعّد له القواعد، ومن خلال تلك القوانين والقواعد تُستطلع الآراء، وتُستبان عرائم الأفعال، وتُحلّل مكونات النفوس الفردية والجماعية، وتُجمع المؤشرات من جاري الأحداث والوقائع، ثم يُبنى من كلّ ذلك بطرق علمية تصوّر لأيلولة الأوضاع في شتى مجالات الحياة. إنّ هذا العلم لئن كانت نتائجه غير قطعية، إلاّ أنّه كثيراً ما ينتهي إلى تلك النتائج بالظنّ الغالب؛ ولذلك فإنّه تُبنى عليه اليوم المخططات المستقبلية في الاقتصاد والسياسة والاجتماع، فيمكن إذن استشاره مسلماً في معرفة مآلات الأفعال، تحريماً لما هو من قواعد ينتج نتائجه بالظنّ الغالب، لتكون تلك المآلات معتبرة في تطبيق الأحكام الشرعية المفضية إلى مقاصدها.

ونحسب أنّ هذا المسلك كان من حيث الأصل مستخدماً من قبل المجتهدين، فعمر بن عبد العزيز على سبيل المثال لما تولى الملك أجلّ تطبيق بعض أحكام الشريعة، فلما استعجله ابنه في ذلك، أجابه بقوله: "أخاف أن أحلّ الحقّ على الناس جملة، فيدفعوه جملة، ويكون من ذا فتنة"³⁶، فما ذلك الاجتهاد من عمر إلاّ لاستقراءه مستقبل أيلولة تطبيق أحكام الشرع جملة على الناس، استدلالاً بمؤشّرات من أحوالهم النفسية والاجتماعية والإيمانية، فلما أصبح اليوم هذا الاستكشاف المستقبلي علماً، فما أحرى الفقهاء أن يستخدموه مسلماً في العلم بمآلات الأفعال.

ج - مسلك الاسترشاد بالعادة الطبيعية:

35 راجع هذه المسألة في: ابن القيم - إعلام الموقعين: 3/31 وما بعدها.

36 الشاطبي - الموافقات: 2/148.

كما بني الكون كلّهُ على ترابطٍ عليّ بين ظواهره ومكوّناته، بحيث يُستدلّ ببعضها على وقوع بعض، فإنّ الإنسان في مكوّناته وتصرفاته الفردية والاجتماعية بُني أيضاً على قانونٍ طبيعيٍ تترابط فيه المقدمات والنتائج ترابطاً سببياً، وقد كشف علم النفس الفردي والاجتماعي وعلم الاجتماع على الكثير من تلك القوانين الطبيعية، بما أفسح المجال لأن يُعلم الكثير من التصرفات المستقبلية للإنسان بناءً على العلم بمقدماتها السببية المفضية إليها. إنّ هذه العادات الطبيعية في الكيان الإنساني الفردي والاجتماعي يمكن أن تُستخدم أسلوباً في الكشف عن مآلات الأفعال إلى مقاصدها، فيُستدلّ وفق هذه العادات بمقدماتٍ حاصلة على نتائجها سوف تحصل بمقتضى الترابط الطبيعي بين المقدمات والنتائج، ويبني المجتهد على ذلك العلم المسبق بمآلات المقاصد التي بنى عليها الأحكام فيرجح لها من تلك الأحكام ما يغلب على ظنّه أنّها تحقّق مقاصدها، ويتفادى تلك الأحكام التي يغلب على ظنّه أنّ مقاصدها سوف لا يكون لها تحقّق لسبب من الأسباب التي ذكرناها آنفاً.

ونحسب أنّ هذا المسلك في الكشف عن المآلات قد استعمله المجتهدون قديماً من حيث أصله العامّ، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه أوقف العمل بتطبيق حدّ السرقة في عام المجاعة، وربّما كان ممّا حمله على ذلك استكشافه للمآل الذي سيؤول إليه إمضاء هذا الحكم، وهو مآل لا يتحقّق فيه مقصده، إذ المقصد منه هو الارتداد لاستتباب الأمن بين الناس، ولكن هذا الارتداد لا يحصل في النفوس إذا ما مسّها حرّ الجوع، إذ الجوع بمقتضى العادة الطبيعية في الإنسان عامل غلاب يطغى على نازعة النفس اللّوامة إلى الارتداد بالعقوبة، فهذا القانون الطبيعي في النفس البشرية لعلّه كان من المسالك التي استكشف بها عمر بن الخطاب مآل المقصد من حدّ العقوبة عام المجاعة، فرأى أنّ ذلك المقصد سوف لن يتحقّق، وأوقف تطبيق الحدّ. وبين يدي المجتهدين اليوم من القواعد والقوانين في طبائع الإنسان مادّة ثريّة ما أحراهم بأن يستثمروها في الكشف عن مآلات الأفعال لإجراء الأحكام المناسبة المحقّقة للمصالح.

د - مسلك الاسترشاد بالعادة العرفية:

قد تكتسب المجتمعات في التعامل بين أفرادها عادات وأعرافاً وتقاليد يتواضع عليها الناس، وتصبح بينهم كالقواعد والقوانين التي تجري عليها التصرفات، وتُحاكم إليها المواقف. وهذه العادات العرفية قد تكون في بعض الأحيان سبباً في أيلولة بعض الأحكام الشرعية عند تطبيقها إلى مآل لا يتحقّق به مقصدها، في حين أنّ ذلك المقصد يتحقّق في حال من ليس من عاداتهم تلك العادة.

وبناءً على ذلك فإنّه يمكن للفقهاء المجتهد أن يستخدموا علمهم بالعادات والأعراف ليستبين منها بعض مآلات ما يحكم به من أحكام الشرع، فإذا تبين له أنّ عادة ما من عادات القوم ربّما أدّت بيقين أو بظنّ غالب إلى أيلولة

حكم من الأحكام أيلولة لا يتحقق بها مقصده، اتخذ من ذلك الانكشاف للمال بمسلك العادة العرفية طريقا للحكم بحكم آخر يؤول إلى تحقيق المصلحة.

ولعل من أصول هذا المسلك في استكشاف المال ما جاء في قوله تعالى: "ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم" (الأنعام/١٠٨)، فمن الأعراف المتفشية في المجتمعات أن من يسب له من هو أثير عنده من إله معبود أو أب أو أم فإنه يرد على الساب بأن يسب له نظير ذلك الأثير، فلعل هذه العادة كانت متفشية عند أهل الجاهلية، كما قد توحى به بعض الروايات في سبب نزول هذه الآية من أن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: لئن لم تنته عن سب آهتنا وشمتهما لنهجون إلهك³⁷، فنهى الله تعالى سب أوثان الجاهلية لما يترتب على ذلك بحكم العادة من سب الله تعالى. ونظير ذلك في الحديث النبوي ما جاء من نهي عن سب الرجل أباه بأن يسب أب الرجل فيسب أباه³⁸، فكأن ذلك إذن من العادات الفاشية في الأقوام، فهذا الأصل المشار إليه في القرآن والحديث يمكن أن يبنى عليه مسلك في استكشاف مآلات الأفعال في تحقيق مقاصدها من عدمه، هو مسلك الاستكشاف بالعادة العرفية.

هـ- مسلك الاسترشاد بقصد الفاعل:

إذا كان نظر الفقيه في المسالك السابقة يتجه في استكشاف المآلات إلى الظروف الخارجة عن مقاصد الفاعلين فإن مقاصد الفاعلين ونواياهم يمكن أن يكون النظر فيها مسلوكا من مسالك هذا الاستكشاف. ووجه ذلك أنه وإن لم يكن مقصد الفاعل من فعله مرتبطا ارتباطا عاليا بمال ذلك الفعل، إذ قد يؤول الفعل إلى ما يوافق النية وقد يؤول إلى ما يخالفها، إلا أن نية الفاعل من فعله هي عنصر مهم من العناصر المحددة لنتائجه وآثاره، فبالنية يكون الحزم في إتمام الفعل على وجهه الأكمل، واستجماع الوسائل لذلك، فتسري إذن تلك النية سريانا قد يكون محسوسا وقد يكون غير محسوس في أرجاء الفعل ومفاصله ومقدماته، فيعطيه من قوة الدفع ما ينتهي به إلى مآله المطلوب، وبها أيضا يكون التراخي والتهاون مما تنحل به عرى الفعل فلا يبلغ منتهاه المطلوب.

إن مقصد الزوج في إنهاء الزوجية عند توقيت معين من شأنه أن يؤثر في أيلولة الزواج إلى مقصده الشرعي من تحقيق للنسل والسكينة والتعاون، فالزوج بنية التوقيت غير حريص في تصرفاته على بناء العلاقة الزوجية بحيث تفضي إلى ذلك المقصد، إذ لما كانت هذه العلاقة ستنتهي عند أجل معين فلماذا ذلك البناء الذي سينهدم بعد حين؟ ولعل هذا هو أهم الأسباب التي حرم من أجلها زواج المتعة، وحينها يكون هذا الزواج معلنة فيه نية

37 راجع: ابن عاشور- التحرير والتنوير: ٤٢٨/٧

38 أخرجه مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر

التوقيت، فإنّ هذه النية قد سيكون لها نفس الأثر في أيلولة الزواج في حال الإضرار، فتكون تلك النية إذن أحد أهمّ المؤشّرات الكاشفة عن أيلولة الفعل من حيث تحقّق مقصده أو عدم تحقّقه.

وقد تعلم نية الفاعل بالتصريح، كما قد تُعلم بالقرائن والإشارات كحال ذلك الذي جاء يستفتي أحد الصحابة عن قاتل النفس هل له من توبة، فأفتاه بأن لا توبة له، فلمّا روجع في ذلك قال إنني قرأت في وجهه نية القتل انتقاماً فأفتيت بما أفتيت. ومن هذا الباب ما يُعلم من مآلات الأفعال من خلال ما يُمارسه بعض الفاعلين من الحيل، إذ هي ليست إلاّ مبنية على مقاصد للمتحيّل مخالفة لمقاصد الشارع، فيُحكم عليها إذن بالمنع لما يُعلم من أبلولتها إلى خلاف المقاصد الشرعية بدلالة قصد الفاعل لها³⁹.

إنّ هذه المسالك في التعرّف على أيلولة المقاصد الشرعية تحقّقاً وتحلّفاً لتقرير الأحكام المناسبة ليست مسالك يقينية كلّها، وإنّما هي قد تنتج يقينا، وقد تنتج ظناً يقوى أو يضعف بتفاوت بينها، وتفاوت في الأحوال المندرجة ضمن الواحد منها، وعلى الناظر فيها أن يُحسن النظر وأن يتحرّى فيه غاية التحري، فإذا ما انقدح له يقين أو ظنّ غالب من خلال أيّ واحد منها بمآل من مآلات الأفعال المنظور فيها اعتبر ذلك المآل وأمضى الحكم الشرعي المناسب له، فهي إذن مسالك اجتهادية تحتاج إلى أقدار كبيرة من التحقيق والتبّت، وهي على أية حال وسائل مساعدة على استكشاف المآلات⁴⁰.

39 راجع في الحيل وأحكامها: الشاطبي - الموافقات: ١٨٧/٥، وابن القيم: إعلام الموقعين: ١٢٦/٣.

40 ضبط بعض الأصوليين في باب سدّ الذرائع بعض القواعد لتبيّن مدى ما تفضي إليه الذريعة من مآل فيحكم بسدّها، ولكنّها في جملتها نحت منحى العموم، فبقي الأمر محتاجاً إلى مزيد من الدرس للتوصّل إلى قواعد أكثر دقّة في هذا الشأن = راجع في ذلك: الشاطبي - الموافقات: وابن القيم - إعلام الموقعين: ١٠٩/٣، وأبو زهرة - أصول الفقه: ٢٩٠، ووهبة الزحيلي - أصول الفقه الإسلامي: ٨٨٤/٢.

التمايز و إشكال التفاعل مع الواقع في الفكر المقاصدي

د. إسماعيل الحسني*

المقدمة :

الحمد لله، واهب النعم، نحمده و نستعينه و نستغفره. و نعوذ بالله من شرور أنفسنا و سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، و من يضلل فلا هادي له. و أشهد أن لا إله إلا الله و حده لا شريك له، و أشهد أن محمدا عبده و رسوله. صلى الله عليه، المبعوث لأشرف المقاصد، و على آله و صحبه، و من دعا بدعوته و اهتدى بهديه إلى يوم الدين. و بعد

يحكم الجفاء علاقة أحكام الفقه بما تجري عليه حياة معظم المسلمين من الاحتكام إلى قوانين وضعية. كيف السبيل إلى الخروج من واقع الجفاء؟ اخترت للإجابة عن هذا السؤال المركزي الانطلاق درس من دروس القرآن المجيد المتعددة. ذلك أن القرآن الكريم ينبها دائما إلى نقد ذاتنا كخطوة ضرورية في أي عمل و في أي نظر. من ذلك قول الله تعالى: " أو لما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير " سورة آل عمران الآية ١٦٥. و هي آية مجملة بين الله تعالى مقتضياتها النقدية في الآية موضوع الدرس. و هي قوله تعالى: " ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر و عصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم و الله ذو فضل على المؤمنين " سورة آل عمران ١٥٢.

الآية نزلت بعد هزيمة أحد. ليس من غرضي الخوض في الروايات التي تنقل حيثيات و تفاصيل هذه الهزيمة. ما يهمني هو الالتفات إلى ما تطوي عليه الآية من دروس نقدية. و هي متعددة لا يحيط بها إلا علام الغيوب. إلا أن الدرس الوحيد الذي أريد التلميح إليه في هذا المقام هو درس التفاعل الإيجابي كمقصد شرعي، و أصل من الأصول النقدية في الإسلام.

يستمد هذا المقصد وجوده من عقيدة التوحيد في الإسلام. فما ينبغي أن يكون عليه حال الإنسان المستخلف عن الله تعالى في الأرض مرتسم في استلهام كل صفات "الإيجابية والفاعلية" التي هي من صفات الله تعالى وأسائه

* جامعة القاضي عياض، المغرب.

الحسنى^١ و الآية التي بين أيدينا أنموذج أستدل به على هذا المقصد. الإنسان في الإسلام تبعاً لاستلهاً هذا المقصد عنصر إيجابي في تفاعله مع الواقع الذي يحياه. ولا يستقيم ذلك التفاعل إلا إذا اقترن الإيمان بالله عنده بأخلاقيات العمل الصالح. والعمل الصالح إبداع وإنشاء، وإعمار وتنمية. بذلك يكون تفاعل الإنسان مع ما يملكه في واقعه : حاضر مائل بين يديه، و نفس و طاقات يمتلكها بين جنبيه، و ظروف يتشابك معها باسمه كانت أو كالحلة.

إن العودة إلى الماضي لا تكون إيجابية إلا إذا كانت مفيدة للحاضر. و لا تكون الإفادة إلا إذا ابتغينا الإعتبار بأسباب هزائم الماضي وانتصاراته. ذلك هو ما يجعل التفاتنا إلى الماضي فعلاً نقدياً منتجاً. فكما لا نظل متلذذين ومنتشين بمكاسبنا وإنجازاتنا، لأن ذلك مجرد دغدغة لمشاعرنا، وإلهاء ممحوتاً عن مشاكلنا الراهنة، لا نبقي أيضاً مستعبدين لأحزاننا الماضية، لأن ذلك يكبل إرادتنا ويفقدنا الثقة في أنفسنا وفي مستقبلنا.

لقد جعل الله تعالى من تجديد الأحزان والدوار حول المآسي ديدن كل متردد من المنافقين ومرضى القلوب، الذين تسيطر عليهم التأوهات المنكسرة و التحسرات المفجوعة. و لهذا قال تعالى بعد هذه الآية: " و طائفة قد أهمتهم أنفسهم يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم" سورة آل عمران جزء من ١٥٤. و هكذا لم توجه الآية التي بين أيدينا الناس بعد غزوة أحد إلى التعلق بالماضي، ولا إلى البكاء على أطلاله. كلا بل ربطتهم بالمستقبل. نعم لقد بينت لهم علة الهزيمة، ممثلة في التنزع العقيم والعصيان الذميم. قال تعالى: "حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتهم من بعد ما أراكم ما تجبون" سورة آل عمران ١٥٢. نعم هذا لاشك في فيه، لكن هونت عليهم في الوقت نفسه وقع آلام الهزيمة حتى تتحرر ذواتهم من قيود هذا الحادث الأليم، وتتطلق مشاعرهم ويتجه فكرهم للتفاعل الإيجابي مع الحاضر. قال تعالى: "إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حلِيم" سورة آل عمران ١٥٥.

١ يبدو ذلك في مظهرين أساسيين: مظهر علاقة الله تعالى بالكون وبعوالم مخلوقاته، إذ كل ما يجري في الكون هو من تدبير الله تعالى وإرادته و علمه و حكمته. يبدو ذلك في قوله تعالى: "إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين" سورة الأعراف ١٥٤. 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. يراجع للتوسع في هذه النقطة دراستي المنظور النقدي في الإسلام-مجلة المنهل-الرياض-المملكة العربية السعودية-العدد ٥٨-٢٠٠٣م-ص: ٣٠. وأيضاً كتابي التجديد و النظرية النقدية دراسة في خطاب التجديد الإسلامي في المغرب-مراكش-المغرب-الطبعة الأولى-المطبعة الوطنية-٢٠٠٥م.

ليس مقصد التفاعل الإيجابي مجرد اعتبار بدروس الماضي من أجل الحاضر واستشراف المستقبل، بل هو بالإضافة إلى ذلك جهد أخلاقي في تحويل الصبر على الآلام والمصاعب، إلى رضى لا يتضمن التسليم بها، بل يتضمن أيضا ذكاء وحذقا ومهارة في معالجتها ومقاربتها. قبول الواقع على ما هو عليه من معطيات لا يعني دائما الاستسلام لأن ذلك مجرد رضا سلبي، هو إلى الضرر أقرب منه إلى النفع. بكلام آخر قبول الواقع هو التفاعل الإيجابي مع معطياته وتحويلها بالجهد والاجتهاد إلى إمكانات وإمكانات. وذلك هو المقصد الذي يرومه الإسلام من تشريع أحكامه. فقد يبدو في بعضها مكاره، لكن الدخول في ممارستها يكشف عن مقاصدها الإصلاحية المختلفة. قال تعالى: "وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون". سورة البقرة ١٢١٦.

أولا- التفاعل مع الواقع

وعليه إن المقصد المطلوب دائما هو أن نقبل على الاندماج في واقعنا و التفاعل مع معطياته على رغم ما فيه من انحرافات و تناقضات. و هكذا فإن من أبرز ما نلاحظه في حياة معظم المسلمين في وقتنا الراهن ذلك الجفاء بين أحكام شريعتهم و تراثهم الفقهي الموروث و بين ما تجري عليه حياتهم من الاحتكام إلى قوانين أجنبية مستوردة . فمن جهة أولى ثمة قوانين مستوردة على الرغم من أن أصولها أجنبية عن ثقافتنا و فقهنا، دخيلة على مجتمعنا و بينتنا، ووثيقة الارتباط بمدارسها الغربية، خاصة اللاتينية منها، و منبثقة من فلسفة و من تصور للوجود وللكون و للإنسان مناقض للعقيدة و للأخلاقيات الإسلامية. على الرغم من كل ذلك فإنها تسيطر على كثير من قواعدنا التشريعية الضابطة لكثير من مجالات سلوكنا الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي و تتعمق جذورها الفلسفية الأخلاقية في حياتنا جيلا بعد جيل و تتدخل بترسانة من القوانين المحكمة الصياغة في معظم مجالات حياتنا اليومية . ليس فحسب في مجالات لم يطرقها تراثنا الفقهي و القانوني الموروث، بل تنظم مجالات مجتمعية هي من صميم الموضوعات التي عالجها هذا التراث الموروث كالشركات المالية و عقود العمل و الكراء و غيرها من المعاملات .

ومن جهة أخرى هناك أحكام موروثه من فقهنا الإسلامي تطبق بهذه الدرجة أو تلك، و بهذه الصورة أو تلك، و في هذا المجال أو ذلك الذي يضيق و يتسع من قطر إلى آخر في العالم الإسلامي. على الرغم من تنظيم هذا الموروث الفقهي لبنائنا المجتمعي في الماضي. و على الرغم من أن أصوله ذاتية مستمدة من الشريعة الإسلامية، و منسجمة مع فلسفة و تصور للوجود و للإنسان منبثقان من مقتضيات العقيدة و الأخلاقيات الإسلامية. على الرغم من كل ذلك فإن أحكامه لم تعد مواكبة و منظمة لما طرا و يطرأ على كثير من مجالات التعامل الاجتماعي و الاقتصادي فانسحبت و سحبت منها لتكتسحها ابتداء من المرحلة الاستعمارية النظم القانونية الأجنبية. و قد انعكس واقع

الجفاء على شخصية الإنسان الفرد و المجتمع و الأمة . لا أقول فحسب إنه أوقعها في نوع من التيه الفكري و الضلال النفساني بل كان عائقا من العوائق التي تعوق تنمية مجتمعاتنا الإسلامية و تطورها.

التفاعل السلبي

ما العمل إزاء هذا الواقع ؟ هل تتفاعل معه تفاعلا سلبيا أم تتفاعل معه إيجابيا ؟ يمكن أن نميز بين نوعين من التفاعل السلبي : أحدهما تفاعل إنكاري و الثاني تفاعل انهزامي .

١-١ 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 "، و ما علينا عندئذ إلا أن نتطلع إلى واقع يتطابق مع ذاتيتنا الإسلامية، فنطالب دولنا الحديثة بأن تأخذ على عاتقها مهمة إعادة الشريعة الإسلامية كشرعية مهيمنة على كل القوانين و النظم الصادرة في بلداننا. لا تسود الأحكام الشرعية سيادة " كاملة " و مطلقة إلا إذا قامت على تنفيذها في الواقع " الدولة الإسلامية " مرة واحدة. دون ذلك يجب نتدب أنفسنا إلى الانكباب على تربية " جيل يحمل على أكتافه مسؤولية التأسيس وإقامة البناء " .^٢

نعم في هذا القول منطق قوي من الوعظ الأخلاقي و الارشاد التربوي لأن صاحبه يستنكر عدول هذه التشريعات الحديثة و المعاصرة عن مرجعيتنا و أخلاقياتنا و هويتنا الإسلامية لتكرس نوعا من التبعية للغرب و للأجنبي في نظامنا و واقعنا التشريعي، لكنه ضعيف في بنيته و تكوينه الاجتهادي بل نجد عند رواه تعثرا لمبادئ و لحقائق مؤسسية في حياة المجتمع المعاصر ك " الدستور " و " الحياة النيابية " و " الديمقراطية " و تغلبا عفويا للسياسة و التوثب إلى السلطة كوسيلة لتغيير هذا الواقع القانوني و ما يطبعه من عداوة و جفاء^٣. و لا يخفى ما يترتب عن هذا الاختيار من تفاعل سلبي مع المجتمع و ما يستلزمه من قول بهجرته و مقاومته بكل الوسائل بما فيها وسائل العنف و الترويع.

٢-١ التفاعل الانهزامي

٢ محمد قطب - مناهج التربية الإسلامية - القاهرة - دار الشروق - ١٩٨٠م - ٥٩/ - وأيضا سيد قطب - معالم في الطريق - بيروت - دار الشروق - ١٩٨٣م - ص: ٢٢. قال سيد قطب رحمه الله: " إنني أنكر و أستنكر استفتاء الإسلام في أية مشكلة من مشكلات هذه المجتمعات احتراماً للإسلام و جديته " ١٨ الإسلام و مشكلات الحضارة نقلا عن الاجتهاد المعاصر للقرضاوي ص: ١١٠ .
٣ يراجع في شأن تفسير ذلك ، دراسة الباحث المغربي علي أوبليل ، خاصة الفصل الأخير منها - الاصلاحية العربية و الدولة الوطنية - البيضاء - المركز الثقافي العربي - الطبعة الأولى - ١٩٨٥ م ، ص : ١٩١ .

النوع الثاني من التفاعل السلبي هو تفاعل انهماجي، 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 بغير الظروف. و عليه لم يعد لأحكام الشرع بمقتضى هذا التغير المتسارع سلطان على واقع المسلمين في الوقت الراهن. إن أصول التشريع، كما قال بعضهم: "كلها تعقيل للواقع و تنظير له. و لكن الواقع القديم تحطته الشريعة و جاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدما. في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطه أي تشريع بعد. و تظل كل التشريعات أقل مما تحتاجه، و يظل متطلبا لأكثر ما تعطيه التشريعات".

٢ التفاعل الإيجابي

و في نظري نحتاج في معالجة واقع الجفاء و العداوة بين أحكام الفقه و أحكام القانون الضابطة لكثير من مجالات التعامل المجتمعي إلى وعي علمي بهذا الواقع نتجه بحكم منطقته أولا إلى تحديد واضح لمفهوم الواقع، و نتجه ثانيا إلى التفاعل الإيجابي مع معطياته المختلفة.

ليس المهم في فقه الواقع و التفاعل الإيجابي معه مجرد الإحساس الفردي بصور الجفاء التي ينطوي عليها، بل الأهم عندي هو الرسوخ في الفهم العلمي لأسباب تكونه، و التضلع في الإحاطة بجوانبه المتداخلة و بأبعاده المتشابكة، كخطوة ضرورية في وضع خطط محكمة، و تقديم أوعية مضبوطة، و رسم برامج مدروسة لكل تحرك، و لكل عمل، و لكل تضحية. لا مجال في التفاعل الإيجابي للضح الخطابي الذي يلهب حماسة الجمهور، و لا مكان للحمشد اللفظي الذي يستنفر عواطف المبتدئين، و يغريهم بتقديم التضحيات الجسام، لأن الاكتفاء بكل ذلك لا يفضي إلا إلى ملامسة سطح المشكلة، و لا ينفذ إلى أعماقها و بواطنها. و على كل حال لأدلل في البداية على هذا الوعي و سنده، قبل أن اتجه إلى تحديد مفهوم الواقع. و تبعا لذلك توضيح بوجهة نظري في كيفية التفاعل مع واقع الجفاء بين أحكام الفقه الموروثة و أحكام القانون المستوردة و المقتبسة.

٢-١ الوعي العلمي

و هكذا أقول و بالله التوفيق، إن العلم ببيانات الحاضر و معطياته المشاهدة ذو سقف محدود في الزمان، و مرسوم في المكان. فهذا العلم لا تتوقف تغيراته، إذ له بداية و نهاية، شبيبة و هرم، محيا و ممات إننا كما قال الفيلسوف اليوناني هرقليطس ٥٤٠-٤٨٠ ق م- لا نستحجم في النهر مرتين. فقبل أربعة عشر قرنا حدثت تغيرات عميقة و انتقل العالم بأكمله من الدورة الزراعية الرعوية و الاقتصاد الطبيعي إلى الدورة الصناعية و الثورة الفيزيائية و التكنولوجية و التغير المتسارع في وسائط الإعلام و الاتصال التي هي أسرع من لمحة البصر.

كما أننا نعيش في الوقت الراهن بزوغ شروط عالمية جديدة، و حدوث متغيرات دولية، وظهور تحولات طارئة على بلداننا الإسلامية التي يختص معظمها بالموقع الاستراتيجي المتميز، و بالتفجر السكاني المكثف والمهاجر إلى الغرب، و بقوة الضغوط الأجنبية الممارسة عليها و ما 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 و نظم، وإنما تمتلك بالإضافة إلى كل ذلك مصدر التشريع فيما تسنه من قيم و فيما 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، و ليس عقيدة إيمانية و لا خارقة من الخوارق الكونية. دليل ذلك أن الله تعالى ربط النصره بمدى التمسك بالحق و ما يعنيه من علم و هداية صحيحة. قال تعالى : " و من خلقنا أمة يهدون بالحق و به يعدلون " \ سورة الأعراف، الآية ١٨١ .١ على هدي من هذا الوعي العلمي بالحاضر، أفهم التجديد الوارد في الحديث المشهور : " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس مائة سنة من يجدد لها دينها" سنن أبي داود- كتاب الملاحم - باب ما يذكر في القرن المائة رقم الحديث ١٠٩١٤-٤٢٩١ .

٢-٢ مفهوم الواقع

يبدو من الوعي العلمي بمعطيات الواقع أن الخطوة الأولية التي تسبق أي تفاعل إيجابي معه هو تحديده و فهمه. إن الواقع لما كانت معطياته المتعددة متغيرة في الزمان و عناصره متداخلة في المكان كان مفهومه إشكاليا إذ هو مركب من عناصر متشابهة، يتداخل فيها ما هو إنساني بما هو زمني، و ينصهر في بوتقته ما هو مكاني بما هو معرفي. و هكذا لا أعني بالواقع ما سبق أن تحدث عنه علماء الإسلام قديما في باب "نفس الأمر" و يعنون به مجرد وجود ذهني يحاول أن يشق طريقه إلى واقع معاش . ما أعنيه بالواقع جملة من البنيات المتداخلة و العلاقات المتشابهة التي يركبها فكر العالم و هو بصدد فهم موضوعه. و تركيبه النبوي و العلائقي تزداد واقعيته و تتطور بحسب سيرورة المعرفة الإنسانية، و بحسب مبلغ فهمه لواقعه و بحسب درجة تقدم كسبه العلمي. و على هدي من هذا المفهوم للواقع أدرك المغزى و المقصد من عدم تنصيب الشريعة على حكم كل حادثة جزئية على حدها، و إنما أتت في معظم نصوصها بأمور عامة و عبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر من الجزئيات . و ذلك ما أدركه الإمام الشاطبي رحمه الله في اعترافه الواعي بأن " لكل معين خصوصية ليست في غيره و لو في نفس التعيين، و ليس ما به الامتياز

معتبرا في الحكم بإطلاق و لا هو بطردي بإطلاق... فلا يبقى من الصور الوجودية المعينة إلا و للعالم فيها نظر سهل أو صعب".^٥

وعليه إن واقعنا الإسلامي - شأنه في ذلك شأن أي واقع بشري و إنساني - لم يكن و لن يكن في يوم من الأيام بسيطا. الواقع في الفكر العلمي المعاصر مفهوم مركب يتداخل في بنائه عناصر متشابكة من الزمان و المكان و الأحداث و القيم. كلها عناصر تتناسب درجة تركيبها مع مستوى قدرتنا على كشف علاقاتها المتوارية عن الأنظار، و تتناسب في الوقت ذاته مع درجة قدرتنا على كشف منطقتها الداخلى. و إذا تقرر المنحى التركيبي للواقع الإنساني، و منه الواقع الإسلامي، فذلك يعني أنني بقدر ما انظر إلى جزئيات مكوناته و مظاهره و عناصره المختلفة في إطار بنائه الكلي، أنظر أيضا إلى بنائه الكلي من خلال المكونات و المظاهر و العناصر الجزئية.

واقعنا الإسلامي الراهن بنيت تتداخل خيوطها و علاقات تشابك مكوناتها. فيها الموروث من الماضي و فيها المستورد و المكتسب طوعا أو كرها من الغير . يتعايشان حيناً، و أحيانا كثيرة يتصادمان و يتنافران. و تشمل صور التصادم و التنافر كثيرا من مجالات حياة مجتمعنا. و من أبرز الصور الواقعية صورة الجفاء بين أحكام الفقه و القوانين الضابطة لمعظم ما تجري عليه حياة الناس. إن واقع هذه الصورة مركب و له بنية منطقية. و القول بالتركيب في الواقع و ببنوية منطقته يساعدنا على فهمه كنتيجة من نتائج تفاعل عناصر و مكونات منها ما هو داخلي و منها ما هو خارجي. كلها تداخلت خيوطها و تشابكت لتساهم بهذه الدرجة أو تلك في تشكيله و توليده. و لعل أبرز تلك العناصر عمل القوى الاستعمارية الأجنبية إلى التدخل في مجتمعاتنا و سعيها الخيبي إلى إدماجها في بنيتها. توسلت لذلك بفرض ترسانة من قوانينها حتى تخلع طابعا شرعيا على ممارساتها الاستغلالية المختلفة. و قد وجد ذلك السعي و هذا الإدماج قابلية متمثلة في عنصر آخر و هو ضعف مجتمعاتنا و انحطاطها. و من الوسائل الناجعة في ذلك استبدال القوى الاستعمارية قوانينها بأحكام الفقه. حدث هذا منذ أواخر القرن الثامن عشر و طوال القرن التاسع عشر و استمر كذلك في العقود الأولى من القرن العشرين. بل وصل الأمر في بعض الأحيان إلى التبدل الكلي للأحكام بما في ذلك أحكام الأسرة.^٦

لست في معرض التأريخ لهذه الفترة إلا أن ما يمكن لمؤرخها أن يلحظه أن الغرض من تكريس الأجانب واقع الجفاء في مجتمعاتنا الإسلامية، و الذي ورثناه نحن أبناء القرن العشرين و الحادي و العشرين لم يكن هو القضاء على

٥ الموافقات ٥٨٤.

٦ حدث هذا بشكل تدريجي في الهند ابتداء من سنة ١٧٩١م و في مصر سنة ١٨٨٠م إذ غيرت الحكومة المصرية وقتئذ نظامه القانوني و في بلدان المغرب العربي، و هكذا "لم يثبت أن دولة أوربية فتحت أرضا مسلمة إلا و حاولت القضاء على القانون الإسلامي في المعاملات" علال الفاسي - دفاع عن الشريعة - الرباط - مطبعة الرسالة - الطبعة الأولى - ١٩٦٦م - ص: ٧٢.

ما ورثناه من أحكام فقهية لها علاقة بهذه الدرجة أو تلك بنوازل عصرنا الحديث. الغرض هو خلق إطار شرعي فلسفي و تصوري نحتكم إليه يخالف الإطار الديني الإسلامي. فعلى سبيل المثال إن الغرض من الظواهر التي استصدرتها الحماية الفرنسية عنوة في المغرب هو خدمة مصالح فرنسا خاصة و الغرب عامة. نعم لا شك في ذلك، لكن لا تقتصر المقاصد الفرنسية هنا على الحصول على الامتيازات الاقتصادية و السياسية، بل تمتد إلى فصل السلوك الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي للمسلم عن عقيدته التحررية و عن أخلاقيات شريعته العملية و عن مرجعيته التصورية للكون و الوجود و الإنسان.

و على 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. و هو 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، و ذلك 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. و هو مجال صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة"^٧.

ثالثا: المقاصد و التفاعل الإيجابي

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 أيضا أن نرجع رجوعا آليا إلى ما ورثناه من أحكام الفقه الضابطة لتعاملاتنا المعاصرة لأن معظمها يعالج واقع مجتمع زراعي و رعوي تسيطر على بنائه تجارة فردية تعتمد التبادل التجاري البسيط للمنافع.. كل من الموروث الفقهي التقليدي و الموروث القانوني الاستعماري إرث مشترك لنا جميعا. و الإرث بطبيعته كما يتضمن الخسائر يتضمن المكاسب. و عليه لا ينبغي لنا أن ننظر إلى الموروث و الراهن من واقعنا بنظرة إنكارية أو انهزامية. كل ذلك إنما هو تفاعل سلمي لا علاقة له بحقيقة التفاعل الإيجابي في الإسلام. ففي عهد نزول شريعته 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 و الزيادة عليه كما هو الأمر في الطواف و السعي و الصلاة و الزكاة، فضلا عن إبطال ما هو باطل كما في تحريم الخمر و الميسر و الربا.

٧ الموافقات ١٩٤٨٤.

ليس من غرضي هنا مرة أخرى البحث في الآليات الإجرائية التي قد ترى السلطات المختلفة في مجتمعنا أنها ناجعة في معالجة واقع الجفاء. ما يهمني هنا هو التلميح إلى أن استلهاً التفاعل الإيجابي الذي تنطوي عليه شريعتنا لا يتحقق 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 المهمل والعزائم، بل لا بد أن يرافق ويسدد ويسند كل هذا وذاك اجتهاد فكري و فقهي 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 أولاً وقبل كل شيء إليها 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.

١ - 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 استلهاها في معالجة واقع الجفاء، بالإضافة إلى مقصد التفاعل الإيجابي، مقصد التحرر من الفلسفة العملية التي تنطوي عليها الترسنة القانونية الوضعية التي تنظم كثيراً من تعاملاتنا، والتي عملت المدرسة الاستعمارية على ترسيخها فجعلت منها إطاراً مرجعياً ومصدراً تشريعياً على الرغم من تناقضها مع العقيدة الإسلامية. ولا يخفى أن التحرر مقصد شرعي تستهدفه العقيدة الإسلامية لأن الاقتصار فيها على عبادة الله وحده وإفراجه بالعبودية دون سواه تحرير له من أفكار وأشخاص وأشياء كثيرة وضعها البشر ليستعبد بعضهم بعضاً إما فكرياً أو مادياً أو عاطفياً^٨.

ليس من غرضي مرة ثالثة هنا تفصيل القول فيما تنفر 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

٨ اراجع بعض الاقتراحات في ذلك في: أحمد الخليلي - وجهة نظر الجزء الخامس لماذا لا نربط بين التنظير والممارسة؟ - البيضاء - منشورات الزمن - الطبعة الأولى - ٢٠٠٤م - ص: ١٤٠ و ما بعدها.

٩ وهو ما سبق أن أدرك منحه المصايد التحرري الصحابة الأوائل رضوان الله عليهم. فبعد أن وجه رستم إلى الصحابي الجليل ربي بن عامر سؤاله قائلاً: ما جاء بك؟ قال: "الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده. ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام". اراجع تفاصيل حوار الصحابة مع قيادة الفرس في: الطبري ابن جرير - تاريخ الأمم والملوك - دار الفكر ١٩٧٩م - ٢٣١٣ و ما بعدها - أحداث سنة ٥١٤هـ.

الأخلاقيات، والرسول صلى الله عليه وسلم، وهو الذي أوتي جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً، قال كلمة جامعة: "بعثت لأتمم حسن الأخلاق"^{١٠}. ما تستهدفه أحكام الإسلام الاعتقادية والعملية هو الأخلاق بالدرجة الأولى لأنها الأصل في كل صلاح والجذر في كل مصلحة، كما جاء في قوله تعالى: "إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت" سورة هود - وقوله تعالى: ((قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي إنما إلهكم إله واحد فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً)) الكهف: ١. 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 ومغزاها. 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 إدراكاً تاماً الإمام الشاطبي في عبارته المأثورة: "الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق"^{١١}.

٢- الوعي بالتمايز

لقد قدم مجتمع الصحابة أنموذجاً خالداً 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 موروثية وما تجري عليه حياة الناس في مجتمعه من الاحتكام إلى قوانين وضعية مستوردة. ويتمثل عندي هذا الدرس في التمثل الجيد للتاريخ القريب والبعيد وتوظيف مكتسباته في فقه العالم للواقع الذي يحياه وفي فقهه لما تنطوي عليه الشريعة من مقاصد وأحكام. وفي طليعة المكتسبات الوعي الدقيق بمعطيات التمايز والاختلاف التي نزل القرآن ووردت السنة النبوية على هدي منها. ومن أبرزها معطى التدرج المسنون فيها لقوله تعالى: "وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك نثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلاً" سورة الفرقان الآية، ١٣٢.

إذا كان مقام «البحث لا يتسع لتفصيل القول في تفاعل هذا المعطى وتشابكه مع واقع نزول القرآن وورود السنة»^{١٢}. فلنلو وجهة الحديث للتلميح إلى أن صاحب الشرع لكي يرسخ مقاصده في الواقع تدرج مع الأفراد و

١٠ كتاب الموطأ، كتاب حسن الخلق، وجاء في الجامع الصغير للسيوطي: "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق"، وقد وفق الشاطبي توفيقاً كبيراً عندما قال: "الشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق" الموافقات 77/2.

١١ الموافقات ٧٧٨٢.

١٢ عالج طرفاً من ذلك في دراستي الاختلاف والتفكير في القرآن الكريم - مجلة فكر ونقد - الرباط - المغرب - العدد ٣٩ - ٢٠٠١م - ص: ١١٢ - ١١٩. وأيضاً في الفصل الثالث من كتابي فقه العلم في مقاصد الشريعة.

الجماعات في الأزمنة، و في الأمكنة، و في البيان . تصوير ذلك نجده مبسوطا في مباحث علماء القرآن و السنة و الأصول و الفقه.مباحث تنبه إلى أن مراعاة الواقع هي منشأ الوعي بالتمايز، و ذلك على الأقل في صورتين:

1 التمايز في الأزمنة والأمكنة. كما يبدو من مباحث المكى و المدني، و أسباب النزول، و الناسخ و المنسوخ.

2 و التمايز في أساليب البيان. كما يبدو من مباحث الدلالات المقصودة من الخطاب الشرعي. فعلى أساس هذا الوعي ندرك مغزى نزول أحكام القرآن منجمة في فترة الرسالة، وهي ثلاث وعشرون سنة، قضى صاحبها أكثرها في مكة و الباقي منها في المدينة، سلك الشارع أثناءها أسلوب التدرج بأحوال الناس حتى وصل بهم إلى مرتبة يزعم الناس فيها وازع التكليف بأحكام الشريعة و بمقاصدها. و من ثم ندرك المنحى التأميني للشريعة : تنزل حكما حكما و يبين الرسول صلى الله عليه و سلم جزئية وبعدها جزئية أخرى.

نتبين، انطلاقا من هذا الوعي درسا في المواءمة-و التي نحتاجها دائما في كل زمان و مكان - بين ما يرومه الشارع وقتئذ، من تأسيس السلوك العملي على عقيدة التوحيد و مكارم الأخلاق، و بين ما هو عليه الواقع المقارن للنزول من عدم استعداد أهله الذهني و النفساني لتلقي الشريعة دفعة واحدة. لذا سلك بهم طريق التأسيس و الاعتياد على مقاصد الشريعة و سعى بهم مرحليا إلى تطبيق أحكامها. لا يتحقق مقصد الشارع من تشريع أحكامه بدون التدرج التطبيقي، خاصة في مجالات التعامل المجتمعي لأن التغيرات 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 و تطبيقها طريق التدرج^{١٣}.

إن من شأن الوعي بالتمايز أن يمكن الفقيه في هذا السياق من أن يضع أي تطبيق للأحكام الشرعية الضابطة للسلوك المجتمعي في حجمه الحقيقي و في إطاره الموضوعي. لا يفكر في أحكام الخطاب الشرعي الضابطة للسلوك المجتمعي انطلاقا فحسب من منظار ظواهره اللغوية من مجاز و استعارة و كناية... بل يفكر في الدرجة الأولى في

١٣ على سبيل المثال مر تشريع حكم المعاملة بالربا في المجتمع العربي بثلاث مراحل :

بين الشارع في الأولى ٢ ما في قيم المساواة و التكافل من المنفعة، و ما في المعاملة بالربا من المصرة. قال تعالى: "وما أتيتم من ربا لربوا في أموال الناس فلا يربو عند الله و ما أتيتم من زكاة تريدون بها وجه الله فأولئك هم المضعفون" سورة الروم الآية ٣٩. لقد اكتفى الشارع بهذه التنبيهات الأخلاقية، لأن هذه المعاملة كانت من مقومات الحياة المالية و الاقتصادية للمجتمع العربي. و شرع في الثانية بتحريم هذه المعاملة في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة" سورة آل عمران جزء من الآية: ١٣٠. وقرر في الثالثة مبدأ التحريم العام و أعلقت أبواب المعذرة في أكل الربا. و ذلك في قوله: "الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس..." إلى قوله: "وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون". سورة البقرة الآية ٢٧٤-٢٧٩.

تلك الأحكام من زاوية المقامات المختلفة التي سبقت فيها. بذلك يقبض على المصالح التي استهدفها من التشريع^{١٤}، فيفسح الباب واسعا لكي يجعل الشاغل الرئيسي للاجتهاد شاغلا تطبيقيا تميز تطبيقاته في الحياة الاجتماعية باختلاف الأحوال والأشخاص والظروف.

كما يمكنه هذا الوعي، وهو يسعى إلى المواءمة بين مقاصد الشريعة و ما 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 لا سيما في العقوبات. أعني في الحدود و القصاص و التعازير. فهذا الجانب انطلاقا من الوعي بالاختلاف لا يمثل كل الشريعة، بل ليس هو عمودها و قوامها و ذروة سنامها كما يقال إذ ما هو إلا مكون واحد من الشريعة ينبغي دائما أن نضعه - و بنظرة تعاضدية- في سياق الشريعة الأخلاقي. بل إن الإلحاح عليه في السياق الدولي المعاصر يرجع على صورة المجتمع و الفكر الإسلامي في الآن و المآل بكثير من المفاسد الراجحة أضعاف ما يثمره 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، و لا يوجب هذا ترك الشريعة أجمع"^{١٥}.

نعم إن الجانب الجنائي في الشريعة لا ينبغي نكرانه و عدم الالتفات إليه إلا أنه بطبيعته الإجرائية و المسطرية ثمرة سابقة للإعداد الأخلاقي، و نتيجة سالفة للتقويم التربوي، و باكورة متقدمة للتثقيف الذهني السائد و المسيطر في المجتمع. بكلام آخر إن تطبيق الجانب الجنائي في الشريعة أي ما يسمى بالحدود مسبوق بدرجة و مستوى رسوخ أخلاقيات الشورى و التضامن و احترام العلم و العلماء و الكفاءات.. و هذه الأولوية ليست ضرورية في واقعنا الراهن - و هو على ما وصفته من انقسام - بل هي ضرورية في كل واقع. حدث هذا قديما، فلم يمر قرن واحد على عهد النبوة حتى قال عمر بن عبد العزيز لما سأله ابنه عبد الملك: " ما لك لا تنفذ الأمور. فوالله ما أبالي لو أن القدور غلت بي و بك؟ فأجابه بقوله: " لا تعجل يا بني، فإن الله ذم الخمر في القرآن مرتين و حرمها في الثالثة. و إنني أخاف أن أحمل الحق على الناس جملة فيدفعوه جملة، و يكون من ذا فتنة"

و من ثم لا ينبغي يا مولاي في تفاعلنا الاجتهادي و تشابكنا مع واقعنا الراهن أن نعطي الأولوية للتناحي و نغفل المقدمات المؤدية إليها. و أعظم هذه المقدمات نوع الأخلاقيات التي تحكم سلوك الناس خاصة إذا كنا نعيش في حالة مجتمعية يسيطر على أعضائها المصلحة الذاتية و حب الذات الشخصية. يمكن أن توجد في المجتمع قوانين

١٤ يراجع في هذه النقطة كتابي نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ص: ٣٢٥ و ما بعدها .

١٥ المدخل الفقهي العام ٥١١ .

للأسرة وللعقوبات بل وحتى للتجارة و التعاملات المالية مستمدة من الموروث الفقهي الإسلامي. وقد حصل هذا في اواخر الدولة العثمانية، لكن ذلك لم يمنع من سقوط نظامها في ٢٨ رجب ١٣٤٢ الموافق ١٩٢٤م. القوانين، حتى ولو كانت مستمدة من الفقه الإسلامي الموروث، تحاول تنظيم الواقع لكنها لا تصنع وحدها حياة إسلامية جديرة بهذا الاسم، قادرة على الحياة وعلى الإبداع وعلى المواكبة والعطاء.

- الجمع بين الفهم المجرد وما عليه الواقع المجسد

نحتاج في فقهننا للواقع إلى وعي دقيق بالاختلاف 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، انطلاقاً من حتمية هذا الوعي مغزى إتيان معظم الأحكام الشرعية في صيغ قواعد مطلقة وقوابل كليات عامة لم تتناول من الأفعال إلا أجناسها دون أنواعها وتفاصيل جزئياتها المتعددة. و ندرك أيضاً انطلاقاً 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 جامداً عند دلالات النصوص الشرعية ولا يطوف بفكره في الزمان، ولا يجول بنظره في الوقت وحكمه يجمد على الفهوم الموروثة والأبصار المتقادمة. وتلك في نظري هي الجناية الحقيقية على الأحكام الشرعية بتفويت مقاصدها وبإظهارها في مظهر غير ملائم لما يستجد من الظروف والأحوال المتغايرة.

تأسيساً على هذا الوعي يتعين الجمع المتألف 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 ومقاصدها وإن بلغ ما بلغ من دقة الفهم لبنيتها ولقاصدها بل لا بد أيضاً من العلم المجسد بالواقع والتعقل التجريبي لما عليه من جريان معظم مناشطه وفق القوانين المستوردة. ويتمثل هذا الجمع في الانتقال الجليلي من الأحكام ومقاصدها في الشرع إلى واقع الناس، والانتقال مرة أخرى من واقع الناس هذا أيضاً إلى الأحكام ومقاصدها. فنحصر في هذا الانتقال الجليلي أحكام الفقه الموروثة والقوانين الوضعية السائدة في أوضاعنا. فما تألف منها مع مقاصد الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد أقررنا به وجليناه للأمة والمجتمع بدون مزايدات، وما تصارع نبهنا إليه وكلنا أمره إلى المسؤولين ليزنوه بموازيتهم وبما تقرر عندهم من أولويات قد تخفى وقد تظهر^{١٥}.

١٥ من هنا أتخفظ على ما قاله الأستاذ طارق البشري: "فما وسعته الشريعة أسند إليها وما لم تسعه بقي خارجاً لا يسنده إلا سلطان الدولة بما يمنحه هذا السلطان من إمكان نفاذ وقضاء بالقوة والتغلب" منهج النظر في دراسة القانون مقارناً بالشريعة - مجلة إسلامية

نحتاج هذا الانتقال الحي والجدلي في فحصنا لموروثنا الفقهي لأن صورة الواقع التي تقدمها الأحكام الشرعية المسطرة في الفقه الإسلامي، هي صورة واقع مجتمع زراعي ورعوي تسيطر على بنائه تجارة فردية تعتمد التبادل التجاري البسيط للمنافع. نعم يمكننا الاستفادة من هذه الصورة، لكن لا يمكننا اعتمادها في تنزيل الأحكام على واقعنا الطافح بمصالح بلغت مستوى من التعقيد والتشابك. إننا إن فعلنا ذلك أظهرنا شريعتنا في مظهر لا يصلح لجميع الأزمة والأمكنة. شريعة لا تصلح إلا للمجتمع قروي وتجاري.

و نحتاج أيضا هذا الانتقال الجدلي أيضا 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 وأخلاقياتها ومن مقاييس في درء للمفاسد المناقضة لها بالفلسفة الثاوية خلف هذه القوانين وقواعدها الأخلاقية السارية في حياتنا. ليست المواءمة هنا بحثا مجردا عن مبررات لخطوية، 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 فقهاء قديما كالتنظيمات المتشعبة للإدارات ونظم الحكم الحديثة والبيئة ومعاملات الأجواء والبحار والمصارف وغير ذلك من المؤسسات والبنيات التي لم تكن تخطر على بال فقهاءنا.

و لا تفوتني هذه الفرصة دون أن أشير إلى ضرورة الاستفادة من التراث الاجتهادي الحديث. أنه على سبيل المثال أن فقهاء المغرب وسلاطينه - وهم مالكيو المذهب يحتفون بالواقع وبضرورة التفاعل معه في جميع الأحوال، و ينهلون من دائما من مقاصد الشريعة، قبل طبع الموافقات في تونس عام ١٨٨٤م، وقبل دعوة الإمام محمد عبده إلى مراجعته و اسلهامه، وقبل دعوة الإمام محمد الطاهر بن عاشور إلى بناء علم في مقاصد الشريعة. هؤلاء السلاطين و الفقهاء قدموا رحمهم الله ثروة من الاجتهادات في المواءمة بين ما ورثناه من أحكام فقهية و بين ما طرحته الضغوط الاستعمارية المتلونة من "إصلاحات قانونية مملاة" ابتداء من هزيمة إسلي ١٨٤٤م واحتلال أو حرب تطوان ١٨٦٠م. لا بد في نظري من الاستفادة من هذا الاجتهاد الملائم الذي مس طوال القرن التاسع عشر و إلى يوم الناس هذا معظم تنظيماتنا العسكرية و المالية، و أوضاعنا الدينية و السياسية و تعاملاتنا المالية و الإعلامية.

و الحاصل من هذه الدراسة أن التفاعل الإيجابي مقصد شرعي و أصل نقدي ما أوجنا إلى التشبع بمقتضياته المنهجية ليس فحسب في اجتهادنا الذي نلائم من خلاله بين موروثنا الفقهي القديم و ما تجري عليه حياتنا من قوانين و ضعية، و إنما أيضا في تجديدنا لخطابنا الفكري و لسلوكنا الديني. تفعيل هذا المقصد مرتبط بمدى وعينا بمعطيات الواقع الذي نحياه و متصل بدرجة و ضوح مفهوم الواقع في اجتهادنا. و في هذا الاتصال الواضح و ذلك الارتباط الواعي فإن التفاعل الإيجابي مع الواقع هو اجتهاد فكري و فقهي تتضافر

على تشكيله ثلاثة عناصر يأخذ بعضها برقاب بعض : عنصر الاحتكام إلى مقاصد الشريعة في جلب المصالح و درء المفاسد. و عنصر الوعي المنهجي بالتمايز. و عنصر الجمع المتآلف بين ما عليه واقعنا و بين ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإسلامي في منطوق الأحكام و مقاصدها الشرعية.

و تبقى نتائج هذا الاجتهاد محل مساءلة مستمرة و منظمة. لا يقوم بها أهل النظر من الشريعة و حدهم، بل هي من مسؤولية المجتمع كله. تتكاثف تياراته و تتعاضد فئاته و يتعاون ممثلوه على اختلاف تخصصاتهم و تنوع كفاءاتهم. و ذلك لا يتحقق إلا في إطارين : إطار مؤسسي ينظم هذه المسؤولية. و إطار معرفي يستوجب احترام مبدأ التخصص العلمي بما يعنيه من تقسيم مسؤولية النظر الاجتهادي تقسيماً يراعي مستجدات الواقع.

المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية

د. محمد بن نصر*

مقدمة

تعتبر الدعوة إلى تفعيل فكرة المقاصد الشرعية من العناوين الكبيرة التي يشترك في رفعها عدد كبير من المفكرين ممن اختلفت مرجعياتهم الفكرية والأسس الفلسفية التي ينطلقون منها. الكل يتحدث عن أهمية المقاصد في فهم الأحكام الشرعية وتنزيلها، ولكن غالبيتهم وخاصة المتحمسين منهم لا يفصحون عن مقاصدهم من هذه الدعوة، الأمر الذي جعل البعض يتوجس خيفة منها كما توجس الذين من قبلهم خيفة من الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد- الذي لم يغلق أبداً لأن ادعاء غلقه وترسيخ ثقافة التقليد و الإتياع هو في حد ذاته اجتهاد أعمل أصحابه عقولهم من أجل إثبات دعواهم- تلك الدعوة التي رفعها من يريد تجديد الدين والتدين كما رفعها من أرادها معولاً لهدم الدين والخروج منه.

وحتى لا يستشكل الأمر على الناس وجب رسم حدود النظر في المقاصد وتبين مقاصد أصحاب المقاصد. وبلغه أخرى وجب تحرير الفكرة من ملاسباتها الإيديولوجية، خاصة وأن الأيديولوجية عادة ما تلجأ إلى التخفي لتفرض نفسها. لقد وجد البعض في استبعاد الإمام الشاطبي للأدلة النقلية عن مسالك الكشف عن المقاصد الشرعية لأنها في نظره إما قطعية الثبوت متنازع في قطعية دلالتها، أو ظنية لا يستند إليها والشريعة قطعية ولا بد أن تبني على قطعي. والقطعي في نظره هو ما يسفر عنه استقراء الأدلة الكلية والجزئية وما تنطوي عليه من الأمور العامة، مما لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض فيتتظم من مجموعها القطع؛ وجد البعض في هذا الرأي ما يؤسس لفكرة اختزال الشريعة في مبادئ عامة جعلوها ومبادئ الفكر الإنساني المعاصر صنوان. تحرير القول في المقاصد من الأغلفة الأيديولوجية التي تعيق حركة انطلاقه يستوجب البحث في الشروط التاريخية التي نشأ فيها سؤال المقاصد عند الشاطبي والشروط التاريخية التي صاحبت سؤال إحيائها وتطويرها عند كل من الإمام محمد عبده والشيخ محمد ابن عاشور والنظر في مدى صحة الربط بين الوضع المهين للأمة ونشأة السؤال المقاصدي. كما يستوجب النظر في استبعاد خطر أن تكون فكرة المقاصد الشرعية أرضية للتماهي مع ما هو سائد من الأفكار وجعلها أساساً للتفاعل الإيجابي مع ما استقام واشتد سوقه مما أنتجه الفكر الإنساني بل إطاراً نظرياً لإنتاج علوم إنسانية تساعد المشرع على فهم الواقع وتنزيل الأحكام الشرعية وفق مقتضياته.

* باحث متفرغ، باريس - فرنسا.

المقاصد: من الفكرة إلى النظرية

لا نريد في هذه الفقرة أن نثقل كاهل القارئ بتفاصيل مكررة عن معنى المقاصد و الطريق التي سلكها من مستوى الفكرة إلى مستوى النظرية ولكن نريد أن نتوقف عند دعاوي السؤال المقاصدي. يتفق المهتمون بالدراسات المقاصدية على أن الجويني (٤٩٨ هـ) هو أول من دسّن القول في المقاصد في كتابه البرهان في أصول الفقه و كتابه الذي اختصر فيه كتاب شيخه الباقلاني الإرشاد في تقريب طرق الاجتهاد حيث قسم المقاصد إلى المراتب الثلاث المعروفة "الضروريات و الحاجيات و التحسينات" وأشار إلى " أن الذي نتحقق لنا من مسلكتهم -الصحابة الكرام- النظر إلى المصالح و المرشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة"^{١٧} وقال "أن الذي لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر و النواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^{١٨} وأتى بعده الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ) الذي حدد الكليات الضرورية في الدين و النفس و العقل و النسب و المال و ذلك في كتبه المنخول من تعليقات الأصول و شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل و مسالك التعليل و المستصفي من علم الأصول و جاء بعد الإمام الغزالي الإمام الرازي في كتابه المحصول و الأمدي في كتابه الإحكام في أصول الأحكام حيث استخدم أصول المقاصد في باب الترجيح بين الأقيسة و على هذا النهج سار العديد من الأصوليين نذكر منهم العز بن عبد السلام في قواعد الأحكام في إصلاح الأحكام و تلميذه القرافي في كتابه الفروق حيث بنى المقاصد على أساس قاعدة جلب المصالح و درء المفاسد حيث يبيّن أن "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح و أسبابها، و الزجر عن اكتساب المفاسد و أسبابها"^{١٩} فالشريعة كلها مصالح إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالحاً و الطوفي في رسالته و شرح مختصر الروضة و ابن تيمية في مجموع الفتاوى و تلميذه ابن القيم الجوزية في كتبه إعلام الموقعين عن رب العالمين و مفتاح السعادة و شفاء الغليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة، يقول ابن تيمية "إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح و تكميلها، و تعطيل المفاسد و تقليلها، و أنها ترجح بين الخيرين و شر الشرين، و تحصل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، و تدفع أعظم المفاسدتين باحتيال أدناهما"^{٢٠} و المعنى ذاته نجده عند ابن القيم في قوله "الشريعة مبنها و أساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد، و هي عدل كلها، و مصالح كلها، و حكمة كلها"^{٢١} و لا ننسى بالطبع المقرئ شيخ الشاطبي و كتابه القواعد و يعتبر المقرئ همزة الوصل بين كل من الشاطبي و بين القرافي و ابن القيم الجوزية بحكم أنه كان تلميذاً

17 الإمام الجويني، البرهان، الجزء الثاني، ص ٥١٨

18 الإمام الجويني، البرهان، الجزء الأول، ص ٢١٨

19 العز بن عبد السلام، الإحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠)

20 ابن تيمية، مجموع فتاويه، جمع و ترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي. (الرياض: دار عالم الكتب،

٢٠/١٩٩١، ٢٨

21 ابن القيم الجوزية، اعلام الموقعين

لهذين الأخيرين. من هنا نستطيع أن نقول إن تميّز الإمام الشاطبي يكمن في استيعابه التركيبي لما تم من جهود في مسألة المقاصد ليجعل منها علماً قائماً بذاته وأصبح كتاب الموافقات رمز هذا العلم، وعلماً على القدرة التركيبية التي يتمتع بها هذا العالم الجليل. سلك الإمام الشاطبي أسلوب الإستقراء العام للشريعة ليرتقي بالظنيات المفردة إلى مستوى الكلبيات القطعية، والدليل على إمكان ذلك هو "استقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث يتنظم - من مجموعها - أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على ما ثبت - عند العامة - جود حاتم، وشجاعة علي - رضي الله عنه -" وهي تعني من حيث الإصطلاح قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً، ومن وضعها للإفهام ووضعها للتكليف بها، ووضعها لدخول المكلف تحت حكمها. قال الإمام الغزالي "وعلى الجملة: المفهوم من الصحابة إتباع المعاني، والاقتصار في ذلك على الرأي الغالب دون اشتراط ذلك اليقين" والمعنى نفسه نجده عند شارح أصول البزدوي في سياق حديثه عن معرفة النصوص بمعانيها - أن المراد بالمعاني "اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً. وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة أخذاً من قول الرسول صلى الله عليه وسلم "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث أي علل، بدليل قوله "إحدى" بلفظ التأنيث، و"ثلاث" بدون التاء" وهذا ما ذهب إليه الشاطبي حين اعتبر أن مقصود العبادات - بالنسبة إلى المكلف - التعبّد دون الإلتفات إلى المعاني، وأصل العادات الإلتفات إلى المعاني".²²

الإطار المعرفي والتاريخي للسؤال المقاصدي

مقاصد الشريعة هي الكلمة الجامعة لمعنى البصيرة في وضع الشريعة واكتساب المصالح وأسبابها والزجر عن اكتساب المفساد وأسبابها، بها تتحقق مصالح العباد في المعاش والمعاد ولكن لماذا هذا الاهتمام المتزايد بالمباحث المقاصدية؟ ألم تكن الأصول في تشكلها التاريخي قادرة على استجلاء هذه المباحث؟ الإجابة عن هذه التساؤلات يستوجب منا التوقف عند كل من المبدع للفكرة وعند المؤسس للعلم أو النظرية، أي عند الإمامين الجويني والشاطبي. كان السؤال الأساسي الذي دفع الإمام الجويني لوضع كتابه "غياث الأمم في التياث الظلم" يتعلق بكيفية حفظ أحكام الشريعة بعد أن وهنت أسباب تمكّنها خاصة في ظل الحملات الصليبية المتتالية وفي تفشي مظاهر التسبب القيمي والخوف من اندثار معالمها وعقد الإمام الجويني قسماً بعنوان "في خلو الزمان عن

22 الشاطبي، الموافقات

23 أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1970) ص 195

24 محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ت. محمد الطاهر الميساوي (الأردن: دار الفانس، ماليزيا: دار الفجر، 1999) ص 183

25 الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، الجزء الثاني، ص 282

المجتهدين ونقله المذاهب وأصول الشريعة" يبين به أن هذه الحالة يمكن أن تتمظهر في أشكال مختلفة، وعلى أن تتصدى لكل حالة بالوسائل المناسبة و من بين هذه الحالات "اشتغال الزمان عن المفتين والمجتهدين" ومنها حالة خلو الزمان عن المجتهدين و اشتغاله على نقله المذاهب و عليه أوجب الجويني في هذه الحالة إتباع نقله المذاهب و منها أيضا حالة خلو الزمان عن المفتين و نقله المذاهب واعتقد الإمام الجويني حيناً أن الدهر " لا يخلو عن المراسم الكلية، ولا تعرى الصدور عن حفظ القواعد الشرعية وإنما تعتاص التفاصيل والتفاصيل والتفريع"^{٢٦} فأوجب الكشف عن هذه المراسم الكلية فإنه "لا يخفى على من شد طرفاً من التحقيق أن مآخذ الشريعة مضبوطة محصورة، وقواعدها معدودة محدودة، فإن مرجعها إلى كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والآي المشتملة على الأحكام وبيان الحلال والحرام معلومة، والأخبار المتعلقة بالتكاليف في الشريعة متناهية"^{٢٧} ولكن تأمله في القواعد التي بنيت عليها الأحكام الشرعية قاده بعد ذلك إلى القول بأن هذه القواعد التي اعتبرها القطب من الرحي والأس من المبنى عرضة بدورها إلى الاندثار، عندها يمكن الاكتفاء بكليات الدين وأصوله كالإيمان بالله والأيمان بالنبوة واليوم الآخر.

من هنا بدأ التفكير في هذه الكليات الدينية وتراكت جهود العلماء في هذا المجال لتفضي إلى الجهد المتميز الذي قدمه الإمام الشاطبي وصاغ المسألة المقاصدية صياغة منهجية متكاملة. فهل كانت دواعي الذي دشّن البحث في هذا المجال شبيهة بدواعي الذي توصل إلى تصور شامل لنظرية المقاصد؟ إذا اكتفينا بظاهر الأمر نستطيع أن نقول هناك بعض التشابه بين عصر الجويني وبين عصر الشاطبي الذي كان يؤسس للفكر المقاصدي في ظروف تحمل مؤشرات نهاية الوجود الإسلامي في غرناطة حيث تقلبت الأحوال والأعصار لا شك أن تلك الحالة كانت من بين الأسباب التي دعت إلى التفكير في الإصلاح وخاصة أنه قد نبه إلى ظاهرة نقشي البدع في عصره حيث قال "كثرت البدعة وعم ضررها، واستطالت شرورها، ورام الإنكباب على العمل بها وسكت المتأخرون على الإنكار، وخلفت بعده خلوف و شرائع جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها، فصارت كأنها سنن مقررات و شرائع محددات، فاختلط المشروع بغيره، فعاد الراجح إلى محض السنة كالمخرج عنها"^{٢٨} إلا أن الإمام الشاطبي لا يريد أن يقدم حلاً متناسباً مع الحالة السيئة التي ستكون عليها الأمة الإسلامية كما فعل سلفه وإنما أراد أن يقدم حلاً شاملاً لإخراج علم أصول الفقه من حالة الانسداد المعرفي الذي وقع فيه وذهوله عن المقاصد الشرعية وذلك بسبب طغيان المباحث اللغوية التي استنفدت

26 الإمام الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧) ص ١٩٢

27 المرجع نفسه، ص ١٩٢

28 الإمام الشاطبي، الاعتصام (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٩)

جهود علماء الأصول فيم لا طائل من ورائه. أراد الإمام الشاطبي أن يحدث نقلة نوعية في المباحث الأصولية، لقد شعر أن المنهجية التي وضعها الإمام الشافعي في الرسالة تحتاج إلى مراجعة نقدية جذرية تنتقل بعلم أصول الفقه من مرحلة استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع إلى مرحلة استنباط المعاني من الأحكام وهي مسألة تتجاوز بيتها التاريخية و الاجتماعية لتتحول إلى مسألة معرفية بالأساس.

إذا كانت غاية هذا العلم هي بلورة هذه الكليات الشرعية لتصبح الأسس الموجهة للنظر في الأحكام الشرعية وشروط تنزيلها في الواقع وتحقيق الغايات التي من أجلها وضعت أصلا فلماذا قوبلت فكرة الإمام الشاطبي بتجاهل و عدم اكترات ملفتين للنظر. في المقدمة التي صدر بها الشيخ عبدالله دراز تحقيقه لكتاب الموافقات تساءل قائلا: " إذا كانت منزلة الكتاب كما ذكرت و فضله في الشريعة على ما وصفت فلماذا حجب عن الأنظار طوال هذه السنين ولما يأخذ حظه من الإذاعة بله العكوف على تقريره ونشره بين علماء المشرق؟"، و يجب أن ذلك راجع إلى أمرين: "أحدهما أن المبحث التي اشتمل عليها الكتاب مبتكرة مستحدثة لم يسبق إليها... وجاء في القرن الثامن بعد أن ترسخت طريقة الأصوليين السابقين وصارت كل ما يطلب من علم الأصول" و ثانيها أن كتابة الشاطبي مركزة كثيفة "تجعل القارئ يتنقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها ثم منها إلى التي تليها: انه يمشي على أسنان المشط، لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه وغرضا يعول في سياقه عليه"²⁹. قد يكون لهذه الأسباب التي ذكرها الشيخ دراز أثرا ما ولكن لا تكفي لتفسير ذلك العزوف الواضح الذي وصل إلى حد التجاهل لعدد من الكتابات المتميزة التي ظهرت في القرن الثامن، مثل كتابات الشيخ ابن تيمية في الإصلاح العقدي وكتابات ابن خلدون في العمران البشري، لقد كانت هذه الكتابات ومعها الموافقات مشاريع تأسيسية لم يكتب لها التحقيق الفعلي لأنها لم تنزل في إطار استراتيجية نهضوية شاملة، كانت صرخة لفئة قليلة من العلماء وسط حالة من العطالة العامة التي أصابت أصحاب الشوكة في كل المجالات وأذنت بالاستسلام الكامل للأمر الواقع، حالة من الهوان عبر عنها ابن خلدون بصورة بليغة حينما قال و"كأننا نادى لسان الكون في العالم بالخموم والانتقاض، فبادر الكون بالإجابة..." فالسألة أشمل من أن تكون متعلقة بعلم غير مسبوق و لا بخطاب مستغلق غير مفهوم وإنما حالة عامة من الاستقالة الحضارية لأمة فقدت أسباب التمكين. أهمية الفكرة ليس شرطا كافيًا لضمان نجاحها بل الذي يضمن نجاحها هو المشروع السياسي ذو البعد الإستراتيجي الذي يتبناها و يسعى إلى تحقيقها في الواقع.

حيوية الفكرة

29/الإمام الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دراز (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت)

الدعوة إلى إعادة الاعتبار لنظرية المقاصد ليست دعوة جديدة فقد صاحبت محاولات إحياء الفكرة الإسلامية منذ انطلاقتها في دورتها الثانية، بدأ الشيخ محمد عبده بالتعريف بهذا المبحث الأصولي المهجور وأوصى تلميذه عبدالله دراز بتحقيق كتاب الموافقات وكان التلميذ عند حسن ظن أستاذه فوقى وأوفى وقام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بتدريس مادة الكتاب لطلابه ولعل تعامله المباشر مع الموافقات جعله يسجل هذا المأخذ على الإمام الشاطبي قائلاً عنه " ولكنه تطوح في مسائله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود"³⁰، فألف كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وكان يهدف من وراء ذلك إغاثة المسلمين "ببلاغة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبتك النوازل، ويفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظراتهم تلکم المقانب"³¹ وأصبحت بعد ذلك فكرة المقاصد متداولة بين المهتمين بالفكر الإسلامي بكل أطيافهم من داخل الدائرة الإسلامية أو من خارجها ودعوا إلى استثمارها في إطار استراتيجيات متناقضة سنعود للحديث عنها عندما ننظر في الفعالية المحدودة لفكرة المقاصد ولكن في السنوات الأخيرة عادت فكرة المقاصد لتحتل موقعا مهما في المباحث الفكرية الإسلامية، فتم إعادة نشر وتحقيق المؤلفات الرئيسة في هذا المجال وألف عدد من الكتب والدراسات وأنجزت العديد من الرسائل الجامعية ونظمت المؤتمرات والندوات العلمية توضيحا لمعالمها وتفعيلا لها مما يدل على أن مبحث المقاصد من المباحث المهمة التي ينظر إليه بوصفه الفكرة المحور ذات الأثر البالغ في توجيه النظر وترشيد الفعل، فأين إذا تكمن عوامل قوة فكرة المقاصد ورسيد حيوتها؟

على المستوى الحضاري، المقاصد وخلافها لما يمكن أن نفهمه من أقوال الإمام الجويني ليست الحد الأدنى من الشريعة الذي نضطر إلى اللجوء إليه في حالة اندثارها وجزرها وخلو الزمان عن المجتهدين ونقله المذاهب بل المقاصد هي أحفظ للشريعة في حالة مدها، بحكم أن الضرورات الخمسة التي تأتي على رأس المقاصد هي المشترك بين الملل والنحل والإنسانية جمعاء، إن القدرة التي يملكها الإسلام على هضم واستيعاب الثقافات الأخرى تتأتى من هذه المقاصد التي تعتبر بمثابة القناة/المصفاة التي تمر عبرها كل روائع الإنسانية فتصقلها وتضع عنها أوزارها حتى يستقيم عودها وتستوي على الجودي وتصبح بذلك قادرة على الإنتساق. لا تتمتع الأحكام الجزئية بهذه الميزة وإن كانت حقا كلها وذلك بحكم طبيعتها الإعتقادية بخلاف المقاصد الشرعية التي

30 الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية

31 الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الدكتور محمد الطاهر الميساوي (كواالمبور: دار الفجر، عمان: دار

تستطيع أن تحيط بها وراء الاعتقاد بحكم طبيعتها الإنسانية، تحديد هذه الكليات العامة كان المبتغى الأسمى للإمام الشاطبي، كانت غايته الوصول إلى "كليات مقتبسة من الشريعة تضاهي الكليات المقتبسة من الوجود وتستوي معها في العموم والاطراد، والثبوت من غير زوال، والحكومة على ما سواها من قول أو فعل"³². استعصى على الكثيرين تقديم تفسير مقنع للانتشار السريع للإسلام في بداياته الأولى وغالبا ما يعوزون ذلك إلى تميّز الحاملين للرسالة وإيثارهم العميق بها و التضحية في سبيلها ولا شك أن ذلك كان من العوامل الأساسية ولكن العامل الأكبر في تصورنا هو الرسالة نفسها أو بالأحرى مضمونها التوحيدي، كانت قبل أن ينظر إليها على أساس أنها جملة من الأحكام التي يجب الالتزام بها دفعة واحدة، نُظر إليها على أساس أنها رسالة تحرر ولذلك لم يكن المسلمون الأوائل يفرضون على أهل البلاد المفتوحة العقيدة الإسلامية وإنما يطلبون منهم في حال عدم رغبتهم في اعتناق الإسلام الولاء للدولة الإسلامية، على أن يبارسوا شعائرهم بكل حرية، فقدّموا بذلك قيمة الحرية التي تعتبر من الكليات الشرعية على العقيدة ومن أجل ذلك دخل الناس في الدين أفواجا بعد أن لمسوا أثر هذه المبادئ الكلية في حياتهم، لقد جاء هذا الدين ليحفظ لهم دينهم وأنفسهم وأموالهم و نسلهم وأعراضهم، فالتزموا بأحكام الشريعة مطيعين بل تحولوا عن بصيرة واطمئنان إلى مجاهدين سخروا أموالهم وأنفسهم وكل ما لديهم لنشر هذا الدين.

على المستوى العلمي والتربوي، تعتبر فكرة المقاصد الإطار الفكري الذي يمكن أن تتجلى فيه وحدة العلوم الإسلامية بحكم قدرتها على تجاوز ذلك التقسيم التقليدي الذي ترسخ في الأفهام بين العلوم التي استأثرت بصفة الشرعية لأنها تهتم بالبحث في النصوص فأصبح يطلق عليها العلوم الدينية و العلوم الأخرى التي اهتمت بالإنسان والمجتمع والطبيعة فأصبحت علوم الدنيا لأنها تبحث في الإنسان وعلاقته بمحيطه الاجتماعي و الطبيعي، وظلت هذه الازدواجية تعمق علاقة التنافي بين حقلين من المعرفة أريد لهما أن يكونا منفصلين حتى أصبح المنهج الأصولي منهجا نصيا لا علاقة له بواقع المسلمين وظل الاجتهاد عصيا ليس فقط لأن هناك معارضة شديدة من العلماء التقليديين بل لأن المنهجية النصية لم تستطع الخروج من النظرة التجزيئية للنصوص و لذلك وجد البعض في المقاصد السبيل الوحيد للانتقال من النظر الجزئي إلى النظر الكلي بحكم أن ترتيب الكليات الشرعية، سواء كنا نعني بها المقاصد الضرورية والحاجية و التحسينية أو كنا نعني بها الوسائل المؤدية إلى تحقيقها كما يذهب إلى ذلك الدكتور جمال الدين عطية الوسائل المؤدية إلى تحقيق المقاصد التي توسعت عنده لتصل إلى أربع و عشرين مقصد وتتحول إلى "مجالات أربعة"، مجال الفرد و مجال الأسرة و مجال الأمة و مجال

32 الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، طبعة جديدة بعناية إبراهيم رمضان، ١٩٩٦، ص ٧٠

الإنسانية³³، يتداخل في هذه الكليات النص و الواقع بحيث يكون الإنسان حاضرا في كل أبعاده. هذا الأساس المعرفي و القيمي لن يكون ممكنا إلا في إطار معرفة تتجاوز هذه الازدواجية المصطنعة، معرفة تتأسس على "المفاهيم الكلية الأساسية التي بنظمها في سلك واحد نكون قد تملكنا جهازا نظريا يمكننا من ترتيب نسق القيم الحاكمة لحياة المجتمع و الضابطة لحركته، و بالتالي ترتيب أجناس المصالح و المفاصد وأنواعها المناظرة لتلك القيم وفق كليات متكاملة، تأدياً من ذلك كله إلى تكييف هذه بتلك و تنزيل تلك على هذه، تصريفاً للأحكام حسبما تتطلبه الأوضاع المشخصة لحياة المجتمع في كل طور من أطوار حركته"³⁴. لن توتي المبادئ الإسلامية ثمارها وأكلها إلا إذا كانت قواعد يتأسس عليها كل فرع من فروع العلم و المعرفة وتحدد غاياته القصوى و ستظل العلوم الشرعية بمفهومها السائد اليوم بعيدة عن التأثير في حقول المعرفة إذا استمرنا في اعتبارها علوما قائمة بذاتها وتستمد مشروعيتها من نفسها لأنها علوم ضرورية لكل علم ولكنها ليست ضرورية لذاتها³⁵.

على المستوى القانوني و الشرعي

الانفصال المبكر بين الديني و السياسي أو بين الفقيه و السلطان و التسوية التي فرضها الأمر الواقع بينها، تلك التسوية التي قامت على توزيع مؤقت للأدوار، يقضي بقيام السلطان على السياسي و بقيام الفقيه على الديني في معناه المختزل، على أن يلتزم كل حدود مجاله، ولكن مع مرور الزمن تحول المؤقت إلى أمر دائم و أدى إلى خلق فضاءين متمايزين، أصبح لكل واحد منهما منطقها الخاص، فضاء السياسة و فضاء المجتمع، الأمر الذي جعل البعض يعتبر أن العالم الإسلامي عرف في وقت مبكر نوعا من العلمانية النفعية، و كانت لهذا التطور الذي حصل في بنية المجتمع المسلم آثارا سلبية على تطوير الفقه السياسي و على مبحث الحريات العامة بشكل خاص. ومع ظهور الدولة القطرية مدد السياسي نفوذه و سلطته فأصبح يتحكم في الدولة و المجتمع على حد سواء و توسع التمايز بين الدين و السياسة و تعمق أكثر ليصبح فصلا شاملا بين الدين و المجتمع و لم تعد المرجعية الدينية معتمدة في توجيه المجتمع و أصبحت السيادة للقانون و تحول الدين إلى مجرد مجموعة من الأبدات و الينبغيات التي يرددها خطباء الجمعة على مسامع الأمة كل يوم جمعة.

غياب مقاصد الشريعة و عدم وعي المشرعين بأهميتها كان وراء هذا الإنفصام الذي وصفه الشهيد سيد قطب بالانفصام بالنكد سببا الذي يعبر عنه الانشطار في وعي الفرد المسلم و كان لابد أن يظهر في وجه خطاب

33 أنظر جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (دمشق: دار الفكر، واشنتون: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠١)

34 دراسة قيّمة استهّل بها د. محمد الطاهر الميساوي تحقيقه لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع

سابق، ص ٨٣

35 أنظر دراسة لنا بعنوان تأصيل العلوم الإنسانية و الاجتماعية، إسلامية المعرفة، العدد ٤٢، شتاء ٢٠٠٦

الدولة الشامل و المتطرف آخر يتميّز بالشمولية السلبية والتطهريّة الدينية الوهمية التي تصل إلى حد هجر المجتمع "الكافر". وليس القانون كله شر وليس ما أُعتبر فقها إسلاميا وهو في أحيان كثيرة فقها مذهبيا، كله خير ولذلك فإننا في أشد الحاجة إلى المقاصد الشرعية لتمييز الخبيث من الطيب وإعادة ترتيب العلاقة بين الشريعة و القانون في ضوء كليات الشريعة والتدرج في تطبيق الأحكام بحسب إمكان تحقق الحكمة من تطبيقها و بحسب ما يتطلبه الواقع من ساحة اعتبرها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أصلا قطعيا تفيد به الشواهد الكثيرة والمبثوثة في نصوص الشريعة ولكنها ساحة الاعتدال والتوسط من دون غلو ولا تقصير.

على مستوى العلاقة بالطبيعة

ما يهمننا أساسا في هذه الورقة هو كيف يمكن أن تصبح المقاصد قاعدة للتفكير أو كما قال الإمام الجويني أن تكون بمثابة القطب من الرحى بحيث تستثمر استثمارا كاملا فيكون لها أثرها الفعلي في النظر والعمل. ولذلك لسنا معنيين كثيرا بالإجابة عن السؤال الذي كثيرا ما يتردد في الدراسات المقاصدية حول ما إذا كانت المقاصد الخمسة التي حددها الإمام الشاطبي وهو في الحقيقة لم يخرج عما قرره من سبقه من الأصوليين معبرة بشكل كامل عن مقاصد الشريعة أم يجب إضافة مقاصد أخرى؟ وقد اجتهد الكثير في تقديم مقترحات لتوسيعها وقدموا حججهم على ذلك ولكن نود أن نبدي ملاحظة منهجية تتعلق بالتوسيع الذي مازال في تقديرنا يدور في الإطار الذي حدده الإمام الشاطبي وإن كان الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كان سابقا في هذا المجال، حيث قدّم جملة من الإشارات بل المقدمات المهمة لتجاوز هذا الإطار الفردي للمقاصد وإعطاء الإطار الموضوعي أهميته في البحث المقاصدي، ذلك أن الحديث عن تحقيق هذه المقاصد المتعلقة بالفرد دون الإشارة إلى محيطه الطبيعي و الاجتماعي قد يبدو ضربا من الخيال، وغياب الشأن العام أو الحريات العامة عند علمائنا القدامى له مبرراته التاريخية كنا قد أشرنا إلى بعض منها في الفقرة السابقة. لنأخذ مثلا على ذلك العلاقة بالطبيعة ومقصد حفظ البيئة، في التصور الإسلامي، الطبيعة مسخرة للإنسان لتكون الإطار الحيوي لرسالته الإستخلافية وبالتالي عليه أن يكتشف نواميسها ليعرف كيف يتعامل معها في ظل الاحترام الكامل لها، لا بهدف السيطرة على الطبيعة وأكثر من ذلك العمل على تغيير نواميسها كما هو الشأن في التصور الغربي بالرغم من أن الدعوة إلى حفظ الطبيعة نشأت في الغرب أو على الأقل تحولت إلى هم جماعي في الغرب ولكن سيكون واهما من يظن أنه يستطيع أن يحافظ على البيئة في إطار فلسفة تقوم على مبدأ السيطرة على الطبيعة كما سيكون واهما من يظن أنه سيدافع عن حقوق الإنسان في إطار فلسفة تقوم على مبدأ الصراع و البقاء للأقوى. من هنا سيكون من المهم الكشف عن هذه المقاصد المتعلقة بالمجتمع و الطبيعة لأنها تمثل الشرط الموضوعي لحفظ المقاصد الفردية و الجماعية وسيكون مهما أكثر استثمارها في هذه المجالات، وذلك جانب من جوانب حيوية فكرة المقاصد.

تلکم بعض المجالات التي تبين أهمية المقاصد و أثرها الفاعل على الأقل من الناحية النظرية ويمكن لنا أن نذكر مجالات أخرى للمقاصد الشرعية أهمية كبيرة فيها ولكن أردنا فقط أن نبين أن مبحث المقاصد وإن اعتبر مبحثاً أصولياً فإنه من المباحث التي تتقاطع فيه اختصاصات متعددة الأبعاد والأوجه. بالرغم من ذلك مازال موضوع المقاصد يبحث عن أرضية صلبة يقف عليها بل مازال فاقداً للمشروعية التي تعطيه الفعالية المطلوبة. كيف نفسر هذا التعارض بين حيوية الفكرة كما بيناها آنفاً وبين محدودية فعاليتها وأثرها الغائب في الدراسات الإسلامية المعاصرة بالرغم من الإشادة بها على مستوى القول والشعار. نقدر أن الأسباب متقاطعة وأحياناً متشابكة، بعضها يتعلق بالموضوع و بعضها يتعلق بالمفكرين وبعضها يتعلق بالظروف المنتجة للعلم. يمكن حصرها في الأسباب الآتية مع الإشارة إلى أن بعضها منها يمكن أن يصدق على غيرها من الموضوعات.

فكر المشاريع المعلقة

إذا كانت هناك صفة تصدق على الفكر الإسلامي المعاصر فستكون فكر المشاريع المعلقة، من إشكالية الأصالة والمعاصرة إلى العلم والدين إلى التقليد والتجديد إلى النص والعقل إلى العلاقة بالتراث إلى تجديد أصول الفقه إلى المقاصد... الخ ومن الممكن أن نقرأ القائمة في ترتيبها المعكوس، بمعنى أن الإشكالات التي نثيرها، لا نثيرها بوصفها حقلاً معرفياً فرضته النتائج التي توصلنا إليها من خلال بحثنا في مسألة معينة ولكن لأننا عجزنا أن نحقق فيها أرضية من التوافق نستطيع أن نبني عليها النظر في الإشكالات الأخرى، اخترنا مضطربين أن نتركها معلقة ونفتح مشروع بحث جديد لتتخذ ملجأ لفترة من الزمن وعندما يشتد لغتنا ننتقل للبحث عن إشكال جديد نعتبره مفتاح الحل ونكثر الجدال ونعود على بدء ونثير موضوعات نتوهم أنها جديدة لأننا نسينا طول خوضنا فيها من قبل ولأننا نفتخر بالتأسيس و نكره التراكم وهكذا ظل الفكر الإسلامي يراوح مكانه، والفكر المقاصدي بدل أن نستثمره في القضايا التي أثرناها في هذه الورقة، يُستثمر أكثر في الجدل مع الذين يرفضون لحديث في المقاصد، وبما أن أقوالنا التي هي غالباً من النوع الذي لا يبني على النظر السديد، لا ينتج عنه الفعل الرشيد، يتساوى في النهاية المخطئ فيه والمصيب و تضع الحقيقة فيتوزع دمها بين القبائل. الفكر يتقدم بالتراكم والتجاوز وبدون ذلك سيظل حبيس المشكلات يتبارى في شبه الأجوبة. والغريب أن العقل الإسلامي حين يستعصي عليه الخروج من متاهة الحاضر يعمد إلى استدعاء تكتيكي للماضي بغية البحث عن وسيلة للانتشال فيجد نفسه مرهوناً بصراعات الماضي، ينتصر لهذا و يناصر ذاك فتُهدر الطاقات وتُبدَّر الأموال فيما لا ينفع و لا يفيد. قد يجد البعض في هذا التوصيف لواقعنا الفكري نبرة متشائمة إذا لم نقل محبطة ونحن نقول إن الأمر يتجاوز التشاؤم والإحباط ولكنه يجز في النفس أن نرى نخبة الأمة التي من المفروض أن تكون في الموقع الصحيح للبناء نراها قد استدرجت إلى مستنقع الجدل النظري المتسم بتقليد الموروث وتقليد الوافد في الأسئلة

المثارة و الأجوبة المقترحة فأحبط بذلك العمل وصار الفعل انفعالا وصار النظر جدلا بلا ضفاف. لاشك أن الخير لن ينقطع أبدا في هذه الأمة، هناك أفراد قلائل وفئات أقل تعمل بصمت ولكن العبء ثقيل والوزاد قليل والأمر يحتاج إلى إمكانيات بشرية واستراتيجية هائلة ولكنه يحتاج أولا إلى وعي استراتيجي شامل في إطاره نُحل القضايا الجزئية التي أنهكت جسم الأمة، إطفاء للحرائق التي أريد لها أن تظل مشتعلة على الدوام وقودها أرواحنا ومتاعنا. في مثل هذه الظروف الموضوعية كل فكرة مهما كانت أصلتها ومهما كانت متانة أسسها النظرية تفقد فعاليتها لأنها غالبا ما تُوظف في غير مجالها ولأهداف غير تلك التي من أجلها وضعت لأنه في حال تعارض أهداف "أصحاب" المقاصد فإن أول ما يضيع هي المقاصد نفسها.

غياب الفضاء الإستراتيجي الحيوي

الإصلاح الفكري لا ينمو إلا إذا توفرت فيه ثلاثة شروط مجتمعة، وضوح القضية و وضوح المنهج و نوعية الفكر الذي يتصدى لهذه المهمة، ولكن هذه الشروط الثلاثة محكومة أيضا بالإستراتيجية العامة التي تتحرك في إطارها. ما مبررات هذا الربط بين المشروع الفكري والمشروع السياسي في بعده الإستراتيجي؟ لقد بينا في مناسبات سابقة أن "الإنتاج الفكري عملية معقدة وفضاؤها الحيوي هو المشروع التنموي الشامل والمشروع التنموي الشامل يحتاج إلى إرادة سياسية حرة ذات أفق استراتيجي وهذا ما لا يُسمح به لأن الذين يتحركون المعرفة ويتكروون المال يعملون بكل تفان ليظل العالم على حاله منقسما إلى قسمين، قسم ينتج وقسم يستهلك"³⁶، كثير من القضايا الفكرية وغيرها تكون واضحة من الناحية النظرية ولكن إذا لم تتوفر لها الإمكانيات المادية الضرورية يكون مصيرها النسيان.

دعنا الآن ننظر فيما إذا كانت فكرة المقاصد تمتلك هذه الشروط النظرية، القضية والمنهج ونوعية الفكر المطلوب؟ نحسب أن مبحث المقاصد من حيث أهميته في تطوير الفكر الإسلامي يجد قبولا واسعا عند المهتمين بالشأن الإسلامي باستثناء أولئك الذين يرفضون أصلا مبدأ تعليل الأحكام الإلهية سواء كانت أحكام عبادات أو أحكام معاملات، ولكن المشكلة تكمن في الخوف من توظيف هذا المبحث والمسلم بطبعه ميال إلى ترك ما يريه، ومن هنا تتبين أهمية توضيح الغاية من هذا العلم ولا بد من تحديد الضوابط والمعايير وخاصة وأن تجربة المفهوم المقاصدي لنصوص التوراة والإنجيل قد أفقدت النص الديني خصوصيته وتحول إلى موضوع للفهم في حين كان يجب بمنطق النص الديني نفسه أن يكون أداة وإطارا للفهم فأصاب التغيير روح الديانة أيضا فتحوّلت إلى روح حديثة، انتهت إلى اعتبار الطقوس والعبادات شكليات لا مبرر لها. وتحوّلت المسيحية إلى "دين الخروج من الدين" كما وصفها "مارسيل غوشييه".

أما المنهج فإنه لا يزال في حاجة إلى جهد كبير لأن المنهج الذي يصلح في الكشف عن المقاصد لا يصلح في استثمار المقاصد واستحضارها بوصفها قانوناً للتفكير، لقد اعتمد المنهج النصي لمعرفة مسالك الكشف عن المقاصد حينما كان المبحث المقاصدي لا يزال ماثوفاً في كتب الأصول، كتب الشيخ عبد العزيز جعيط في العدد الثاني من المجلة الزيتونية يقول " ذلك أي لم أعثر في هذه الثروة العلمية، مع غزارة مادتها وكثرة أنواعها ووفرة عددها، على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب، يجمع في مطاويه شمل المقاصد الشرعية، ويفصح عن أسرار التشريع، وإنما يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب علم الخلاف صبايات من العلل وشدرات من الأدلة لا تشفي للواقف عند حدها علة، إذ لا تبته تلك العلل مقصداً تآرز إليه أفراد أنواع الأحكام، ولا تناجيه بما يكفي للإذعان بأنه مقصد، ولا تسفر عمّا في أغوار تلك العلل من الفوائد"³⁷، نحسب أن مبحث المقاصد قد تجاوز هذه المرحلة ويحتاج إلى مناهج جديدة تبرز أثر المقصد في التفكير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، ذلك أن التفعيل الحقيقي لفكرة المقاصد لا يتمثل فقط في إضافة مقاصد جديدة وإنما يتمثل في الإضافات النوعية التي من المفروض أن يقدمها الدرس المقاصدي في المجالات التي ذكرناها، من هنا تأتي ضرورة الاستفادة من مناهج العلوم الإنسانية بعد تحريرها من مقدماتها الوضعية. وبالتالي فإنه يفترض في الفكر الذي يتصدى لهذه المهمة أن يكون من الذين يؤمنون بأن العلم الإسلامي الحقيقي هو العلم الذي ينتفي فيه التعارض بين ما يسمى بالعلوم الشرعية والعلوم الإنسانية، هو العلم الذي تنتج عنه الحقائق التي أصلها في عالم الغيب وفرعها في عالم الشهادة، هو العلم الذي يجعل الإنسان في عبادة مستمرة وهو ساع لفهم الطبيعة وفهم المجتمع أو هو تال ومتدبر لآيات الذكر الحكيم.

التوظيف الأيديولوجي

ومن الأمور التي ألفت بظلالها على فكرة المقاصد فأسهمت في تعطيل فاعليتها هي أنها تأتي أحياناً في صيغ باهتة وموهمة يختلط فيها الحق بالباطل، يرددها بعض العلمانيين وهم يدعون أنهم ينطلقون من المبادئ الإسلامية ولكن بعد أن يتم تجريد هذه المبادئ من إيجابياتها الدينية وإحاقها بما سُمّي بالقيم العالمية التي أصبحت بدورها تُقدّم "طبقةً أيديولوجياً جاهزاً" مقطوعة عن أسسها الفلسفية المادية، ثم يُوضَع كل ذلك على عربة "مقاصد الشريعة" كما يفهمونها. وهذا الأمر من شأنه أن يشوه الصورة و يصيب أذهان بعض المسلمين باللبلة، ذلك أن الفرق شاسع بين القول بضرورة معرفة مقصد الحكم والغاية من تشريعه والقول بأن الحكم لا يعدو أن يكون إلا وسيلة لتحقيق معنى من المعاني كمعنى العدل مثلاً، وبما أن الوسيلة متغيرة فلا ضير أن نستبدل حكم قطع يد

37 الشيخ محمد العزيز جعيط، " المقاصد الشرعية وأسرار التشريع"، المجلة الزيتونية، مج ١، ج ٢، (تونس:

شعبان ١٣٥٥هـ/أكتوبر ١٩٣٦م، ص ٢٦، نقلاً عن الميساوي، مرجع سابق، ص ٦٥

السارق بعقوبة السجن مادامت هذه العقوبة ستحقق الغرض نفسه. وهذا يعتبر تحويل كامل لوجهة المقاصد من أجل أن يصبح المجتمع هو المشرع ولكن ليس تحت شعار الإنسان مشرع لنفسه و لكن تحت شعار مقاصد الشريعة. في هذا القول مغالطة مزدوجة، فهي من ناحية توحى إلى أن الوضعية في حاجة إلى الدين لتأسيس مواقفها ومن ناحية أخرى تقول بأن ذلك مستوحى من فكرة المقاصد. مع أن كل مبتدئ في علم المقاصد يعلم أن الإمام الشاطبي رحمه الله الذي عادة ما يستشهد بغير حق قد قال أن الشريعة تقوم على ثلاثة أسس.

الأساس الأول، العموم والاطراد فهي جارية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وذلك هو معنى العموم، فلا عمل يفرض ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة عليه حاكمة ومهيمنة. أما الاطراد فإنه يعني أن أحكام الشريعة لا تخص زمانا دون زمان ولا مكانا دون مكان ولا حالا دون حال وكل قاعدة لها استثناء و الاستثناء رخصة شرعية، فعمر رضي الله عنه لم يعطل حكما من أحكام الله ولكنه طبق حكما شرعيا "ادرءوا الحدود بالشبهات".

الأساس الثاني هو الثبوت من غير زوال، ومعناه أن الشريعة ثابتة لا تتغير، فمنذ أن اكتملت لم يعد من الممكن نسخ أو رفع حكم من الأحكام، فالتى تتغير هي شروط تنزيل الحكم في الواقع، هنا يقع الربط بين الحكم وبين المقصد، فعندما لا يحقق الحكم المقصد الذي من أجله وُضع، عندها يقع اللجوء إلى الحكم الذي يحقق المقصد الشرعي، فلأحكام كلها تعبدية سواء تعلقت بالعبادات أو تعلقت بالمعاملات، فالحكم ليس وسيلة مطلقا.

الأساس الثالث، العلم حاكم لا محكوم عليه، ومعناه أن علوم الشريعة انحصرت فيما يفيد العمل أو يدفع إليه بحيث لا تجدد في العمل ما هو حاكم على الشريعة، فلا يمكن أن تكون حركة المجتمع هي الحاكم على الشريعة و إلا لم يعد هناك معنى للإيمان بشريعة الالهية إذا كانت أحكام الشريعة تاريخية و محكومة بتغير المجتمع. من هنا وجب على المهتمين بالفكر المقاصدي أن يدفعوا عنه هذه الشبهة وأن يفهموا أن التناغم الذي يبيده البعض منهم مع بعض الأوساط العلمانية بدعوى الالتقاء على قاعدة المقاصد لا يؤدي في النهاية إلا إلى تشويه الفكرة وتعميق عدم فعاليتها.

التوظيف السياسي

مثل غيرها من المبادئ الإسلامية، عرفت المقاصد أسوء تطبيق لها في المجال السياسي حيث تم توظيفها لتبرير سياسات القمع المبرمج للمعارضة السياسية وسياسات النهب المستمر لخيراتنا تحت شعار المحافظة على مصالح الشعوب، جاء هذا الانحراف مبكرا الأمر الذي دعا العلماء ممن ارتضوا السلامة أن يكتفوا بالتحرك في دائرة الفقه الفردي وكانت ثمرة ذلك المقاصد نفسها التي جاءت في صيغتها المفردة، المحافظة على الفرد المسلم، على

عقله ونسله وماله، وتدينه وعرضه. أما أموال الجماعة، وعرض الجماعة، والدين المهيمن على كل مناحي الحياة فلا مجال للحديث عنها و من تجراً من علماء الأمة أن يعترض على انتهاك المقاصد التي وضعها الشارع كان مصيره الاعتقال و السجن باسم درء الفتنة والوحدة الوطنية في وجه الأعداء المتربصين وغالبا ما تكتفي الأمة بالدعاء له و بعد أن يموت يبنون له قبة أو ضريحا ليزوره ميتا راجين منه أن يغفر لهم تقصيرهم في دينهم و لا ينسوا أن يسألوه الشفاعة و التوسط لينالوا بعضا من متاع الدنيا. كثير من المؤتمرات التمجيدية التي تعقد في ذكرى بعض العلماء المجاهدين يمكن اعتبارها نوعا من الأضرحة الجديدة و إن كان بعضها لا يخلو من خير. لقد كان للسياسة دورا في التنظير المختزل للمقاصد و كان دورها أكبر في التوظيف غير المشروع لها. من أجل تفعيل المقاصد نحتاج إلى العالم و المفكر، الحر المقتحم عن بيّنة و روية ليتصدى لأصحاب الشوكة و من أحاط منهم من علماء البلاط يزينون لهم سوء أعمالهم، و معلوم أن التصدي ليس غاية في حد ذاته، فإن صدر عنهم ما يعين على الحق و على استثمار مشروع للمقاصد، فيجب أن يجدوا كل التأييد و كل العون.

الخاتمة

تلك أربعة محفزات يقابلها أربعة مشبطات، نخشى إن ظل الأمر على حاله أن تصبح المقاصد شعار المحسنين و عمل المفسدين و نأمل أن تسهم المؤسسات العلمية التي تعمل على تفعيل المقاصد سواء بتوضيحها وبتفصيلها أو على استثمارها في مختلف المجالات أن تنتبه إلى احترام الضوابط المنهجية في التعامل مع النص الشرعي و أن تعمل على متابعة الاستخدامات المغشوشة للفكر المقاصدي، نقدا و تصحيحا حتى يمكن أن تأخذ المقاصد مكانتها الحقيقية في التشريع و التقنين.

حول علم المقاصد الشرعية وعلاقته بالعلوم الاسلامية الأخرى

وبعض أمثله التطبيقية

الشيخ محمد علي التسخيري*

تعريف العلم

عرفه المرحوم العلامة الشيخ بن عاشور بأنه «الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع او معظمها وتدخل في ذلك اوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معاني من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر انواع الاحكام، ولكنها ملحوظة في انواع كثيرة منها»^{٣٨}. فهو علم يرتبط بالتشريع ويتحدث عن غاياته العامة او غاياته الملحوظة اما عموما او في انواع كثيرة من الاحكام .

أهداف العلم

وربما كان الهدف من البحث فيه بعض ما يلي او كله:

١ - اكتشاف اوجه الترابط بين مكونات الاسلام باعتباره شريعة متوازنة مترابطة تعالج السلوك الانساني وهو بدوره سلوك مترابط لانه ينطلق من منطلق مترابط وهو الفطرة الانسانية وهي حقيقة قائمة في النفس الانسانية ومودعة في الحميرة التكوينية له، وبالتالي فهي تربط كل سلوكه من جهة وهي تنسجم مع الكون المتوازن المترابط حيث يكون كل شيء فيه موزونا وله قدره الخاص به كما يوضح ذلك القرآن الكريم في آيات عديدة كما يوضح الانسجام بين التوازن التكويني والتوازن التشريعي كما في قوله تعالى «والسمااء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان واقبموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان» (الرحمن ٦، ٧، ٨) والاسلام بذلك هو دين الفطرة.

٢- اكتشاف الخصائص العامة للاسلام لتمييزه عن غيره من المدارس الحياتية لأن التمييز قد لا يتم بالاحكام الفرعية.

٣- اكتشاف المقاصد العامة لتساعد في عملية الاستنباط فانه قد يلاحظ أن حكما ما غير منسجم مع الاهداف العامة للاسلام كمسألة حفظ النفس او المال او النسب او غير منسجم مع الحكم العام في بابه الخاص

* الأمين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية الجمهورية الإسلامية الإيرانية

٣٨ - المقاصد الشرعية، ص ١٦٥.

الأمر الذي يدعو إلى إعادة النظر من جديد في عملية الاستنباط. وربما كان هذا الهدف هو الهدف الأصلي للعلم.
٤- كما أنه يترك أثره الكبير في تعيين السياسة الشرعية لولي الأمر، كما سيتوضح هذا الأمر عند عرضنا لمثال تطبيقي للمقاصد الخاصة.

الفرق بينه وبين علم الأصول

وفي مجال الفصل بينه وبين علم الأصول الذي عرف بأنه «العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى الفقه على وجه التحقيق» أو «انه العلم بالكبريات التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي مباشرة» أو انه «منطق الفقه»، في هذا المجال يرى المرحوم العلامة بن عاشور انه يختلف عنه وأن علم الأصول ظني لوجود الاحوال العارضة ولوجود مبدأ التعليل وغير ذلك اما علم المقاصد فهو علم قطعي^(٣٩).

ونحن نرى انه يختلف عن علم الأصول ولكن لا من حيث القطعية وعدمها فالعلم مهما كان يجب ان يكون مؤدياً إلى القطع والا لم يعد علماً. ثم ان علم الأصول انما يراد للوصول إلى القطع بالحكم الشرعي عبر اجراء عملية استنباط مقطوعة الحجية.

ولكنه يختلف عنه بأنه لايشكل كبرى في عملية الاستنباط تطرد في كل الأبواب كمسألة حجية خبر الواحد او في نوع الابواب كمسألة الاستصحاب.

علاقته بعلم الفقه

وهو - بما قدمنا - اقرب إلى علم الفقه الا أن الفقه يبحث عن (استنباط الاحكام الفرعية الكلية من ادلتها الشرعية) ولايستهدف المقاصد والعلل والحكم العامة او الخاصة وبالتالي يكون هذا العلم اقرب إلى مباحث ما يسمى بـ(فلسفة الفقه) ومن هنا يذكر بعض الباحثين ان ضرورة البحث في هذا العلم تؤدي إلى:

- ١- تقييم الحركة العامة للفقه وادائه.
- ٢- تعيين حدود علم الفقه.
- ٣- ازالة التعارض في مجالات التشريع والتنفيذ.
- ٤- تقييم ونقد السند عن طريق النص.
- ٥- بلوغ انظمة القواعد الفقهية.

٣٩- يراجع كتاب الشيخ الحبيب بن الخوجه في الموضوع.

٦- تصنيف الاحكام والمسائل الشرعية في مجموعة منسجمة ومنطقية.^(٤٠)

أما علاقته بعلم الكلام فمن الواضح انه يركز على علوم العقيدة في حين يركز علم المقاصد على الشريعة واهدافها.

شيء عن تاريخ هذا العلم

ذكر أن هذا العلم بدأ أول ما بدأ بكتب العلل التي صدرت في القرنين الثالث والرابع الهجريين ومنها كتاب (علل الشرائع والاحكام) للشيخ الصدوق (المتوفى سنة ٣٨١هـ) وكتاب (اثبات العلل) للحكيم الترمذي (عاش في القرن الثالث الهجري)^(٤١) ثم جاء امام الحرمين الجويني فطرح الموضوع في كتابه (البرهان في اصول الفقه) (عام ٤٧٤هـ) واهتم الغزالي (٥٠٥هـ) به في كتابه (المستصفى) والآمدي (٦٣١هـ) في كتابه (الاحكام في اصول الاحكام) ثم الشيخ ابن تيمية (٧٢٨هـ) ثم ابن السبكي (٧٧١هـ) ثم الشهيد الاول محمد بن مكي العاملي (المتوفى سنة ٧٨٦هـ) في كتابه (القواعد والفوائد) ولكن الذي اعطاه بعدا علميا متسقا هو الشاطبي (٧٩٠هـ) في كتاب (الموافقات في اصول الشريعة) ولم يلق هذا العلم اهتماما كثيرا حتى العصر الاخير حيث قام الشيخ الطاهر بن عاشور التونسي بالتعمق فيه فبدأت تأليفات اخرى في الموضوع^(٤٢) والواقع ان هذا المنحى لم يحصل بعد على هيئة متكاملة ترشحه كعلم مستقل يقوم الى جانب باقي العلوم الاسلامية رغم ان دوره - كما اسلفنا - لا يقل أهمية عنها.

والمقاصد عامة وخاصة

أما العامة فقد ذكر الغزالي منها حفظ الدين، والنفوس، والعقل والنسل والمال وبعد ان رتب المصالح مراتب ثلاث هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات جعل المقاصد الخمسة في الضروريات وازاد السبكي مسألة (المحافظة على الكرامة).^(٤٣)

وهناك مجال مفتوح للبحث والاضافة تبعا لانواع حقوق^(٤٤) الانسان العامة كما يتصورها الاسلام (كالحرية

والمساواة) ولا مجال للتفصيل هنا.

اما المقاصد الخاصة فهي تدخل في اطار المقاصد العامة ولكنها تختص بابواب خاصة فهناك:

٤٠ - الشيخ مهدي مهريزي في مقاله (مقاصد الشريعة) - رسالة التقريب العدد ٤٨.

٤١ - وقد قارن بينها الدكتور خالد زهري من المغرب.

٤٢ - راجع رسالة التقريب العدد ٤٨ ص ١٢٩.

٤٣ - المنتقى للبايجي ج ٤ ص ٢٨٢.

٤٤ - راجع كتاب العلامة ابن الخوجة عن نظرية المقاصد ١٢٣-١٣٠.

- مقاصد النظام العبادي.
 - ومقاصد النظام التربوي.
 - ومقاصد النظام الاجتماعي.
 - ومقاصد النظام الاقتصادي.
- وغير ذلك.

ونحن فيما يلي نقدم نموذجاً للمقاصد الخاصة في الحقل الاقتصادي ونفصل فيه بعض الشيء لتؤكد من أهمية هذه البحوث. وارتباطها بواقعنا اشد الارتباط . وسنعمد في هذا المثال على البحوث النظرية الرائدة لاستاذنا الشهيد الكبير السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله تعالى).

مثال تطبيقي حديث في المجال الاقتصادي:

واجبات الدولة في مجال الدخل الفردي

ان سياسة الدولة ووظيفتها في مجال الدخل الفردي تتلخصان في ما يلي:

أ- حماية الملكية الخاصة، والدفاع ومجاهة كل اعتداء على هذا القطاع. وتدخّل في هذا الباب أحكام الغصب والسرقة وامثالهما.

ب - مراقبة قيامها بواجبها الاجتماعي، من حيث اعتبارها حقاً معه مسؤولية، لاحقاً مطلقاً. ومن هنا اذا انجرت الملكية الخاصة الى سبيل تضييع فيه حقوق المجتمع، أو تحولت الى عنصر مخل بها، أوقف الحاكم هذا الأمر. وهذا ما يستفاد من نصوص كثيرة، وأحكام معروفة، في مجال الحجر، أو الكسب المحرّم، أو أحاديث «لا ضرر ولا ضرار»، ومنها على سبيل المثال قوله تعالى: (ولا توتوا السفهاء أموالكم)«»، إذ نسب هذه الأموال (التي هي مملوكة ملكية خاصة لهؤلاء السفهاء) الى المجتمع، وعيّن واجباتها لتقويم المجتمع، ليمنع بالتالي من فسح المجال لهؤلاء السفهاء أن يتلاعبوا بالثروة الاجتماعية كيفما يشاؤون.

ومن الواضح ان مفهوم السفاهة يحتاج الى دقة في تعيين حدوده، وبالتالي مصاديقه. فاذا فسرنا السفه بعدم امتلاك التوازن والوعي والرشد المطلوب لتوجيه الأموال الوجهة الصحيحة، والاضطراب في التعرف، فان هذا المفهوم سيفتح مجالاً واسعاً لسيطرة المجتمع على كثير من التصرفات المضطربة، وانواع البذل غير المتزنة.

أما أحاديث لا ضرر ولا ضرار فهي تشكل أساساً لقاعدة كبرى في مجال الأحكام الثانوية، وتفسح المجال لتدخل الدولة لحماية الحقوق، ومنع الملكية من الأضرار بمصالح الأفراد من الآخرين، فضلاً عن الأضرار بالمصلحة الاجتماعية العليا. ويمكننا - هنا ان تصور تدخلاً كاملاً للدولة، لمنع من ازدياد ثروة ما، عبر أدائها الى اخلال بالتوازن العام لتوزيع الثروة، كما في مجال الاقطاعات الزراعية أو الصناعية، أو التجارة الواسعة، أو اي مجال آخر يرى خبراء الدولة انه سيترك اثره التكاثري المضر على الوضع الاجتماعي المتوازن. بل ويمكننا ان تصور تدخلاً للدولة لمنع بعض انماط الانتاج الكبرى لصالح حماية ذوي الدخل المتوسط من الضرر. فإذا أضفنا الى هذه الامور، النصوص التي تؤكد دفع الضرائب المالية المستحقة لصالح المجتمع، نستنتج ان الاسلام سد الأبواب أمام استغلال حق الملكية الخاصة لتحقيق الامور التالية:

١- الاستهلاك أو التبادل اللامعقول، عبر الحجر على السفهه والمريض مرض الموت والمدين وغير ذلك.
٢- التبادل اللامشروع للملكية، بما لا ينسجم مع القيم الاخلاقية والاقتصادية التي يؤمن بها الاسلام عبر احاديث منع الكسب الحرام.

يقول الشهيد الكبير الصدر:

تصرف المالك في ماله بشكل يؤدي الى الأضرار بالآخرين على نوعين:
احدهما: التصرف الذي يضر شخصاً آخر ضرراً مالياً مباشراً، بانقاص شيء من امواله كما اذا حفرت في ارض لك حفيرة تؤدي الى انهدام دار مجاورة لفرد آخر.

والآخر: التصرف المضر بشكل غير مباشر والذي يؤدي الى سوء حال الآخرين دون أن ينقص فعلاً شيئاً من أموالهم، كالأساليب التي يتبعها المشروع الرأسمالي الكبير في تدمير المشاريع الصغيرة، فان هذه الأساليب لا تفقد صاحب المشروع الصغير شيئاً من بضاعته التي يملكها فعلاً، وانما قد تضطره الى تصريفها بأرخص الائتمان، والانسحاب من الميدان، والعجز عن مواصلة العمل.

أما النوع الأول، فهو يندرج في القاعدة الاسلامية (لا ضرر ولا ضرار) فيمنع المالك وفقاً لهذه القاعدة من ممارسة ذلك النوع من التصرف.

وأما النوع الثاني، فهو يندرج في القاعدة الاسلامية (لا ضرر ولا ضرار) فيمنع المالك وفقاً لهذه القاعدة من ممارسة ذلك النوع من التصرف.

وأما النوع الثاني، فاندراجه في تلك القاعدة العامة يرتبط بتحديد مفهوم القاعدة عن الضرر، فاذا كان الضرر يعني النقص المباشر في المال أو النفس - كما يرى كثير من الفقهاء - فلا يندرج هذا النوع في القاعدة، لأنه ليس

اضراراً بهذا المعنى. وإذا كان الضرر بمعنى سوء الحال - كما جاء في كتب اللغة - فهو مفهوم اوسع من النقص المالي المباشر، ويمكن، وعلى هذا الأساس، ادراج النوع الثاني في هذا المفهوم، والقول بتحديد سلطة المالك على ماله، ومنعه من ممارسة كلا النوعين المتقدمين من التصرفات المضرة، لأنها جميعاً تؤدي الى سوء حالة الآخرين، ومرد سوء الحال الى النقص ايضاً، كما اوضحناه في بحوثنا الاصولية، ودللنا على شمول القاعدة له^(٦٦).

والواقع ان تفسير الضرر يرجع فيه الى العُرف، وهو بدوره - كما هو واضح - يطلق حقيقة عنوان الضرر على الاضرار بذوي الحرف الصغيرة في المال المذكور.

وعلى اي حال، فحتى لو لم يتم الاستدلال، فاننا نجد أن لولي الأمر الصلاحية اللازمة لتحديد، تحقيقاً للمصلحة الاجتماعية العليا، والسير المتوازن للمجتمع.

٣- الاعتداء على حقوق الأفراد الآخرين، وحقوق المجتمع العليا عبر أحاديث منع الضرر.

٤- الفرار من أداء الوظائف الاجتماعية الكبرى عبر النصوص التي تفرض الزكاة والضرائب المالية الأخرى وتحرم الامتناع عنها، وبالتالي، نستطيع القول بأن اكبر وظيفة للدولة في مجال الملكية الخاصة هي حمايتها من جهة، والسيطرة عليها لتقوم بواجبها الاجتماعي من جهة اخرى.

واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة

عندما تقوم الدولة على الصعيد الفردي بواجباتها فانها - في الواقع - تضمن قسطاً كبيراً من قيامها بالواجب على الصعيد العام، وهو ما اسميناه: مجال (مستوى المعيشة)، أو مجال (ضمان الحد المطلوب للنسبة بين مستويات معيشة الافراد في المجال الاقتصادي)،.

ويمكننا - هنا - أن نقول: إن هناك أساسين رئيسيين تقوم عليها سياسة الدولة الاسلامية الاقتصادية، هما (التكافل والتعادل).

الاساس الاول: التكافل

ويتصور في مجالين أيضاً، هما التكافل الفردي والتكافل الاجتماعي.

التكافل الفردي

نعني بالتكافل الفردي، ان يكون كل فرد في المجتمع الاسلامي ضامناً لأمرين باعتبارهما واجباً لا تخلف فيه، وهما:

- أ- الحاجات الأساس الضرورية الفورية لكل فرد في عرض المجتمع الاسلامي.
- ب- الحاجات الأساس الضرورية لمجمل المجتمع الاسلامي والتي لا يمكن أن يتم قوامه بدونها.

التكافل الاجتماعي

نعني بالتكافل الاجتماعي، أن تكون الدولة ضامنة (نيابة عن المجتمع) لتحقيق الأمرين التاليين:

- أ- توفير الحاجات العرفية للأفراد حتى يصلوا الى مستوى الغنى.
- ب- تأمين افضل الحالات الممكنة للحياة الاجتماعية. ولا نجدنا بحاجة للاستدلال على هذين النمطين من التكافل، اذ هما يكادان ان يكونا من المسلّمات الفقهية، ولكن - لزيادة التأكد - نلاحظ النصوص التالية:

- ١- عن ابي عبدالله الصادق (ع) قال: «تعطيه من الزكاة حتى تغنيه»^(٤٧).
- ٢- وقال أبو جعفر الباقر (ع): «اذا أعطيت فأغنه»^(٤٨).
- ٣- عن أبي عبدالله الصادق (ع) قال: «إن من أشد ما افترض الله على خلقه ثلاثاً: انصاف المؤمن من نفسه حتى لا يرضى لأخيه من نفسه إلا بما يرضى لنفسه منه، ومواساة الأخ في المال...»^(٤٩).
- ٤- عن أبي عبدالله الصادق (ع) قال: في معرض حديثه عن حق المؤمن على المؤمن: «يا أبان. تقاسمه شطر مالك. ثم نظر اليّ فرأى ما دخلني، فقال: يا أبان أما تعلم أن الله قد ذكر الموثرين على أنفسهم؟ قلت: بلى جعلت فداك، فقال: اذا أنت قاسمته فلم تؤثره بعد، إنها أنت وهو سواء إنها تؤثر اذا أنت أعطيته من النصف الآخر»^(٥٠).

٤٧- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ١٧٨.

٤٨- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٢٩٨.

٤٩- وسائل الشيعة: ج ٦، ص ٣١٢.

٥٠- اقتصادنا: ج ٢، ص ٦١٧.

- ٥- عن أمير المؤمنين(ع): « من شكك الحاجة الى مؤمن فكأنها شكها الى الله^(٥١) .
- ٦- عن الصادق(ع) قال: « يأتي على الناس زمان من سأل الناس عاش، ومن سكت مات، قلت: فما أصنع إن أدركت ذلك الزمان؟ قال: تعينهم بما عندك، فإن لم تجد، فيجاهك».
- ٧- عن الصادق(ع) قال: «أيما مؤمن منع مؤمناً شيئاً مما يحتاج اليه وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجهه، مزرقة عيناه، مغلوله يده الى عنقه، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر به الى النار».
- ويعلق الشهيد الامام الصدر على هذا الحديث، فيقول: «والحاجة في هذا الحديث وان جاءت مطلقة، ولكن المقصود منها هو الحاجة الشديدة.»

الأساس الثاني: التعادل

وهذا هو الركن الثاني المهم من واجبات الدولة في مجال مستوى المعيشة، وبه تتكامل السياسة الاقتصادية للدولة، وبدونه لن تتحقق هذه السياسة.

والمقصود بالتعادل، ليس التعادل الحدي، والتساوي بين مستويات المعيشة، وانما المراد به هو التقارب الطبيعي بين هذه المستويات. ولكي يتوضح هذا الأمر، نقول: هناك حدان مسلم بهما - فقهيًا - لمستويات المعيشة الفردية، لا يمكن تجاوزهما، وهما الاسراف كحد أعلى والغنى كحد أدنى. والمقصود بالاسراف: هو الابتعاد الزائد عن الحد الطبيعي الوسط للمعيشة. كما ان المقصود بالغنى: هو امتلاك هذا الحد الطبيعي الذي يمكن الفرد من معيشة متوسطة عرفاً.

ولسنا نجد حاجة للاستدلال على هذين الحدين بملاحظة وضوح ذلك، وخصوصاً اذا لاحظنا الروايات التي مرت بنا قبل قليل، وان كنا نجد ان أدنى تأمل في طبيعة اهداف الدولة الاسلامية الاقتصادية يكفي للدلالة على ان الحد الأدنى الذي يرتضيه الاسلام هو الغنى المذكور، وان الحد الأعلى هو حد عدم الاسراف - كما مر - ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الدولة عليها أن تبذل كل امكاناتها المادية والتشريعية القانونية، ونفوذها المعنوي، في سبيل الارتفاع بمستوى الطبقات المحرومة في المجتمع، وتوفير كل الظروف الملائمة لتحقيق حد الغنى المطلوب، كما أن عليها أن تبذل كل طاقتها للضغط بشدة على الطبقات المترفة المتجاوزة للحد الطبيعي حتى تصل الى الحد الذي يرتضي فيه العرف العام صدق صفة عدم الاسراف عليه. وبهذا يتحقق التعادل المطلوب

إسلامياً في المجتمع، وينمحي التفاوت غير الطبيعي بكل آثاره السلبية. إلا أن زوال المجتمع الطبقي لا يعني زوال الفوارق بين مستويات المعيشة ككلية. كلا، بل يعني ان الفوارق سوف تبقى ولكن على مستوى فوارق الدرجة - كما يعبر الشهيد الكبير الصدر - لا على مستوى الطبقة. وليس هذا التفاوت عيباً، بل هو يشكل - حتماً - نقطة قوة اذا لاحظنا الأمرين التاليين:

أ- التفاوت في الامكانيات الذهنية والعضلية للأفراد، وبالتالي تفاوت الأعمال من حيث القدرة على الانتاج الجيد.

ب- قبول الإسلام بمبدأ أساس الملكية، مما يؤدي الى التفاوت في ملكيات الافراد وقدراتهم على تحقيق مستويات افضل. فاذا ما فسحنا المجال للأفراد للعمل على رفع مستوياتهم، فقد وفرنا الدافع الانتاجي القوي، ولم نمت حسن الابداع والسعي فيهم، الا ان ذلك لن يبقى مطلقاً، وانما هو مقيد بعدم تجاوز الحد الأعلى للمجتمع المتوازن العادل.

ويجب ان لا نتصور ان توفير الحد الأدنى من قبل الدولة يؤدي الى الكسل والتواكل، فذلك تصور باطل، لأن الدولة لن تلجأ الى توفير الكامل لهذا المستوى، الا اذا انعدمت الاساليب الاخرى، كاسلوب توفير وسائل الانتاج للقادرين على العمل، أو توفير السيولة النقدية الممكنة لبناء رساميل صغيرة، تعين الافراد على بناء حياتهم المعيشية المتوسطة، وغير ذلك. ومن هنا فان العكس هو الصحيح اذ سيكتسب الانتاج عناصر جديدة، اذا كانت سياسة الدولة تتجه الى هذا الهدف بكل متابعة وجد.

وهنا يجب ان نذكر بأن هذين الحدين لا يمكن تعيينهما بشكل جاد، وانما هما يتبعان الظروف المتغيرة، كمستوى الانتاج، وتوفر المعادن، وكثافة السكان، وانعدام الازمات الاقتصادية، والمناخ الجغرافي، والظروف السياسية، والاجتماعية، وغير ذلك. ومن هنا يجب توفير جهاز خبير يتابع هذه المتغيرات ليكتشف - بالتالي - هوية هذين الحدين على ضوءها.

كما يجب التذكير - بعد هذا - بأن التعادل الذي ذكرناه لا يتناول المستوى الفردي بشكل مباشر، اذ ليست هناك علاقة حتمية بين مستوى الدخل ومستوى المعيشة، وان كانت هذه العلاقة قائمة في الحالات الطبيعية، ولكنها قد تنفصم، مثلاً لعامل أخلاقي، كما في حالة الزهد، او لعامل قانوني، كما في حالة المنع القانوني من الإسراف، أو لأي عامل آخر. وعليه، فالدخل لا محدودية له في الدولة الاسلامية كمبدأ ولكن هذا لا يعني أنها لا تستطيع السيطرة على نمو الدخل الفردي بشكل أهوج، فاذا رأت ان ذلك النمو الأهوج سوف يؤدي الى تداول الثروة لدى فئة قليلة جداً، لها صفاتها غير الطبيعية، مما يسحب القدرة الاقتصادية في مجالات الانتاج والتبادل من الجماهير، أو رأت هذا النمو المتكاثف سوف يجعل من الصعب على الجهاز الاداري أن يحقق التوازن

المطلوب، وأمثال ذلك فانها تستطيع التحديد من الدخل عبر المنع من الدخول في بعض المجالات الاقتصادية، ومنح تلك المجالات لرؤوس الأموال التعاونية، أو للشركات المساهمة، أو للأفراد، أو للآخرين، أو تستطيع أن تفرض الضرائب التوازنية لتحقيق هذا هدف. ولا مجال فعلاً للبحث عن الأسس التشريعية لذلك، ولكننا نشير الى القدرة القانونية، التي يملكها وليّ الأمر المفترض الطاعة بنص القرآن الكريم، فهي قدرة واسعة لتحقيق المصلحة الاجتماعية، والاهداف الاقتصادية المرسومة.

الوظيفة المقاصدية: مشروعيها وغاياتها

أ. معتر الخطيب*

مقدمة

شكّل البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية، وكيفية استثمارها في الصناعة الفقهية، وآفاق إمكاناتها التجديدية: انشغالاً محورياً في الجهود الإصلاحية والنهضوية، منذ نشأتها مع الإمام الجويني، مروراً بالشاطبي، وانتهاءً بابن عاشور والإصلاحية الإسلامية.

إن جوهر الفكر المقاصدي يقوم على "المصلحة"، وأن هذه الشريعة الإسلامية إنما أشيدت لتحصيل مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن "الشارع وضعها على اعتبار المصالح باتفاق"^١. ومن هنا فإن "كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل"^٢، وإنما يتم دركها بإعمال المجتهد جهده العلمي والعقلي في تعقل الأدلة الشرعية من أجل فقهها تفسيراً وتعليلاً ثم استدلالاً، ومن هنا شكّل "التعليل" أساس الفكر المقاصدي عند الأصوليين، وهو بالضرورة مبني على أن الأحكام الشرعية من أوامر ونواهٍ معقولة المعنى.

والفكرة المقاصدية نشأت ابتداءً كجزء من باب القياس عند تقسيم الأصوليين للعلة بحسب قصد الشارع، وأنها ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ومن ثم كانت المقاصد لا تتجاوز - في الاعتبار - كونها مبحثاً من مباحث أصول الفقه. ثم توسع القول بها إلى حد اعتبارها شرطاً للمجتهد الواجب إحاطته بمقاصد الشرع، وصولاً إلى القول "بعلم المقاصد" مع الإمام الطاهر بن عاشور.

والعديد من الباحثين في مقاصد الشريعة يُعنون بالتأريخ لنشأة الفكرة المقاصدية، ومع أن الكثيرين منهم عزوا إلى الشاطبي فضيلة ابتكار هذا الفن^٣، فإن البعض حاول نسبة الفكرة إلى إبراهيم النخعي من التابعين^٤، وآخر ذهب إلى القول: إن "الصحابة هم أول الملتفتين وأول المراعين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى"، وعلى

* باحث سوري، الجزيرة نت - الدوحة قطر.

52 الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 139/1.

53 ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت: دار الجليل، 3/3.

54 كعبد الله دراز، وعلى حسب الله، وأحمد أمين، وغيرهم، والشاطبي نفسه يوحى في مقدمته بهذا المعنى.

55 العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دمشق: دار قتيبة، ط 1، 1992م، ص 134.

هذا: "فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها ليست شيئاً اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل هو من صميم الدين من أول يوم ومن أول فهم"^{٥٦}.

وعلى صعيد الكتابات، فقد وصل البعض^{٥٧} إلى عزو نشأة الكتابة المقاصدية إلى الحكيم الترمذي (عاش لأواخر القرن الثالث) وأنه أول من استعمل لفظ المقاصد في كتابه "الصلاة ومقاصدها"^{٥٨}، وأن قيمته تكمن في منحاه التعليق؛ فهو يعلل أفعال الصلاة على نحو أن العبد "بالوقوف يخرج من الإباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبر..."^{٥٩}، وكذلك كتاب "محاسن الشريعة" للفقال الكبير (٣٦٥هـ) الذي طرد تعليل الشريعة حتى في العبادات، وغرضه "الدلالة على محاسن الشريعة، ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة، ولصوقها بالعقول السليمة... والمقصود فيه [الكتاب] تقريب الشرائع إلى العقول في الأصل، وجواز وقوع السياسة فيها؛ لما بينا أنها وقعت من حكيم عليم بالعواقب مستصلح"^{٥٩}.

غير أن الخوض في أول من أشار إلى، أو كتب في المقاصد قد يطول، وقد وُجد من الباحثين كما أسلفنا من بدا وكأن هدفه نزع الريادة عن الشاطبي في هذا العلم^{٦٠}، وفي تقديري أن المسألة تعود إلى مسألتين بالغتي الأهمية في الحديث عن المقاصد:

الأولى تتمثل في تحديد مصطلح المقاصد ومدلوله، وعلاقته بمفاهيم العلة والحكمة والمصلحة والمغزى ومراد الشارع وأسرار الشريعة وغيرها من المفاهيم المتعددة. فالقول بترادف تلك المفردات^{٦١} كان أساس اعتبار مثل الحكيم من أصحاب الفكر المقاصدي. فنهج الحكيم الترمذي مثلاً لا يكاد يدخل في مفهوم المقاصد الذي تبلور لاحقاً، فمسلكه السابق أقرب إلى مسالك الصوفية في التعليقات الرمزية.

56 الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله، بحث مقدم لندوة "مقاصد الشريعة عند المذاهب الإسلامية، لندن: ٢٠٠٥، ص ٢-٣.

57 الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة، ص ٥.

58 منشور في مصر بتحقيق حسني نصر زيدان.

59 الفقال الكبير، محاسن الشريعة، قسم منه بتحقيق كمال الحاج غلثول العروسي، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة أم القرى بمكة، ١٩٩٢م، ص ٩٠-٩١، عن الريسوني في بحثه المشار إليه سابقاً.

60 كالعبيدي الذي يعتبر في نتائج دراسته، النتيجة الثانية: أن "الشاطبي لم يكن أول من ابتدع هذا العلم". العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ٢٨٦.

61 وهو ما قال به الريسوني في بحثه السابق تحت عنوان: "مصطلحات متعددة وحلقات مفقودة" معتبراً أن ما نعنيه اليوم بمقاصد الشريعة قد عبر عنه العلماء بتعابير ومصطلحات متعددة".

والثانية: قضية تحديد الوظيفة المقاصدية نفسها، هل هي قاصرة فقط على دور "الكشف" عن أسرار الشريعة وحكمها؟ أم هو دور "منتج" للأحكام يمثل أحد مصادر الشريعة التي يتم الاحتكام إليها والصدور عنها؟ فمن يعتبر المعنى الأول "الكشفي" يُدرج كتب "محاسن الشريعة" التي ابتدأ تدوينها منذ القرن الرابع، ككتاب "محاسن الإسلام" لأبي عبد الله البخاري (٣٤٦هـ) وكتاب القفال الكبير، وكتاب أبي الحسن العامري (٣٨١هـ) "الإعلام بمناب الإسلام"، والتي لو أُدخلت في باب المقاصد ستجعل من دواعي الاهتمام المقاصدي المعاصر اليوم "التحديات والمنافسات والمزايدات، وأيضاً ما أصاب شريعتنا من حيف وتشويه وتمهيش"^{٦٢}.

ومهما اختلفنا في تفاصيل التاريخ للمقاصد، وبالرغم من وجود دراسات عديدة للفكر المقاصدي عند شخصيات عدة تبدأ من عمر بن الخطاب وتمر بالإمام مالك والغزالي والقرافي وابن تيمية وغيرهم^{٦٣}، فإن ثمة حلقات "مركزية"، إليها تُعزى التطورات التي وقعت في الفكر المقاصدي إلى أن استوى على سُوقه علماً متكاملًا، وهي: الإمام الجويني (٤٧٨هـ)^{٦٤} والإمام الشاطبي (٧٩٠هـ) والإمام الطاهر بن عاشور (١٣٧٩هـ/١٩٧٣م). وإذا كان الاهتمام الفقهي والمقاصدي توجه إلى دراسة توجهات ونظريات هؤلاء الثلاثة من منطلق فقهي ومعرفي، فإن الباحث في ملامسات وسياق نشأة الفكرة المقاصدية لديهم، والبواعث المنتجة والمكوّنة لتفاصيل تلك الرؤى: سيجد نقاط تلاقٍ عدة بينهم، يجمعها الهم الإصلاحية على اختلاف التحديات والآفاق، وعلى اختلاف الزمان والمكان. ولذلك سنركز هنا على هذا البعد تحديداً من خلال تلك المحطات البارزة.

هنالك دراسات تحيل الفكرة إلى ما قبل الجويني كما أشرنا، وكذلك إلى عدد ممن هم قبل الشاطبي، لكن جوهر الفكرة التي نرصدها هنا هو أن هنالك خصوصية شديدة لتلك الأسماء الثلاثة، كما سنبين ذلك، فضلاً عن أنهم أصحاب "نظرية" أُفردت بالبحث والدراسة^{٦٥}، وبخصوص المحاولات السابقة عليهم فقد ذكرنا أنها ترجع

62 الريسوني، تصدير كتاب: عبد الرحمن الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، بيروت: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م، ص٨.

63 كلها رسائل جامعية مسجلة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. وبخصوص ابن تيمية فقد حُصص له بعض الدراسات، منها: البدوي، يوسف، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، الأردن: دار النفائس، ط١، ٢٠٠٠م.

64 من الجدير ذكره أن العبيدي أغفل ذكر الجويني في بيانه لنشأة الفكر المقاصدي!! انظر: العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص١٣٥.

65 الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٢م، والحسني، إسمايل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ٢٠٠٥م، ونأمل أن تُفرد نظرية الإمام الجويني في المقاصد ووظيفتها خاصة من خلال كتابه "الغياثي" وفرضية زوال الإمامة والشريعة من حياة الناس ودور الفكرة المقاصدية في ظل ذلك. أما العز بن عبد السلام والقرافي فكما قال ابن عاشور: "لقد حاولوا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي". ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١م، ص١٧٤.

إلى ضبط مصطلح "المقاصد" ومدلوله. فضلاً عن أن الطرح الجزئي الذي يكاد يكون تطويراً جزئياً لفرع من فروع أصول الفقه أو مسألة من مسائله يختلف عن الطرح الكلي والتأصيل النظري والتطبيقي وصولاً إلى القول بإنشاء علم مستقل عن علم أصول الفقه اسمه: علم مقاصد الشريعة.

إن البحث في المقاصد - وهي فقرة نوعية في الفقه الإسلامي - يميل إلى جوهر الانقسامات الحاصلة في الفقه الإسلامي الذي هو "خلاصة الفكر الإسلامي والمظهر الأكثر تمثيلاً لطريقة الحياة الإسلامية"^{٦٦}، ولهذا كان أكثر المواطنين إثارة للمشكلات أمام الضمير الإسلامي الذي يتحرك في حياته اليومية بناء على فكرة "الحلال والحرام" والتي هي جوهر الفقه ومحوره، وهو يحاول التكيف مع متطلبات الحضارة الحديثة، ومن هنا يبقى الفقه العنصر الحاسم في الصراع الذي يخوضه داخل العالم الإسلامي في صدامه مع الحداثة الغربية كل من تيار الغائية والنصية، أو ما يسمى بالحرفية والذي يلصق تاريخياً بالتوجه الظاهري وحالياً بالتوجه السلفي الكلاسيكي.

وليس غريباً بعد هذا أن الشاطبي على وجه التحديد يشغل مكانة مركزية في الانشغال الفكري والفقهية من خلال كتابيه: المقاصد والموافقات. فالموافقات جوهره التعليل والبحث في تحقيق الغايات بشكل يجمع بين الجزئي والكلي. والاعتصام جوهره محاربة البدع والتزام السنة المأثورة، وهو من اعتبر أن "البدعة" دوماً مذمومة وليس فيها حسن وسيء. ومن هنا كان من الطبيعي أن يتم استثمار الاعتصام من قبل التوجه السلفي، والمقاصد من قبل التوجهات الإصلاحية والفقهية التقليدية في محاولاتها لتجنب تهميش الفقه أمام متغيرات الحياة ومتطلباتها الحديثة؛ "فالتعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل هو الفقه أو هو لباب الفقه، وليس الغرض منه إلا أن نعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص"^{٦٧}.

أولاً- المقاصد: سؤال المشروعية

تحولت المقاصد إلى مادة مستقلة بدأ تدريسها منذ قرن من الزمن على يد ابن عاشور، ثم تم تعميمها قبل نحو عشرين سنة على عدد من الدول الإسلامية، وتكاثرت الدراسات المتخصصة حول مقاصد الشريعة في العقدين الأخيرين، وتم إحالة الفكرة المقاصدية إلى عهد الصحابة والتابعين، بل قيل كما سبق: إنها من صميم التشريع الإسلامي. لكن بالرغم من كل ذلك فلا بد من تذكّر أن الشاطبي الذي أفرد هذا العلم بالتدوين، حاول أن يبيد قلقاً قد ينتاب قارئ كتابه فقال: "إن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعمي عنك وجه الاختراع

66 الكلام لـ ج. شاخت، نقلاً عن: تركي، عبد المجيد، مناظرات في أصول الشريعة، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الغرب

الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٤م، ص ٥٢٩.

67 أبو زهرة، محمد، ابن حزم، ط. القاهرة، ١٩٥٤م، ص ٤٠٩.

فيه والابتكار، وغرّ الظانّ أنه شيء ما سُمع بمثله، ولأُلف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله أو سُكّل بشكله، وحسبك من شر سماعه، ومن كل يدع في الشريعة ابتداعه: فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترمّ بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه - بحمد الله - أمرٌ قررته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأبحار، وشيّد أركانه أنظار النظّار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه، والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار"^{٦٨}.

بل إن الشاطبي يقرّ بأنه أمسك عن ذكر أشياء مخافة أن يصير ذلك "فتنة على بعض السامعين"، "ومن هنا لا يُسمح للنّاظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة: أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب؛ فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه [أي الكتاب] فتنةً بالعرض، وإن كان حكمةً بالذات"^{٦٩}.

وقريب منه نجد كلام الإمام الجويني الذي اعتبر أن "فاضل هذا الزمان من يفهم مداخل هذه الفصول ومخارجها... والمرموق... من يحيط بشرف هذا الكلام وتميزه عن كلام بني الزمان"^{٧٠}، وهو - كالشاطبي - يعتبر ما أتى به "لا يُلغى مجموعاً في الفقه"^{٧١}، وينفي تهمة الابتداع أيضاً بالقول: "لا أبتدع ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه؛ وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة"^{٧٢}.

إن هذا كله يطرح تساؤلاً حقيقياً عن مشروعية البحث والقول بمقاصد الشريعة، أليس هناك علم أصول الفقه الذي يضبط العملية الاجتهادية، وبه يتم استنباط الأحكام التفصيلية؟ وعلى وجه التحديد ألم يكن في القياس الفقهي غنى وكفاية لشمول الأحكام للحوادث غير المتناهية؟

إن المقاصد تتطلب محاولة التفريق بين الظن والقطع واستنباط قواعد كلية جديدة لمراجعة مسائل فقهية مقررة، وإن فرض أن هذا الكلام يعتبر كلاماً غامضاً مستعصياً على فهم المتأخرين^{٧٣}، فالجواب بأن مسائل أصول

68 الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ٢٥/١.

69 الشاطبي، الموافقات، ٨٧/١.

70 الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: نهضة مصر، ط ١٤٠١هـ، فقرة ٧٧٦.

71 الجويني، الغياثي، فقرة ٢٠٨.

72 الجويني، الغياثي، فقرة ٣٧٨.

73 هذا الافتراض الذي طرحه الجويني قديماً، وجدناه لدى عبد المجيد تركي الذي يقول "إن الإصلاحيين يتحدثون بطريقة تتفاوت في الغموض عن هذه الفكرة الرئيسية عن المصالح وعن مقاصد الشريعة". تركي، مناظرات، مرجع سابق، ص ٥٢٨.

الفقه ومصطلحاته لا تخلو من الغموض والتعقيد^{٧٤}. ومن هنا يقتضي الحديث عن مشروعية المقاصد تناول عدد من المسائل.

١- جمود الفقه:

لا يعدم المتأمل لما كتبه الجويني بعد أن قرر جده وابتكار مقولاته أن يجد نقدًا وإشارة واضحة لمن يسميهم "ناشئة في الزمان شدوا طرفًا من مقالات الأولين، وركنوا إلى التقليد المحض، ولم يتشوفوا إلى انتحاء درك اليقين"^{٧٥}، الأمر نفسه نجده عند شيخ الشاطبي أحمد القباب (٧٧٨هـ) في وصف المتأخرين أصحاب المختصرات بأنهم "أفسدوا الفقه"^{٧٦}، ولذلك قرر الشاطبي في مقدماته أن تحصيل "مقاصد العلم" إنما يحصل بمشاهدة العلماء وتحري كتب المتقدمين؛ فإنهم "أعد به من غيرهم من المتأخرين"^{٧٧}.

أما ابن عاشور فيرى أن "اقتصار أغلب الفقهاء على الكليات الفقهية وتفريع الجزئيات عليها وميلهم إلى التقديرات وتكرير الفروع كان "أقدم فساد أوجب تأخر الفقه وأطمع فيه القاصرين حيث رأوه غير محتاج إلى نظر أو خدمة علوم أخرى، بل هو صور لها أحكام تؤخذ مسلمة"^{٧٨}، ومن ثم "حُصرت مسائل الفقه فيها". وإذا كان الداعي إلى وضع علم أصول الفقه ما أدركه السلف المؤسسون للمذاهب من ضرورة البحث في مقاصد الشريعة بتتبع تصاريف أحكامها، فإن اقتصار علماء الأصول على إثبات القليل منها في مسالك العلة "مثل مبحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسله" أدى إلى ضعف التأليف في علمي الفقه والأصول^{٧٩}.

٢- المقاصد .. وعلم أصول الفقه:

إن القول بالمقاصد في العملية الاجتهادية يطرح تساؤلاً مهماً عن علاقته بأصول الفقه، وهو سؤال طرحه ابن عاشور في التأسيس للقول بعلم المقاصد، مقررًا أنه لا غنية بأصول الفقه، "فمعظم مسائله مختلف فيها بين النظائر، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعًا للاختلاف في الفروع.. وقد استمر بينهم الخلاف في الأصول؛ لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع؛ إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين

74 انظر: الجويني، الغياثي، فقرة ٦٦٨.

75 الجويني، الغياثي، فقرة ٥٩٠.

76 الونشريشي، المعيار العرب، ١٤٢/١١، نقلًا عن: الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية تأسيس السلطة العلمية في الإسلام، بيروت: دار المنتخب العربي، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٤٦٦. وانظر: تركي، مناظرات، مرجع سابق، ص ٤٧٤.

77 الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ٩٧/١.

78 ابن عاشور، محمد الطاهر، أليس الصبح بقريب، تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، ١٩٨٨م، ص ١٩٧.

79 انظر: ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ٢٠٠-٢٠٤.

... لذلك لم يكن علم الأصول منتهىً ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال"^{٨٠}.

وهذا لم يعد علم الأصول محققاً للهدف الذي أنشئ من أجله؛ لارتباطه بمقتضيات المذهب الفقهي؛ وقد قال الشوكاني: "هذا الفن الذي رجح كثير من المجتهدين - بالرجوع إليه - إلى التقليد من حيث لا يشعرون ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهو لا يعلمون"^{٨١}.

إلى ذلك فإن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثاً على التشريع فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتغال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة"^{٨٢} فهم "قصرنا مباحثهم على ألفاظ الشريعة وعلى المعاني التي أنبأت عنها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية"^{٨٣}.

وقد سبق الشاطبي إلى توجيه انتقادات إلى علم الأصول، ورأى أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارياً... وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه..."^{٨٤}.

ومن هنا اعتبر دراز أن "لاستنباط الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها"^{٨٥}... وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة، بين مقل ومكثر، وسموها (أصول الفقه). ولما كان الركن الأول هو الخلق في اللغة العربية أدرجوا في هذا الفن ما تمس إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة، حتى إنك لترى هذا النوع من القواعد هو غالب ما صُنّف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئاً من مقدمات علم الكلام ومسائله... ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً فلم يتكلموا على مقاصد الشارع اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس... مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل

80 ابن عاشور، المقاصد، مرجع سابق، ص ١٦٦.

81 الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت: دار الفكر، ص ٣.

82 ابن عاشور، المقاصد، مرجع سابق، ص ١٦٧.

83 الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ٤٢/١-٤٣.

84 أما القرافي فقد اعتبر أن أصول الشريعة "قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه... والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جلية كثيرة العدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه..." القرافي، الفروق، بيروت: عالم الكتب، ٢/١-٣.

والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلِبَت إلى الأصول من علوم أخرى. وقد وقف الفن منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوّن منه في مباحث الشطر الأول... وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيمًا هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هباً الله الشاطبي لتدارك هذا النقص"^{٨٥}.

لأجل هذا اعتُبر "موافقات" الشاطبي لا يقل أهمية عن صنيع الشافعي في كتاب "الرسالة"^{٨٦}، واعتبره آخرون يهدف إلى "تأصيل أصول علم الشريعة"^{٨٧}، وأنه "صياغة جديدة محكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي"^{٨٨}، وهي مقارنة تنسجم مع طرح دراز السابق. كما اعتُبرت محاولة ابن عاشور "خطوة سديدة نحو إنشاء علم في (أصول الأصول) في الفقه"^{٨٩}.

وإذا كان إسهام الشاطبي لصيقاً بعلم الأصول، ومحاولة لإعادة بنائه على أسس قطعية بدل الظنية التي حفت به، لبيدو كما بيّن دراز استكمالاً لنقص قائم، مع القول بضرورة تنقيته من المسائل العارية فيه، فإن ابن عاشور قد ذهب إلى فصل العلمين عن بعضهما، ليقول: "إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حُقّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد دَوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلّثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تُستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية..."^{٩٠}.

إن الإمام الجويني، في ظروف الانحطاط والحملات الصليبية وسريان إحساس عميق بالقلق آنذاك على وجود الأمة وهاجس الحفاظ على الشريعة، افترض نظرية تفترض خلو الزمان من السلطين السياسية والدينية، بمعنى زوال الخلافة، وخلو الزمان عن المفتين ونقله مذاهب الأئمة الماضين، ليطرح تساؤلاً عن مرجع

85 دراز، مقدمة الموافقات، ١/٥-٦.

86 انظر: عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام، القاهرة: مكتبة الآداب، ط١، ١٩٥٥، ص٣٠٩. وعجيل جاسم الشمسي، مقدمات في أصول الفقه، الكويت: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، ع٢، ١٩٨٤م، ص٧٢.

87 الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٤، ١٩٩٢م، ص٥٤٠، ٥٤٨.

88 عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، بيروت: مجلة الاجتهاد، ع٨، ١٩٩١م، ص٢٣٩.

89 سعيد الأفغاني، مقدمة: ابن حزم، تلخيص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، دمشق، ١٩٦٠م، ص٧. وقد نقل هذا كلاً من تركي، والحسني، والميساوي.

90 ابن عاشور، المقاصد، مرجع سابق، ص١٧٢.

المسترشدين المستفتين في أحكام الدين حينذاك؟^{٩١}. وفي الإجابة على هذا التساؤل يطرح رؤيته للمقاصد الشرعية والدور الذي ستشغله في دائرة النيات الظلم وافتقاد المرجعية العلمية والسياسية.

ومن ثم اعتبر بعض الباحثين، أن "قواعد ومبادئ علم أصول الفقه لن تستطيع مسaire هذا التراجع أو التكيف معه وضبط مساره، لذا كان لا بد من تأسيس قول أو اجتهاد جديد في الشريعة يضمن القدرة على التكيف و(نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها)^{٩٢} حتى تسير ظروف الانحدار الشامل والسريع. ولن يكون ذلك القول الجديد مؤسسًا إلا على مقاصد شرعية عامة، وعلى قواطع أدلتها بدل أصول الفقه وظيفية مسائله"^{٩٣}. وهذا ما يراه أحد المعاصرين حين يرى أن "علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسبًا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي"^{٩٤} وهي قضايا تم شؤون الأفراد^{٩٥}، فكثير من قواعد علم الأصول وأبوابه التي كان يمكن أن تتسع لاستيعاب قضايا الحياة العامة قد أصابها الانحسار، وهذا ما سنفصل فيه لاحقًا حين الحديث عن الدور الوظيفي للمقاصد زمن الإصلاحية.

ولست هنا في معرض تقرير مسألة "فنية": هل المقاصد علم مستقل أم جزء من أصول الفقه، وهي مسألة اختلفت فيها أنظار الباحثين^{٩٦}، ولكن كان الهدف رسم دواعي المشروعية التأسيسية ومدارك النظر في انبثاق فن المقاصد وكيف تمت قراءته لاحقًا من قبل بعض المعاصرين. لكن القدر الذي أود التأكيد عليه هنا هو أن هنالك انتقادات حقيقية لعلم أصول الفقه كشف ظهور المقاصد فنًا مستقلًا عن قصور - ولو جزئيًا - في بنائه المستقر.

91 الجويني، الغياثي، مصدر سابق، فقرة ٦٣٦.

92 الجويني، الغياثي، فقرة ٥٦٧.

93 الصغير، الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص ٣٨٢-٣٨٣.

94 حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٥٨.

95 انظر في بيان هذه الفكرة: الترابي، المرجع السابق، ١٥٩-١٦١، والميساوي، مقدمة: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص ٩٦-١٠٣.

96 يرى الريسوني أن العبرة بالمسميات لا بالأسماء "فالمقاصد علم وركن في علم"، ويرى الحسيني أنه يمكن أن يكون هنالك استقلالية نسبية تقتضيها الضرورة المنهجية وإلا فإن الاستدلال الفقهي الأصل هو القائم على مقاصد الشريعة، ويقترّب جمال عطية منه فيرى "أهمية ارتباط المقاصد بأصول الفقه، وأن يتم تطويرهما في إطار واحد"، أما تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة وترك علم أصول الفقه على حاله فيرى أنه ضار بكلا (العلمين) إذ يجمد الأصول على حالها ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حاليًا". انظر: الريسوني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ٣١٥، والحسيني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ٤٣٣، وعطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، بيروت: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٢٣٨.

٣- قصور القياس الفقهي:

عبر بعض الفقهاء عن القياس بالاجتهاد، وقد شهد القياس جدلاً كبيراً في مشروعته قبل أن يحتل مكانته تلك باعتباره المصدر الرابع من مصادر التشريع، بما هو إعمال للرأي، في ظل توجه لأصحاب الحديث تبلور منذ القرن الثاني الهجري، كان يقوم على أن العلم إنما هو الآثار، وأنه لا يقال في مسألة برأي ليس لنا فيها إمام. ومع الاحتياج إليه فرض نفسه على العملية الفقهية، وبقي نفي القياس وفقاً على المذهب الظاهري وعلى وجه الخصوص ابن حزم رحمه الله.

يقول الإمام الشافعي: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه: فإذا كان فيه بعينه حكم لازم اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس"^{٩٧}. وإذا كان علم الأصول قد أحاط به ما سبق من انتقادات، فإن المنهجية القياسية التي شكلت المدخل الاجتهادي لم تعد تفي باحتياجات المجتهد، وكما أن الأصول في جملتها لا تقدم غناء فكذلك القياس على وجه التحديد، فهو لا يعدو نمطاً من القياس "المتحفظ"، يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم بنص شرعي. ومن هنا اعتبره البعض "استكمالاً للأصول التفسيرية"^{٩٨}، أما القضايا العامة فلا يفي بحقها هذا القياس الذي "لم يجاوز بالعقل المسلم دائرة الانتقال من جزئي إلى جزئي... ولم يترتب عليه النقلة المنهجية والمعرفية التجريبية المنتظرة والتي ظهرت بعد ذلك في أوروبا"^{٩٩}.

سبق للخضري أن اعتبر "الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع هي التي تكون أساساً لدليل القياس"، وذكر أن أحسن من كتب في هذا الشاطبي^{١٠٠}. غير أن النظر المقاصدي هو في حقيقته تجاوز للقياس الجزئي، بعد أن كان نشوء الفكرة المقاصدية جزءاً من مباحث العلة التي هي أساس القياس، ولهذا أكد القرافي على أفضلية القسم الثاني من أصول الشريعة - وهو القواعد الكلية الفقهية - على القسم الأول منها وهو أصول الفقه الذي غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، إلى جانب القياس وخبر الواحد؛ ومنشؤ التفضيل أن القواعد الكلية مشتملة على أسرار الشرع وحكمه^{١٠١}.

97 قال الشافعي: "والاجتهاد القياس". الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٩م، ص ٤٧٤.

98 انظر: التراي، قضايا التجديد، مرجع سابق، ص ١٦٦.

99 العلواني، طه جابر، تقديم: الحسني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ٦.

100 الخضري، محمد، أصول الفقه، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٩م، ص ١٢.

101 القرافي، الفروق، مصدر سابق، ٢/١-٣.

بل إن الجويني يرى أن القياس إذا جاء على خلاف المصالح الضرورية يترك من أجلها، يقول: "إن القياس الجزئي ... وإن كان جلياً، إذا صادم القاعدة الكلية: ترك القياس الجلي للقاعدة الكلية"^{١٠٢}، وكذلك العز بن عبد السلام لا يرى عبءاً بالنظر القياسي إذا أدى إلى خلاف مقصود الشريعة^{١٠٣}.

وقد حاول البعض اقتراح ما أسماه "منهجية القواعد القياسية"^{١٠٤} التي تسمح لنا بالانتقال من الجزئي إلى الكلي عن طريق توظيف مبادئ العقل وعملياته: التحليل والقياس ثم التركيب بناء على مقاصد النصوص بحيث يؤدي اتحاد مقاصد الأحكام الجزئية إلى تركيبها وفق قواعد كلية ومن ثم القياس على الكلي بدلاً من القياس على الجزئي^{١٠٥}.

٤ - البحث عن اليقين وتضييق الخلاف:

إن مما يتصل بالاعتبارات السابقة الباعثة على الشروع في تأسيس الفكر المقاصدي، هو أن علم أصول الفقه - بما فيه القياس - لم يحقق القطع واليقين الذي يجب أن تبني عليه الأصول. وفكرة القطع نلاحظها لدى الجويني الذي هو أول من صنف المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ولحظ في بناء الأصول سياق "من يقصد منه بغية القطع"^{١٠٦}، وقال: "إن حظ الأصولي إبانة المقاطع في العمل بها [أي الأصول] ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل"^{١٠٧}. وحين افترض خلو الزمان من الفقهاء والمفتين، وتساءل عن المرجعية في زمن التباين الظلم حاول التأسيس لمرجعية قائمة على اليقين والقطع ليس من أحكام الفقه وأصوله التي هي ظنية ويمكن لها أن تندثر، فهو "لم يفتأ يشير ضمناً أو صراحة إلى ضرورة تجاوز الأحكام الظنية المترتبة على القياس الفقهي والمتمثلة في نتائج علم الأصول، التماساً لقواعد جديدة مؤسسة على مقاصد شرعية عامة تسمح لأجل ذلك بالوصول إلى القطع واليقين"^{١٠٨}. ومن هنا كانت المقدمة الأولى التي افتتح الشاطبي بها كتابه هي "أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي"^{١٠٩}، وهو بهذا يريد بناء الأصول على القطع وتخليصها من الظنون وما دخلها مما

102 الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط ٢، ١٤٠٠هـ، ٩٢٧/٢.

103 الحسني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ١٠٦.

104 وتلخص في: تحديد نصوص الموضوع، وتحليلها، وتعليلها، واستقراء المعاني الكلية لنصوص الكتاب وصياغتها وفق قواعد عامة، ثم عرض نصوص السنة على تلك القواعد المصاغة، ثم اعتماد القواعد القياسية المتحصلة لفهم الواقع المدرس. صافي، لؤي، إعمال العقل، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٩٥-١٩٦.

105 انظر: صافي، إعمال العقل، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

106 الجويني، البرهان، مصدر سابق، ٩٢٢/٢. وانظر الحسني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ٤٢-٤٣.

107 الجويني، البرهان، ٨٥/١.

108 الصغبر، مرجع سابق، ص ٣٩٩.

109 الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ٢٩/١.

هو عارية قائلاً: "إن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقدُ الدليل"^{١١٠}، والدليل هو ما يفضي إلى القطع ويرفع الخلاف. وهو المعنى ذاته الذي يؤكد عليه ابن عاشور إذ يقول في سبب تأليف كتابه: "دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيت من عُسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قربية منها يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه"^{١١١}، ويذهب في مناقشة مقالة الجويني بأنها واهية، ومقالة الشاطبي بأنها لم تأت بطائل، ليقول إن أصول الفقه في مجملها ظنية، وإن الطريق إلى جعلها قطعية إنما هو إعادة صياغتها وتنقيتها وصوغها باسم علم مقاصد الشريعة.

والقدر الذي نرومه هنا هو أن الثلاثة انشغلوا بالبحث عن اليقين، بغض النظر عن تفاصيل مقولاتهم، وهم يسلمون بأن أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، وسؤال القطع واليقين كان مدخل القول بالمقاصد الكلية بعد أن ظهر أن علم أصول الفقه لم يحقق الغرض منه وهو "الخروج من الخلاف"، وهنا يأتي البحث عن اليقين للتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات، وقد بدا هذا واضحاً في مقدمات الشاطبي وابن عاشور القائل: "هذا كتاب قصدتُ منه ... توسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار"^{١١٢}. وإذا كان همّ تأسيس قواعد الاستدلال الفقهي على القطع مشتركاً بين زمرة من علماء الأصول حاولوا إنجازه في سياق نظراتهم التجديدية في علم أصول الفقه^{١١٣} فإن هذا الهم نفسه كان محور الاهتمام في المقاصد، وصولاً إلى استقلالها عن الأصول مع ابن عاشور ومن منطلق البحث عن اليقين وتضييق الخلاف.

ثانياً: المقاصد: الدور الإصلاحي

لقد كان البحث عن اليقين أحد المدخل المهمة التي تأسس عليها القول بالمقاصد، فأهم المطالب في الفقه التدرب على مآخذ الظنون في مجال الأحكام"^{١١٤}، فضلاً عن تفوقه على القياس الفقهي الجزئي، والظني أيضاً، يساهم في تضييق الخلاف المذهبي وتجاوزه بناء على وحدة الأصول والمقاصد. يأتي طرح الجويني في سياق وصفه لتصانيف زمانه بأن "معظم المتلقين بالتصنيف في هذا الزمان السخيف يكتفون بتبويب أبواب، وترتيب كتاب، متضمنة كلام من مضى وعلوم من تصرّم وانقضى"^{١١٥}، ويصف الواقع

110 المصدر السابق، ٢٢/١.

111 ابن عاشور، المقاصد، مرجع سابق، ص ١٦٥-١٦٦.

112 ابن عاشور، المقاصد، مرجع سابق، ص ١٦٥.

113 انظر: الحسني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ١٠٢-١١٢.

114 الجويني، الغياثي، مصدر سابق، فقرة ٥٨٢.

115 الجويني، الغياثي، فقرة ٤٦.

اليومي بأنه قد "عمّ من الولاية جورها واشتطاطها، وزال تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتكابها في جرائم الحطام واختباطها، وانسلّ عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها، وكثر انتفاء القرى إلى الظلم واختلاطها"^{١١٦}، وفي ظل هذا كله يبدو اسم الكتاب "غيث الأمم" ذا دلالة بالغة. والأبلغ أطروحته المشار إليها سابقاً من خلو الزمان عن السلطتين السياسية والعلمية الافتراض الذي يدفع به الحالة التي وصفها من فساد الزمان والعلماء، وقد عقد القسم الثاني من كتابه للحدّث عن "خلو الزمان عن المجتهدين ونقل المذاهب وأصول الشريعة". وفي ظل هذا يتساءل الجويني "ما معتصم العباد إذا طما الفساد... وبلي المسلمون بعالم لا يوثق به لفسقه، وبزاهد لا يقتدى به لخرقه؟ أبقى بعد ذلك مسلك في الهدى؟ أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى؟"^{١١٧}، وهنا تأتي مساهمته و"الغرض الأكبر" في "غيث الأمم" الذي يطمح لأن يقوم بدور إنقاذي في زمن الفساد والانحطاط، وهو وجوب التمسك بالمبادئ العامة والمقاصد الكلية اليقينية حين تلبس الجزئيات بسبب الاختلاف أو الظن، أو بسبب الجهل وانعدام المفتين ونقل المذاهب. وهكذا تبدو قيمة المقاصد وفائدتها القصوى عند انحلال السلطة المرجعية: سياسية وعلمية، وهو ما يفيد أن طرح المقاصد في تصور الجويني "ذو هدف إنقاذي سياسي واجتماعي قبل كل شيء"^{١١٨}. بل إن بعض الباحثين يرى أن الجويني "صرح في كل وضوح كامل بضرورة ربط مفهوم المقاصد الشرعية بكل محاولة إنقاذ من هوة الانحدار الذي بات قريباً"^{١١٩}، وأن هذا أصبح "الشغل الشاغل لدى العديد من مفكري القرن الثامن للهجرة من المدرستين المالكية والحنبلية"^{١٢٠}.

رؤية الشاطبي جاءت متواصلة مع أطروحة الجويني، و متممة لها في خطها العام، فقد مثلت ظروف القرن الثامن الهجري وأحوال الأندلس السياق الذي انبثقت فيه تلك الرؤية التجديدية، فكانت صياغة جديدة لعلم أصول الفقه، لإعادة بنائه على أصول قطعية، تمثل في تأسيس مقاصد الشريعة لتضييق الخلاف وتجاوز خلاف المذاهب والجمود الذي أحاط بكتب الفقهاء وجعل الأصول -أم العلوم - "علمًا من جملة العلوم". ومن هنا كانت محاولته في جوهرها محاولة منهجية لإعادة بناء الأصول، وتنقيته مما هو "عارية"، وكذلك هدفت إلى ربط العلم بالعمل بعد الفساد والانفصال الذي أشار إليه الجويني، وكانت المقاصد منطلقة لذلك، فأقحام صعاب المسائل المظنونة والمختلف فيها في العلم الشرعي المتقن

116 الجويني، الغياثي، فقرة ١٠.

117 الجويني، الغياثي، فقرة ١٠.

118 الصغير، الفكر الأصولي، مرجع سابق، ص ٤٣٥.

119 المرجع السابق، ص ٣٥٤.

120 المرجع نفسه، ص ٤٣٦.

للعمل والذي يعني القطع والاتفاق ويتطلب التنفيذ والممارسة، إنها هو من قبيل الحرج وتكليف ما لا يطاق^{١٢١}. "فالعلم المعتبر شرعاً... هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُجَلِّي صاحبه جارياً مع هواه كيفما كان، بل المقيّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعاً أو كرهاً"^{١٢٢}. ومن هنا فقد قام الشاطبي بعملية تصحيح للمفاهيم، وإعادة الاعتبار للعمل بتنزيل العلم على مجاري العادات الثابتة التي تعتبر ضابطاً لفهم الخطاب الشرعي^{١٢٣}.

وقد اعتبر بعض الباحثين أن الغاية المرجوة من تطبيق نظرية الشاطبي في المقاصد نتيجتان: "الأولى ذات طابع أخلاقي: فالإنسان المكلف شرعاً تكليفاً تاماً كاملاً سوف يخرج (عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً)... والنتيجة الثانية ذات طابع شرعي يجب أن يتعلم الفقيه كيف تكون له في الشريعة نظرة كلية تسمح له أن ينتهي إلى أن (الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثرت الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك)"^{١٢٤}.

إن إبراز مقاصد الشريعة بالشكل الذي قام به الشاطبي كان يمثل محاولة أشبه ما تكون بمحاولة ابن خلدون في المقدمة والتاريخ، وكل منهما جاء بما جاء به والأمة المسلمة في حالة تراجع فكري قد بلغ مداه^{١٢٥}.

غير أن ما طمّح إليه الشاطبي -وكذلك ابن خلدون- لم يكن ليحقق ثماره، ولم يتم استشاره لاحقاً، والبناء عليه، لأسباب عديدة بحاجة إلى بحث ودرس، غير أنه يمكن القول: إنه كان هنالك استمرار لما انتقده الجويني والشاطبي نفسها من جمود المصنفات وانحطاط الزمان واقتصارها على ما دوّنه السابقون، ما يعني أن المحاولات الفردية تلك بالرغم من كونها محطات فارقة لم تشكل زحماً مؤثراً وفاعلاً يوازي قوة المؤلف، وبقي الغالب على علم الأصول القسم المتعلق بدلالة الألفاظ مع طغيان المجادلات اللفظية عليه "بسبب استفحال دعوى غلق باب الاجتهاد في عصور التقليد"^{١٢٦}. ومن هنا انقلب المنحى التجديدي لدى الشاطبي إلى مانع من تداول كتابه^{١٢٧}، أما ابن عاشور فعزاً ذلك إلى أنه "تطوح في مسائله إلى تطويل وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه

121 انظر: الشاطبي، الموافقات، ٥٩/١-٦٠، والصغير، ص ٥٢٠.

122 الشاطبي، الموافقات، ٦٩/١.

123 انظر: الشاطبي، الموافقات، ٩٩/١ وهي القاعدة الأخيرة التي ختم بها القسم الأول.

124 تركي، مرجع سابق، ص ٥٠٥-٥٠٦. بينما اعتبر الحسني أن غرض الشاطبي من كتابه استناداً إلى مقدمته أمران: الكشف عن أسرار

الشريعة، والجمع بين طريقتي ابن القاسم وأبي حنيفة في الأصول. انظر: الحسني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ٦٦-٦٧.

125 العلواني، تقديمه لكتاب: الحسني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ١٥.

126 بوكروشة، معالم تجديد المنهج الفقهي: أنموذج الشوكاني، قطر: كتاب الأمة، عدد ٩٠-٩١، ٢٠٠٢م، ص ٢٥٦.

127 دراز، مقدمة الموافقات، ١١/١.

أفاد جد الإفادة"^{١٢٨}، فضلاً عن عكوف الناس منذ القرن التاسع على المختصرات والمتون يحفظونها ووقوفهم عند أقوال السابقين^{١٢٩}. ولم يقع الالتفات إليه إلا من تلميذين له، وبمنطق ذلك العصر نفسه، فأحدهما اختصره والثاني نظمه!^{١٣٠}. إننا لا نعلم اشتغالاً بالمقاصد بعد الشاطبي إلا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حين تم نشر "الموافقات" من طرف حركة الإصلاح الديني بتونس^{١٣١} حيث كانت الطبعة الأولى له سنة ١٨٨٤م بعد الصدى الذي تركه فكر خير الدين التونسي والذي كان من إنجازاته الدور المهم للطباعة والنشر في تنشيط العمل الإصلاحية^{١٣٢}، وفي تلك السنة ١٨٨٤م كانت زيارة محمد عبده لتونس، وفي الغالب أن تلك الزيارة مكنته من الاطلاع على الكتاب، ومن ثم لفت اهتمام تلامذته وأوصاهم بالاعتناء به كما يصرح بتلك الوصية كل من عبد الله دراز ومحمد الخضري؛ ففي حين أقبل دراز على نشر الكتاب والتعليق عليه، قال الخضري "أخذت أطلعها مرات... وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين ما آخذه من كتب الأصول"^{١٣٣}.

أما الشيخ ابن عاشور الذي أثرى المقاصد من جديد، بل استأنف ريادةها؛ فإنه التقى عبده سنة ١٩٠٣م وتأثر به، وكذلك تتلمذ على الشيخ سالم بو حاجب (١٨٢٨م-١٩٢٤م) الذي أعان خير الدين التونسي (١٨٨٩م) على تأليف كتابه "أقوم المسالك"، وفي الواقع أن اهتمام ابن عاشور جاء في سياق التفات الزيتونة إليه، فالطبعة الأولى للموافقات كانت

128 ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ١٧٤.

129 انظر: ابن عاشور، أليس الصحيح يقرب، ص ٧٩.

130 اختصره أبو بكر ابن عاصم في "نيل المنى في اختصار الموافقات"، ونظمه آخر في ستة آلاف بيت بعنوان "نيل المنى من الموافقات". انظر: العبيدي، الشاطبي، مرجع سابق، ص ١٠٨.

131 ذكر طه العلواني في تقديمه لكتاب الحسني ص ١٥، أن جهد الشاطبي بقي ينتظر من يستفيد منه حتى جاء الشوكاني والدهلوي ثم محمد عبده وتلامذته ثم ابن عاشور. وحينما تحدثت حليلة بوكروشة عن معالم تجديد المنهج الفقهي عند الشوكاني ذكرت من مبادئ التجديد عنده "مراعاة مقاصد الشريعة" لكنها لم تأت بشيء جوهري فيه، بل نقلت عنه أن جلب المصالح ودفع المفسد الذي أكد على ضرورة علم الفقيه به، إنها هو مقيد بـ "ما لم يرد فيه نص يخصه، ولا اشتمل عليه عموم، ولا تناوله إطلاق... أما مواقع النصوص وموارد أدلة الكتاب والسنة ومواطن قيام الحجج، فلا جلب نفع ولا دفع ضرر أولى من ذلك". انظر: بوكروشة، معالم تجديد المنهج الفقهي، ص ١٩٣-١٩٤. وهو بهذا أرجع الأصول إلى شطرها الأول الذي تحدث عنه دراز فيما سبق.

132 ابن عاشور، محمد الفاضل، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، القاهرة: معهد الدراسات العربية، ط ١٩٥٦م، ص ٥١. عن الحسني، نظرية المقاصد، ص ٧٨. والساحلي، محمد العزيز، قضية التربية والتعليم من خلال فكر زعماء الإصلاح، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١٩٩٥م، ص ٨٥.

133 الخضري، أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٣.

في مطبعة الدولة التونسية بتصحيح ثلاثة من علماء الزيتونة وهم المشايخ علي الشنوفي وأحمد الورتاني وصالح قايحي^{١٣٤}، كما أنه كان للشيخ سالم بوحاجب وزميله خير الدين التونسي اهتمام بالفكر المقاصدي، فالتونسي يقول: "وقد نقل ابن عاشور نفسه عن شيخه بوحاجب قوله: "إن الله سبحانه ما جعل شريعتنا خاتمة الشرائع، إلا وقد أودع فيها اعتبار المصالح التي تتجدد الأزمان والمواقع بحيث مهما حدث شيء يُعرض على موازينها العادلة، فإن لم يوجد فيها ما يمنعه لم يتوقف في الانتفاع به، خصوصاً على القول بالإباحة الأصلية. ولا شك أن إمعان النظر في العلوم المشار إليها [العلوم الطبيعية من طب ورياضيات...] من شأنه أن يبين رجوعها إلى حفظ الأمور التي اتفقت الشرائع على وجوب المحافظة عليها، أعني الدين والبدن والعرض والمال"^{١٣٥}. أما خير الدين التونسي فقد كان همه جمع ما تيسر من مستجدات الأوربيين المتعلقة بسياسي الاقتصاد والتنظيم، والتخير منها لما هو أليق بنا وبخصوص شريعتنا^{١٣٦} وقال: "العلماء الهداة جديرون بالبصر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية، وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة، معتبرين فيها من المصالح أحقها، ومن المضار اللازمة أخفها"^{١٣٧}.

وقد كان خير الدين ومحمود قابادو (١٨٧١م) شيخ بوحاجب وصلاً بعد تحليل للأوضاع الأوربية إلى أن أسباب التقدم والقوة والمناعة لكل أمة واحدة، وهذه الوسائل كامنة في التقدم العلمي لدى الأمم، وخاصة في تقدم العلوم الرياضية والطبيعية، وخير الدين يزيد على هذا العدل ويعتبره الدعامة الثابتة، وهما يتفقان على التشهير بمن يرون الأخذ عن الغرب بدعة وكفراً ولو كان علمياً نافعاً وخطة محكمة^{١٣٨}.

134 ابن عاشور، محمد الفاضل، أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي، تونس: مكتبة النجاح، ص ٧٦، وقد بدأ العبيدي - في كتابه الشاطبي، مرجع سابق، ص ١٠٠ - حريصاً على تحفظه عبد الله دراز - كما كان حريصاً على نفي ريادة الشاطبي - وقال: "دراز زعم أن الكتاب طبع أول ما طبع بمصر حين نبه الشيخ عبده طلاب الأزهر وعلماء إلى هذا الكتاب" مع أن دراز لم يقل ذلك أبداً، وإنما قال: إنه حرص على تنفيذ وصية الإمام لكنه وفق - بعد عسر - إلى استعارة نسخة بخط مغربي من بعض الطلبة، ذات خط ملغز، ثم يسر الله طبعه بمصر فأتيح له فرصة النظر فيه فقرأه. انظر: دراز، مقدمة الموافقات، مصدر سابق، ٢/١.

135 ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص ١١٠، وقد نقله أيضاً في كتابه: "النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح" و"كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"، (كما ذكر الحسيني، نظرية المقاصد، ص ٨٦، هامش ٣٦) ما يعني شدة حضوره لدى ابن عاشور، ومن المهم أن هذا الكلام لبوحاجب قاله في خطبته في افتتاح الجمعية الخلدونية، التي أنشأها الإصلاحيون لتجديد التعليم وتطعيمه بالعلوم الغربية إذ أدركوا قصور تعليم الزيتونة. انظر: الساحلي، قضية التربية، مرجع سابق، ص ٩٢-٩٣.

136 انظر: التونسي، خير الدين، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، تونس: الدار التونسية للنشر - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط ١٩٨٦م، ص ٨٥.

137 التونسي، أقوم المسالك، ص ١٥٣.

138 عمر بن سالم، قابادو: حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي، تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ط ١٩٧٥، ص ٣٢٠.

وحين زار عبده تونس للمرة الأولى ١٨٨٤م التقى كتلة من الإصلاحيين (من إصلاحيي الزيتونة ومن خريجي المدرسة الصادقية الذين تشبعوا بالثقافة الغربية) وكانوا جميعاً متأثرين بفكر خير الدين ومحمود قبادو، وابتهج عبده بوجود جماعة تؤمن بنفس الأفكار التي كان يعمل على نشرها في المشرق بعد انفصاله عن الأفغاني الذي كان يرى ضرورة مكافحة الاستعمار الأجنبي قبل القيام بأي عمل إصلاحي، في حين كان يرى عبده التركيز على الإصلاح الثقافي والتعليمي منادياً بضرورة الأخذ عن الثقافة الغربية^{١٣٩}.

هذا التقارب الشديد والالتقاء بين الإصلاحيتين المغاربية والمصرية يفسر إلى حد كبير الانشغال بالمقاصد، فقد شكلت فكرة المقاصد المدخل للأخذ عن الغرب، والقول بضرورة الأخذ بالعلوم الطبيعية والتطبيقية، وممارسة الشأن العام. ومن هنا نتفق مع من يقول: "إن الإصلاحية الإسلامية تحالفت موضوعياً مع رجالات عصر التنظيمات العثمانية في مجال إقامة منظومة جديدة تستوعب المتغيرات العالمية التي أحدثتها صدمة الغرب؛ ضمن المجالات الجغرافية والديمقراطية الرئيسة في عالم الإسلام؛ وصولاً إلى أمرين اثنين: إقامة نظام سياسي جديد، وتحديد دعوة الإسلام وفقهه، وفي هذين المجالين قدمت الإصلاحية أطروحتين أساسيتين: المنافع العمومية والتنظيمات". وفي مجال تجديد الوعي بالإسلام دعوة وثقافة وفقهاً تمت إعادة اكتشاف بل استثمار فكرة المقاصد من خلال "الموافقات"^{١٤٠}.

ففي سياق صدمة الغرب وهاجس البحث عن التقدم ووطأة الإحساس بالتخلف، وفي مواجهة الموقف المحافظ والتقليدي في العلاقة مع الغرب، لجأ الإصلاحيون إلى استثمار فكرة المقاصد لبناء وتأسيس مشروعية الأخذ الانتقائي عن الغرب بما يتوافق مع الشريعة^{١٤١}، ولمواجهة الموقف المحافظ، وذلك أن آلية القياس التقليدية لم تكن تفي لإحداث التجديد المطلوب لشموليته وعمومه، كما أن البحث في المقاصد ترافق مع الاهتمام بالإصلاح التعليمي لدى كل هؤلاء الإصلاحيين الذين كانت لهم ممارسة واضحة في هذا المجال.

وبالرغم من تلاقي الإصلاحيتين المغاربية والمصرية على الهم المشترك والاحتفاء بمقاصد الشاطبي، إلا أنه اختلف تعاطي كل مدرسة معها، ففي حين تعمقت في المغرب الكبير، وتوزعت على إصلاحيين عدة، وبتوظيف

139 الساحلي، قضية التربية، مرجع سابق، ص ٩٠.

140 السيد، رضوان، سياسيات الإسلام المعاصر، البحرين: بيت القرآن، ط ١، ١٩٩٧م، ١٦٧/١-١٦٨.

141 وهذا ينطبق على المصلح علال الفاسي (١٩٧٤م) أيضاً؛ فكتابه يأتي في سياق الدفاع عن الشريعة في وجه القوانين الوضعية، وللقول:

"إن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه"، وهذا ما سيسير بالفقه إلى شاطئ النجاة

ليتمتع بالتطبيق في محاكم المسلمين، ويتلخص إصلاحه في إحياء الاجتهاد وأساسه مقاصد الشريعة، والإصلاح السياسي والمقاصد مجال

النظر في قضاياها العامة، وهو يرى الأخذ من حضارة الغرب بوجه عام بناء على المقاصد في غير القوانين والنظم. الفاسي، علال، مقاصد

الشريعة الإسلامية ومكارمها، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، ط ١، ١٩٦٣م، ص ٥١، ١٦١، ١٧٤.

كبير في مسائل الشأن العام وإصلاح التعليم والعلاقة مع الغرب، لجأ عبده إلى توصية تلاميذه بمقاصد الشاطبي، فافتنى دراز بالتعليق عليه، والخضري بالافتباس من أفكاره، واستعاد القاسمي ورشيد رضا فكرة المصلحة^{١٤٢} لنجم الدين الطوفي، فنشر القاسمي رسالة للطوفي حول رعاية الشرع للمصالح هي منتزعة من شرحه للأربعين النووية وعلق عليها منوهاً بها، ونقلها رشيد رضا في المنار سنة ١٩٠٦م (ج ١٠). ثم كتب رضا مقدمة تعريفية بكتاب الاعتصام للشاطبي الذي نشر سنة ١٩١٣م بدار المنار بمصر الأمر الذي اعتبره البعض تراجعاً لصالح السلفية في أثناء التغير الذي أصاب مسيرة رضا الفكرية^{١٤٣}.

ويبدو لي أن الاهتمام المغاربي بالمقاصد جاء في سياق انتهاء الشاطبي لتلك المنطقة فهو أندلسي، وكان طبيعياً أن يتم اكتشافه في المغرب العربي أولاً، وعلى إثر ذلك نشأ جيل كبير من المهتمين به والمتبنين لفكرته، ومما زاد من حضوره أن رجالات الإصلاح في المغرب كانوا من بين رجالات الحركة الوطنية، والسياسيين، وكانوا يتبنون قناعة مؤداها إقامة دولة عصرية تقود علميات التجديد في مواجهة الغرب الزاحف. ومن هنا وجدنا ذلك الاستثمار للمقاصد في مسائل الشأن العام والتنظيمات والافتباس عن الغرب، والقول بأن سر التقدم هو الأخذ بالعلوم الدنيوية التي ترجع إلى مقاصد الشريعة، الأمر الذي دفع إلى إصلاحات تعليمية واسعة تم تنفيذ جزء كبير منها تحت مظلة رجال الإصلاح في الحركة الوطنية.

ويرى بعض الباحثين أن فكرة المقاصد انكشفت ثم توارت في منتصف القرن العشرين لصالح السلفية الجديدة التي شهرت سلاح السنة النبوية في وجه دعاة التجديد، وأرجع ذلك إلى "اختلال علاقة الفقه بالدولة في حقبة ظهور السلطات الوطنية في عشرينيات هذا القرن" وبسبب انفصال نخبة الدولة عن رجال الفقه مطلع القرن العشرين ومضت في سبيلها الخاص في استحداث تعليم مدني منفصل عن التعليم الديني، وفي وضع قانون مدني، وفي الاتجاه لإنشاء كيانات وطنية خاصة على نهج الأمة/الدولة الأوربي^{١٤٤}، فوجدت النخبة الإصلاحية نفسها معزولة عن المجال

142 ذكر الشيخ القرضاوي في كلمته الافتتاحية لندوة "مقاصد الشريعة عند المذاهب الإسلامية" في لندن "مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي ١-٤/مارس، ٢٠٠٥م، أن ممن آمن "بالفكرة المقاصدية ويرفضون الحرفية" شلتوت وأبو زهرة، وخلاف، والزرقا والسباعي والغزالي وسيد سابق وغيرهم.

143 هو د. رضوان السيد. في حين يذهب الصغير إلى أن كتاب الاعتصام هو متمم لكتاب الموافقات ضمن مشروعه التجديدي، وليس نكوضاً عنه. انظر: الصغير، الفكر الأصولي، ص ٦٠٤.

144 السيد، سياسيات الإسلام، ١٥٤/١-١٥٥.

العام ولم يعد مفيداً ولا مسوّغاً الاستمرار تحت مظلة المقاصد التي تعطي لرجل السياسة الفرصة لتجاوز نصوص الشريعة بزعم التلاؤم مع مقاصدها^{١٤٥}.

إلا أن البحث المقاصدي شهد في العقدين الأخيرين اهتماماً ملحوظاً، فضلاً عن تحوله لمادة تدرّس في عدد من الجامعات، مع خفوت في بعده التجديدي السابق، فقد عاد - بشكل عام - ليكون جزءاً من البحث الأصولي، وتحول إلى نهج جزئي تقني الطابع في العملية الفقهية، بمعنى البحث في أسرار الشريعة وحكمها وفق وظيفة كاشفة للحكم أو تبريرية لا منتجة له. وقد انشغل العديد من الدراسات والأطروحات الجامعية بالمقاصد وفق المنطق الفقهي التقليدي بناءً وضبطاً وتبعاً لنشأة الفكرة المقاصدية بمعزل عن سياقاتها، وعلاقتها بالظروف السياسية والتاريخية، كما انشغل العديد منها بدراسة فكرة المقاصد عند إمام ما، ومع أن أحد المختصين بالمقاصد والمشرفين على عدد من الرسائل الجامعية فيها، رأى أن هناك "صحوة مقاصدية معاصرة" إلا أنه لم يجد بداً من الاعتراف بأن البحث "ينمو بطريقة عفوية أو عشوائية"^{١٤٦}.

الخاتمة

يمكن القول في ختام هذا البحث المتواضع: إن الفكرة المقاصدية تتوزع على ثلاث مراحل، الأولى مرحلة النشوء حيث كان هناك دواع علمية إصلاحية في سياق تراجع فكري والتياث الظلم، ونشأ القول بالمقاصد في سياق البحث عن تجديد فقهي، وبهدف إنقاذي، ومن هنا تم البحث عن "اليقين" المرجعي لتجاوز الظن المحيط بأب العلوم (أصول الفقه) الذي لم يحقق الهدف من إنشائه (إلغاء الخلاف أو تضييقه)، فأدى إلى توسيع الاختلاف، فكان القول بفكرة المقاصد المبنية على اليقين، للمساهمة في تضييق الخلاف وهو ما شكل إعادة صياغة للأصول على أسس قطعية. في المرحلة الثانية وهي مرحلة الاكتشاف أو الاستثمار، كان هنالك هم إصلاحية عام في سياق صدمة الغرب الحضارية والسياسية، وتم استثمار فكرة المقاصد في سياق إعادة بناء فكرة الشأن العام، ولإصلاح التعليم الديني،

145 يمكن هنا استحضار خطاب الحبيب بورقيبة الذي اعتبر أن الكفاح القومي ضد التخلف الاقتصادي هو "جهاد في سبيل الله" يستتبع الإغناء من الصوم إذا وجد المسلم أن الصوم يقلل من طاقته، استناداً إلى مبدأ المصالح! . انظر: تركي، مناظرات، ص ٣٣٩. وقد صرح رشيد رضا عند تقريره لأصل "لا ضرر ولا ضرار" الذي ترجع إليه مسائل المعاملات من قضائية وسياسية وحربية، أن "الذين فروا من تقرير هذا الأصل... خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة خفية"، وهو يقترح إقامة الأمر على الشورى، وطاعة الله ورسوله وأولي الأمر. رضا، تفسير المنار، ج ٧/١٩٧-١٩٨.

146 الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة، ص ٢٢.

في إطار البحث عن التقدم الذي أساسه التقدم العلمي وخاصة العلوم الطبيعية. وفي هذا الإطار تم القول بصحة الاقتباس عن الغرب بما يتوافق مع الشريعة ويمحقق المصلحة العامة، ومن ثم شكلت الفكرة المقاصدية مدخلاً لتأسيس القول بمشروعية الاقتباس، ومرجعية للرد على الموقف المحافظ القائل ببدعة أو كفر الأخذ عن الغرب. المرحلة الثالثة، مرحلة الدراسات المعاصرة والتي انشغلت بالفكرة المقاصدية في إطار الهم الفقهي لدى سلطان الفقه وفق منطق التقليدي على مستجدات الحياة، لتجاوز محاولات تهميشه، بعد انفصال نخبة الدولة عن الفقهاء وأخذهم بتشريعات مدنية وتعليم مدني وإنشاء كيانات وطنية تستلهم النموذج الأوربي. وقد غلب على تلك الدراسات الانشغال الأكاديمي وفق منطق الفقه نفسه، ودون عزل المقاصد عن فكرة القياس، ولمحاولة ضبط العلاقة بين النص والمقصد، وفي هذه المرحلة خرج الاهتمام المقاصدي عن المنحى التجديدي الذي رافق المرحلة السابقة.

ويبقى أن المنحى الفقهي المقاصدي شكّل مدخلاً مهماً لتجديد الفقه الإسلامي ومد سلطانه على الحياة المعاصرة لمواكبة تطوراتها بعد أن شهد تهميشاً كبيراً في ظل قيام الدولة الحديثة، وبهذا فرض المنحى المقاصدي الاعتراف بمشروعيته بعد أن كان موضع تهميش وتردد في مرحلة نشأة القول به، وموضع تهمة بأنه مطية للتغريب في مرحلة الاكتشاف. أما الآن فما عاد يجسر أحد على القول إنه ضد القول بالمقاصد أو لا يراعيها، وإن كان التقليديون يلجؤون إلى الحديث هنا عن "ضوابط" القول بها، وعن محدودية دورها وأنه تبريري وليس إنشائياً.

صحيح أن المقاصد تشهد اهتماماً كبيراً في العقدين الأخيرين إلا أن وجه الاهتمام بها ما عاد قاصراً على المنحى الفقهي فقط، بل تعداه إلى أن فكرة المقاصد تُمدّ الجميع - تقليديين وإصلاحيين - بهادة جيدة لمنافسة الغرب في امتلاك نظرية عامة، وكذلك في الرد على الشبهات حول الفقه وأحكامه من حيث إنها تزودهم بتعليقات وحكم تفيد بأن تلك الأحكام باقية ومستمرة، فضلاً عن أن البعض بات يرى في المقاصد علماً مهماً لمواجهة التحديات المعاصرة للإسلام فهي أشبه ما تكون بعلم بيان محاسن الإسلام وتشريعاته. والذي أراه أن تشعب التوظيفات المقاصدية هذه، بالرغم مما ينطوي عليه من فائدة هنا أو هناك، يبقى توظيفاً وقتياً، في إطار الجدل والسجال والتحديات، وهذا من شأنه أن يعكس على الوظيفة الأبتمولوجية للمقاصد التي تبقى مستمرة على نطاق ضيق في زحمة تلك الاهتمامات فضلاً عن التوظيفات الأيديولوجية للمقاصد من قبل الخطاب العلماني والتحديثي.

نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: دراسة في بنية التشكل المعرفي لعلم المقاصد

د. بدران بن الحسن*

تمهيد:

اتجهت أنظار الكثير من العلماء إلى الطرح المقاصدي في الفكر الإسلامي واعتبروه أطروحة بديلة قد تساهم في حل الأزمة المعرفية التي تعيشها منهجية الاجتهاد الأصولي الحديثة، ولكن بما أن أبعاد الأزمة المعرفية لا يمكن تحديدها علمياً من زاوية واحدة فقط، كأن نقول مثلاً أنها أزمة الفقه أو الأخلاق أو الاجتهاد، لأنها تمثل وحدة تتداخل فيها عدة عوامل بدرجات متفاوتة يصعب عزل أحدها عن الآخر، لهذا يتطلب الأمر منا قراءة هذه الأنماط من الأفكار قراءة معرفية نستطيع من خلالها أن نكتشف نسبة التأثير لكل عامل من تلك العوامل، ومدى إعتبار معالجة تلك الإشكالية نقلة معرفية تنقل الفكر الأصولي من عامل معرفي قديم إلى عامل معرفي جديد.

على ضوء هذه الرؤية تحاول هذه الورقة أن تحلل نظرية المقاصد عند الشاطبي من الزاوية التي يمكن من خلالها أن نحدد إلى أي مدى يمكن إعتبارها منهجية تستطيع أن تنقذ الاجتهاد الأصولي وتطبيقاته في المجتمع الإسلامي المعاصر.

للإجابة على هذه التساؤلات قسمت البحث إلى أربعة مباحث: في الأول بينت فيه مفهوم المقاصد. ثم في المبحث الثاني تطرقت إلى الجذور المعرفية للمقاصد وعوامل نشأتها التي حصرتها في بعدين؛ الأصولي والاجتماعي. أما المبحث الثالث فحاولت تحليل النظام الداخلي للنظرية وبيان المفاهيم الأساسية التي لا يمكن الاستغناء عنها لفهمها. وأما في المبحث الرابع فقد حاولت أن أبين القيمة المعرفية للمقاصد في الخاتمة حاولت أن أبين كيفية مساهمة نظرية المقاصد في حل الزمة المعرفية في علم الأصول خصوصاً وفي حقل المعرفة عموماً.

المبحث الأول: مفهوم المقاصد

لقد حاول الذين جاءوا بعد الشاطبي أن يحددوا المجال الدلالي والمفهومي لهذا المصطلح، ذلك أن الشاطبي لم يعط المفهوم تعريفاً جامعاً مانعاً، ولعله أعتبر الأمر واضحاً، ولعل ما زهده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه

* قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة باتنة/ الجزائر

للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة^{١٤٧}. وبالرغم من هذا، فإن أسباباً أخرى خفية علينا جعلته يتخذ هذا الموقف، ذلك لأن تحديد المفاهيم من الأولويات الأساسية لبناء أي نموذج معرفي جديد، لهذا أعتقد أن سبب عدم إيراده لمفهوم المقاصد يعود إلى الطبيعة الأساسية لمشروعه الفكري الذي كان ينظر إليه على أنه ليس بحثاً في المعرفة فقط بل هو مشروع وظيفي يحاول أن يحدث به تغييراً اجتماعياً ومنظوراً جديداً يفهم من خلاله خطاب الشارع الحكيم. ولهذا، فإننا تواجهنا صعوبة في تحديد "مفهوم المقاصد"، ولهذا نجد مؤخراً تأويلات وأحكام مختلفة حول المفهوم نفسه.

غير أننا بحاجة منهجية في ضبط المفهوم نورد بعض تعاريف المتأخرين، التي قد تساعدنا في فهم الاتجاه العام الذي تسير عليه نظرية المقاصد.

ولقد انتبه الطاهر ابن عاشور إلى هذه الإشكالية وحاول تحديدها بمفهوم عام يقول فيه أن "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا ما في الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظاتها، ويدخل في هذا أيضاً معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة"^{١٤٨}.

ويقسمها إلى معانٍ حقيقية، تتحقق في نفسها، ومعاني عرفية عامة تدل على المجريات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها. ولإثبات معاني المقاصد يشترط فيها تحقق أربع صفات: الثبوت، والظهور، والانضباط، والاطراد.

لكن إذا اعتمدنا على هذا التحديد فقط، قد لا يسمح لنا أن نرى النظرية من بعدها الخارجي حتى نتمكن بطريقة علمية أن نحدد موقعها المعرفي الذي نحاول أن نقف عنده بقدر المستطاع. ومن أجل توضيح هذا القصد حاول طه عبدالرحمن أن يستخرج المعاني الممكنة من ذلك المفهوم، وتوصل إلى بيان ثلاث معانٍ أساسية؛ كل واحد منها يتعلق بنمط معين من المحتوى، وهي كلها تمثل فصولاً خاصة وضعها الشاطبي في كتابه "الموافقات". فالمعنى الأول يستعمل الفعل قصد بمعنى ضد الفعل "لغا" "يلغو". ولما كان اللغو هو الخلو من الفائدة أو صدق الدلالة فإن المقصد يكون على عكس ذلك "هو معلول الفائدة أو معقول الدلالة"^{١٤٩}، وهذا المضمون

147 أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط ٢، الدار العالمية للكتاب، ١٩٩٦، ص ٥.

148 ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨، ص ٥٢.

149 ابن عاشور، نفس المرجع، ص ٥٢.

الدلالي يعود إلى الفصل الذي وضعه الشاطبي تحت عنوان "مقاصد وضع الشريعة للإفهام"، وقد ناقش فيه قضيتين أساسيتين حاول فيها اثبات صفة العربية والأمية للشريعة الإسلامية^{١٥٠}.

والمعنى الثاني "يستعمل الفعل" قصد" أيضا بمعنى ضد فعل "سها" "يسهو". ولما كان السهو هو فقدان التوجه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، وهو حصول التوجه والخروج من النسيان^{١٥١}. هذا المعنى يدل على البعد الشعوري والارادي الذي تعكسه الفصول التي وضعها الشاطبي تحت فصل "مقاصد وضع الشريعة للامتثال" و"مقاصد المكلف".

في المعنى الثالث "يستعمل فعل" قصد" ضد الفعل "ها" "بلهو"، لما كان اللهو هو خلو من الغرض الصحيح وفقدان الباعث المشروع، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع^{١٥٢}. هذه الدلالة كما بينها طه عبد الرحمان تعكس "المضمون القيمي" وهو الذي ناقشه الشاطبي في فصل "مقاصد وضع الشريعة ابتداءا".

من خلال هذا التحليل يتبين لنا أن دلالة نظرية المقاصد يصعب حصرها في بعد واحد لإحتوائها على قابلية عجيبة للفهم المتعدد، لذا وصل في الأخير إلى القول "و على الجملة فان الفعل "قصد" قد يكون بمعنى "حصل فائدة" أو "حصل نية" أو بمعنى "حصل الغرض"، فيشمل "علم المقاصد" إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متميزة فيما بينها، أولها نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي والثانية نظرية القصد، وهي تبحث في مضامين الشعورية أو الارادية، والثالثة نظرية المقاصد، وهي تبحث في المفاهيم القيمة للخطاب الشرعي^{١٥٣}.

بهذا المعنى يتضح أن الفهم الصحيح للمقاصد ينبني على هذه الشمولية التي تفرضها النظرية نفسها، لذا تقتضي منا الضرورة أن لا نتقيد بالتعريف الذي وضعه الطاهر ابن عاشور.

من جهة أخرى فإن هذه القابلية للفهم المتعدد لم تمنع الشاطبي من إرساء نظام قيمي دقيق نظم في داخله ما يحمله ذلك المصطلح من الدلالة، إذ ذهب إلى التركيز على تحديد مفهوم المصلحة تحديدا يعبر عن تلك الدقة، حيث يقسمها إلى نوعين:

150 طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٩٩١، ص ٩٨.

151 الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ط ١، دار الكتب العلمية، ٧٦.

152 طه عبد الرحمان، نفس المرجع، ص ٩٨.

153 المرجع السابق، ص ٩٨.

فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، ومن جهة قصده في وضعها للأفهام، ومن جهة قصده في وضعها للتكليف بمقتضاها، ومن جهة قصده دخول المكلف تحت حكمها^{١٥٥}.

أما النوع الثاني فيتمثل في مقاصد المكلف التي بينها في "أن الأعمال بالنيات، والمقاصد معتبرة في التصرفات، من العبادات والعبادات" و"قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع"^{١٥٥}.

هذه المقولات تنبني عليها قضايا فرعية أخرى لا يتسع الأمر لذكرها لكن تبقى محتواة في الأولى. وهذا الإعتبار هو الذي منح نوعاً من الأنسجام بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

إضافة إلى هذا التقسيم المنهجي، عمد الشاطبي إلى بيان أن المقاصد في حد ذاتها تنقسم إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، وهذا بطبيعة الحال يعكس النظام القيمي الذي على أساسه تتوزع وتترتب عملية تحقق المقاصد في أبعادها الشرعية والاجتماعية. ولذلك وضع خمس قواعد أساسية؛ هي:

القاعدة الأولى: أن الضروري أصل لما سواه من الحاج والتكميلي.

القاعدة الثانية: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

القاعدة الثالثة: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين اختلال الضروري.

القاعدة الرابعة: أنه قد يلزم لاختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي اختلال الضروري بوجه ما.

القاعدة الخامسة: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للضروري^{١٥٦}.

بهذا نصل إلى خلاصة واضحة وهي أن الشاطبي له مبرراته الموضوعية التي دفعته إلى عدم وضع تعريف جامع مانع لمفهوم المقاصد، بل عمد إلى إيراد إيضاحات إجرائية متعلقة بالجانب التطبيقي لهذا المفهوم.

المبحث الثاني: الجذور المعرفية لنظرية المقاصد

لقد توجهت دراسات فلسفة العلوم والدراسات الإبتولوجية الحديثة إلى إبراز عوامل جديدة في تكوين العلوم والمعارف، وأثبتت أن العلوم والمعارف ناتج لتفاعل العالم البشري والعالم المادي، أي تفاعل المفكر مع موضوعه ومحيطه الاجتماعي. فهناك عوامل متعددة تدخل في عملية إنتاج المعرفة وتشكيلها وصياغتها وتوجيهها وتحديد بنيتها وبنائها.

154 المرجع السابق، ص ٩٩

155 الشاطبي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤.

156 الشاطبي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٤.

وفي ضوء هذا، يكون تحليلنا لبعض المضامين التي بناها الشاطبي في "الموافقات"، حيث يبرز مصدران ترجع إليهما -معرفياً- نظرية الشاطبي في المقاصد، وأولهما "جذر البنية الأصولية"، أما الثاني فهو "جذر البنية الإجتهادية".

(١) - جذر البنية الأصولية:

نكتشف هذا البعد عندما نحاول أن نفهم العلاقة التي تجمع بين نظرية المقاصد والأزمة التي عاشها علم الأصول في عصر الشاطبي، وهي مشكلة من عدة ظواهر أهمها "ذهول" علم الأصول عن مقاصد الشريعة إلى درجة جعلت بعض أدواته الوظيفية كاللغة من أهم المباحث التي أستهلك فيها جهداً كبيراً. يقول ابن عاشور مشيراً إلى هذه المسألة، "أن علم الأصول لا يرجع إلى خدمة الشريعة ومقصدتها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع، بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تأذن بها تلك الألفاظ... وتلك كلها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة وعن المعاني التي انبنت عليها الألفاظ، وهي علل الأحكام القياسية"^{١٥٧}.

بالإضافة إلى هذا، فقد تشكلت ظاهرة الاختلاف التي استهلكت مجهودات الفقهاء والأصوليين، وقد أشار إليها الشاطبي في مواضع عدة من "الموافقات"، حيث يقول في إحداها "لقد كنا قبل شروق هذا النور نتخبط خبط عشواء، وتجري عقولنا في اقتناص مصالحنا على غير السواء، لضعفها عن حمل هذه الأعباء، ومشاركة عاجلات الأهواء على ميدان النفس التي هي من بين المنقلبين مدار الأسواء، فنضع السموم على الأدواء مواضع الدواء، طالبين للشفاء كالقابض على الماء، ولا زلنا نسبح بينها في بحر الوهم فنهميم ونسرح من جهلنا بالدليل، في ليل بهيم، ونستنتج القياس العقيم، ونطلب آثار الصحة من الجسم السقيم، ونمشي أكباباً على الوجوه ونظن أننا نمشي على الصراط المستقيم"^{١٥٨}.

157 المرجع السابق، ص ٢٤٦.

158 المرجع السابق، ص ١٣.

نتيجة لهذا الإضطراب الذي هدّد نظام الأدلة الشرعية، والذي وعاه الشاطبي تمام الوعي، جعل قضية القطع أو اليقين مسألة محورية في مشروعه بحيث أفرها مباشرة في المقدمة التي يقول فيها "إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي"^{١٥٩}. بهذا المعنى نجد أن العلاقات التي تجمع بين مظامين نظرية المقاصد من جهة والوضعية العامة للفكر الأصولي الذي ينظم إنتاج المعرفة الاجتهادية في ذلك العصر بدأت تظهر.

وبسبب هذا التناسب الوارد ذهب عبدالمجيد الصغير إلى القول بأن بعض مباحث المقاصد تشكل مشروع الإنقاذ المعرفي، فيقول مثلاً في بيان قضية اليقين عنده "لقد فتح الشاطبي... في علم الأصول الطريق المضمون اليقين، الموصل مباشرة إلى إدراك مقاصد الشرع وحكمته، وذلك بفعل تغير منهجي عميق كان من خلاله واعياً منذ البداية بضرورة مراجعة علم أصول الفقه، ونقد أدبياته المتأخرة خاصة، مبيناً حدود الاستفادة منها، وضرورة تطويرها لأجل إنقاذ علم الأصول ذاته، ما دام علماء الأصول قد ظلوا في غفلة عن القيمة الإجرائية"^{١٦٠}. هذا الفهم تؤكدته إشارات أخرى وضعها الشاطبي يبيّن فيها أن نظرية المقاصد تمثل فعلاً مشروع تطهير لعلم الأصول.

هذه العملية كما بينها طه عبد الرحمن مبنية في ذهنية الشاطبي على كيفية تحويل العلاقات الاستمدادية التي تربط علم الأصول بالعلوم الأخرى من "حالة التداخل الإبتدائي" إلى حالة "التداخل الإجرائي"^{١٦١}. وقد أشار إلى هذه الفكرة الشاطبي نفسه في المقدمة الرابعة التي وضعها في "الموافقات"، وهي تنص على أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية"^{١٦٢}، والتداخل الإجرائي يقصد من حصر تلك الباحث الثانوية كاللغة في إطارها الوظيفي الإجرائي، بمعنى أنه ينظر إليها كأدوات تخدم غايات أعلى منها وهي المقاصد.

ومن أجل تحقيق هذا التحول المعرفي في بنية الخطاب الأصولي اعتمد الشاطبي على معيارين؛

المعيار الأول: ينص على التمييز في المعارف المندرجة في أصول الفقه بين المسائل المتأصلة والمسائل العارية.

159 إن تداخل العوامل الاجتماعية في النظام الإسلامي المعرفي له مفاهيم و نواضم معرفية شرعية تختلف تماماً على النحو الذي تبناه الإستمولوجية الغربية، مثل إستمولوجية التطورية عند بوبر التي تعتبر المجتمع لا يؤثر فقط في المعرفة بل يولدها كذلك أي يخلقها بدرجة أن أصبح مرجعية "مطلقة" بمعنى ما.

160 المرجع السابق، ج ١، ص ١٣.

161 المرجع السابق، ج ١، ص ١٩.

162 عبد المجيد صغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ط ١، دار المنتخب العربي، ١٩٩٤، ص ٤٧٠.

المعيار الثاني: يقوم على التمييز بين ما يدخل في الفقه وما يدخل في أصوله، وبين ما يدخل في الفقه ولا يدخل في أصوله، ف"ليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله"^{١٦٣}.

ويوضح طه عبد الرحمن مآل هذه الإجراءات بقوله "فبمقتضى المعيار الأول أخرج أبو إسحاق من المعارف المتداخلة مع الأصول كل المعارف الخادمة لهذا العلم أو بإصطلاحه المعارف العارضة... وبمقتضى المعيار الثاني أخرج من المعارف المتداخلة مع الأصول كل المعارف التي تدخل في الفقه ولا تدخل في أصوله مثل بعض المسائل الكلامية التي اقحمت في هذا العلم والتي تبحث فيها علوم مستقلة معتبرة"^{١٦٤}.

والنقطة الأخيرة التي توضح لنا هذا الارتباط الوثيق بين المقاصد وعلم الأصول تتمثل في قضية الاختلاف التي أشرنا إليها حيث لمح إليها الشاطبي قائلاً: "ليكون هذا الكتاب عوناً لك في سلوك الطريق وشارحاً لمعاني الوفاق والتوفيق لا ليكون عمدتك في كل تحقق وتحقيق ومرجعك في جميع ما يعن لك من تصور وتصديق إذ قد صار علماً من جملة العلوم ورسماً كسائر الرسوم ومورداً لاختلاف العقول وتعارض الفهوم"^{١٦٥}.

هذا النص يوحى بعلاقة مضمون المقاصد مع ظاهرة الاختلاف التي تمثل جزءاً من أزمة علم الأصول. بل إنه حتى المتأخرين الذين تكلموا عن موضوع المقاصد مثل ابن عاشور قد أشاروا إلى هذه الظاهرة التي تمثل الدافع المعرفي الذي أنتج الفكر المقاصدي.

يقول ابن عاشور في مقدمة كتابه "مقاصد الشريعة": "هذا الكتاب قصدت منه إلى إجلاء مباحث جلية من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها وللاحتجاج والإثبات لتكون نبراساً للمحققين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار... وقد يظن ظان أن في مسائل علم أصول الفقه غنية لمطلب هذا الغرض بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأي اليقين أن معظم مسائله مختلف فيها بين النظائر، مستمر بينهم الخلاف في الفروع لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين... لذلك لم يكن لعلم الأصول منتهى ينتهي إليه حكم المختلفون في الفقه وتعذر الرجوع إلى وحدة أو تقريب الحال"^{١٦٦}.

163 أنظر طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص ٩٥.

164 الشاطبي، المرجع السابق، ج ١، ص ٤٢.

165 طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٩٤.

166 الشاطبي الموافقات، ج ١، ص ٢٣.

هذا النص يبين لنا فيه ابن عاشور ملامح معرفية أخرى تسببت في تشكل ظاهرة الإختلاف، وهي أولاً: بناء الأصول على فروع بحيث يصعب الحسم فيها مستنداً بدليل تاريخي كما هو واضح. وثانياً: أوضح أن طبيعة الأصول نفسها - نتيجة لذلك - ينقصها الإطار الكلي وعبر عنه بـ "المنتهى" الذي يحسم في القضية المختلف فيها.

(٢) - جذر البنية الإجتماعية:

والمقصود بها العوامل الاجتماعية التي شكلت بوضوح مباحث ومنهجية أعتمد عليها الشاطبي في "الموافقات" سواءً كان ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وبعبارة أخرى ما هو الدور الذي قام به التفاعل الناتج عن التصور القائم عن "البدعة" كمفهوم مركزي له دلالاته بين أفراد وسلطات معينة في المجتمع الإسلامي يسهم في تشكيل نمط معين من الخطاب المعرفي الذي يحاول أن يبني نظم الإتصال والفهم بخطاب الوحي، والذي يراه الشاطبي حلاً للإنقاذ - ليس للجانب النظري من الأزمة فقط - بل كذلك الجانب التطبيقي، أي "حركة التأسّي الاجتماعية".

ينظر الشاطبي إلى البدعة في تميزها عن المعصية - التي لا تعدو أن تكون تعطيلاً للشرع وتهاوياً في الالتزام به دون ادعاء تشريع لموقف آخر - بحيث يعرفها "بأنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الطريقة الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه" ^{١٦٧}. وأشار الشاطبي إلى هذا المعرقل المعرفي "البدعة" بقوله: "كثرت البدعة وعم ضررها، واستطالت شرورها، ورام الإنكباب على العمل بها وسكت المتأخرون على الإنكار لها، وخلفت بعده خلوف وشرائع جهلوا أو غفلوا عن القيام بفرض القيام فيها، فصارت كأنها سنن مقررات وشرائع من صاحب الشرع محددات، فاختلف المشروع بغيره، فعاد الرجوع إلى محض السنة كالحارج عنها" ^{١٦٨}.

فهم من هذا النص أن ما "قبل المعرفي" الذي كان يوجه فكر الشاطبي كان جزءاً منه نابع من تقلب الأحوال والأعصار بتعبير ابن خلدون، التي أثرت بلا شك على تحديد مفهوم التأسّي الذي يجب أن يتوافق مع دلالات الوحي، وأن هذا التأثير هو الذي يعطي للمقاصد بعدها الإصلاحي، "أما كيف أسس مذهبه الإصلاحي على مقاصد الشريعة، فإن ابن عاشور يجلل هذا الجنب، فيذكر أنه لما رأى ما عليه المجتمع الإسلامي من انحلال، نهضت في نفسه هممة الإصلاحي، ولكنه بقي حائراً في اختيار المنهج الذي يتوخاه لإصلاحه، وكانت حيرته بين منهجين هما: مذهب إخوان

167 عبد المجيد الصغير، المرجع السابق، ص ٤٩٨.

168 الطاهر ابن عاشور، المرجع السابق، ص ٦٥.

الصفاء ومذهب الصوفية، لكنه عدل عنها معاً. فقد رأى عند إخوان الصفا نزعة نظرية تفصل الفكر عن العمل، ورأى عند الصوفية طريقة بعيدة الصواب، حيث يتتهون إلى الباطن ويعرضون عن الفكر وعن الواقع معاً^{١١٩}.
 قد يصعب إرجاع هذا التأسيس إلى هذا التعليل الشعوري المبني على "الحيرة"، لأن هذا المفهوم الأخير مفهوم بسيط لا يمكن أن ينتج وحده معرفة مركبة مثل نظرية المقاصد. إذ لهذا الغرض يشترط أن تتوفر عوامل أخرى موضوعية أقوى من هذا السبب البسيط.
 وفي هذه الحالة يكون تفسير المقاصد في إطار تطور الفكر الأصولي على طريقة تغير الأنساق إتجاهاً بناء لفهم هذه الظاهرة الفكرية، التي بينا أنها تداخلت في تشكيلها عدة عوامل موضوعية لا يمكن الاستغناء عنها.

المبحث الثالث: الآليات الداخلية لنظرية المقاصد

إن التأسيسات النسقية الشاملة كالتي قام بها الشاطبي في نظرية المقاصد في مجال أصول الفقه تتضمن مجموعة من الآليات البنائية الداخلية يتأسس عليها الإطار العام للفكرة، وتتولد عنها معارف جديدة تستهدفها الشروط التي قامت من أجلها تلك النظرية.
 لهذا السبب يصبح اكتشاف العلاقات الوظيفية التي تبني عليها هذه الآليات ضرورة ملحّة، لأنها تفتح باباً لفهم أعمق، كما أن ممارسة عملية البحث والتقصي والحفر في المحيط المعرفي الذي تشغله قد يؤدي إلى اكتشاف آليات ثانوية على مستوى المصطلحات الفردية.
 وليبيان معنى هذه الفكرة أحاول أن أحلّل مفهومين أساسيين اعتمد عليهما الشاطبي في تأسيس مشروع وهما:
 مفهوم الاستقراء، ومفهوم المصلحة.

١. مفهوم الاستقراء:

اعتمد الشاطبي كثيراً على الاستقراء لتأسيس ما سماه البعض بمعقولية أدلة الإستنباط الشرعية المنبئية على القطع لا على الظن كما ذهب إليه إعتقاد كثير من الأصوليين، إذ منذ البداية أعلن الشاطبي أن تأسيساته الأصولية العامة مبنية على هذا المنهج الذي ارتضى البعض أن يسميه منهج "تراكم الأدلة"، حيث يقول: "ولما بدالي من مكنون السر ما بدا ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى لم أزل أقيد من أوابده وأضم من شواهدة تفاصيل وجملاً

169 الشاطبي، الإعتصام، ط ١، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٩.

وأسوق من شواهد في مصادر الحكم وموارده مبينا لا مجملا معتمدا على الإستقراءات الكلية غير مقتصر على الأفراد الجزئية ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية حسبما أعطته الإستطاعة والمنة^{١٧٠}.

والقطع في منهج الإستقراء كما يراه الشاطبي يتأسس من خلال قانون تظافر أو تعاضد الأدلة الجزئية الظنية، "وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرئة من جملة أدلة ظنية تظافرت على معنى واحد حتى أفادت فيه القطع، فإن للإجتراح من القوة ما ليس للافتراق، ولأجله أفاد التواتر القطع، وهذا نوع منه، فإذا حصل استقراء أدلة المسألة مجموعا يفيد العلم فهو الدليل المطلوب، وهو شبيه بالتواتر المعنوي"^{١٧١}.

كما يرى الشاطبي أن إهمال بعض قدماء الأصوليون الإشارة إلى أهمية الإستقراء لأدلة الشريعة التفصيلية وقواعدها الكلية ومقاصدها العامة وقلة إعتنائهم بربط تلك الأدلة بعضها ببعض قد جعلهم مقصرين في تنبيه غيرهم من الخلف إلى قطعية الأدلة المستقرأة من أصول الشريعة، بل إن ذلك الإهمال أبقى المتأخرين في بحثهم عن كل مسألة فقهية أو أصولية سجناء للفتن، بعيدين عن اليقين والاتفاق، قريبين من الظن والإختلاف والافتراق، غافلين عن روح المسألة المستفادة حتما من الإستقراء، والمراد إثبات القطع لها، بفضل الربط بين أغلب جزئياتها، وإدراك الجامع بينها"^{١٧٢}.

والقطع في هذا النسق يجب أن يفهم كذلك في إطار مضمون الفكر المقاصدي، بمعنى أخذه بالدلالة المضمونية لا الصورية، إذ هذا يفسر لقارئ كتاب "الموافقات" سبب بروز أسلوب الاحتجاج الذي يمارسه الباحث في العلوم الحية كالعلوم الإنسانية، لأنه إذا أخذنا القطع بالمفهوم الصوري فإنه لا ينبغي أن يظهر ذلك الأسلوب بهذه الدرجة. ويبدو واضحا أن الشاطبي يقول بالضرب الثاني، فالقطع الذي يعنيه هو يقين القضايا الكلية الذي يستفاد بطريقة الإستقراء من أدلة الشريعة، ويتصف بالاطراد والثبات والحاكمية، فقد كان لا يضره على الإطلاق أن يتوسل فيه بأليات الاستدلال المشروعة والمنقولة عن الأصوليين، فضلا عن أليات استدلالية أخرى اختص بها لا تقل حجاجة عن هذه الاستدلالات المنقولة، بل الاتساق جائز كل الجواز بين المضمون القطعي والاستدلال الحجاجي^{١٧٣}.

ولعله من المهم الإشارة إلى أن القطبين الذين يكوّنان آلية الإستقراء يدوران بين ما سماه كليات الشريعة وبين جزئياتها، والشاطبي في تحديده النظام الذي يحتضنه كان في قمة الذكاء والعبقرية، إذ في الوقت الذي يؤكد أن الكلي نصل إليه عن طريق الحالات الجزئية، يبيّن في الوقت نفسه أن الكلي له سلطة أقوى من تلك الجزئيات،

170 عبد المجيد الصغير، المرجع السابق، ص ١٣١.

171 الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١٦.

172 عبد المجيد الصغير، المرجع السابق، ص ١٣١.

173 عبد المجيد الصغير، المرجع السابق، ص ١٣١.

فخرم هذه الأخيرة لا يؤدي أبداً إلى انهيار القضايا الكلية. بالرغم من أن هذا قد لا يتناسب مع الفقه الذي تدور مباحثه حول أفراد جزئية، فإن هذه المقولة يبقى لها أثر معرفي هام قد يساعد على اكتشاف نظام جديد لمنهجية الإستقراء. وهذا التوجه يخالف ما ذهب إليه الإبتسمولوجيا المعاصرة خاصة في نظرية بوبر "الدحض والتكذيب" التي تقر أنه بمجرد مخالفة عينة واحدة للقضية الكلية فإن القيمة العلمية لهذه الأخيرة تسحب منها. وفي هذه النقطة يقول الشاطبي مبيناً نظامه الاستقرائي: "وكانت الجزئيات هي أصول الشريعة فما مستمدة من تلك الأصول الكلية - شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات - فمن واجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات ... إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها فمن أخذ بالنص مثلاً في جزء معرضاً عن كلي فقد أخطأ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن الجزئي"^{١٧٤}.

والحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بالإطلاق ... وما قرر في سؤال على الجملة صحيح، إذ الكلي لا ينخرم بجزئي ما، والجزئي محكوم عليه بالكلي، لكن بالنسبة إلى ذات الكلي والجزئي لا بالنسبة للأمر الخارجية"^{١٧٥} "لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت"^{١٧٥}.

٢. مفهوم المصلحة:

يأخذ مفهوم المصلحة موقع المركز^{١٧٦} في نظرية المقاصد، إذا كان معتبراً من جانبيين؛ الجانب النظري نشأ حين ناقش الشاطبي خطاب الوحي وأعتبر أن "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وهذه الدعوة لا بد من إقامة البرهان عليها صحةً أو فساداً ... والمعتمد إنما هو أن المقر بين من الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد إستقراءً لا ينازع فيه الرازي"^{١٧٧}. هذا الحصر للشريعة في تحقيق المصالح تجعل تحديد مفهوم المصلحة في المستويات المختلفة - الفردية والجماعية - من المباحث الأساسية التي يجب أن نحدد معالمها.

أما الجانب العلمي، فإنه يتشكل من الوجه الذي يدل على أحد المفاهيم التي تشكل بنوية التفاعل الاجتماعي وحركته. إذ تفهمه في إطار النظام الشامل الذي يصوغ "الوعي الجماعي" لمجتمع بوجه الذي يساعد على قيام محاولة الإصلاح فيه. بعبارة أخرى، أن تنظيم تحقق هذا المفهوم واقعياً بين الأفراد والجماعات، خاصة في الفضاء

174 الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٤.

175 الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٥ إلى ٩.

176 عبد المجيد الصغير، المصدر السابق، ص ١١٦.

177 الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٦.

الإجتماعي، الذي تتداخل فيه سلطات متباينة في اتجاه الصراع و المنافسة - التي ميزت المجتمع الاسلامي في فترات متعددة من تاريخ تطوره حتى الآن - تمثل في الحقيقة نصف مشروع المقاصد. نتيجة لطبيعة التموّج الدلالي الذي شغله هذا المفهوم أولى الشاطبي له إهتماما خاصا، بحيث يبيّن فيه مختلف جوانب التداخل الدلالي، والفهم الذي يمكن أن يحصل من هذا المصطلح، معتمدا في ذلك على عمليات التقسيم والترتيب.

وقد عرف الشاطبي المصلحة قائلا: "وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق حتى يكون منعما على الإطلاق"^{١٧٨}. ولم يقف عند الحد الذي كان الجانب المادي فيه بارزا، بل ذهب إلى بيان التمييز بين أنواعها، وقسم المصلحة إلى قسمين؛ القسم الأول مصلحة تتعلق "بمواقع الوجود" وهي مصلحة إضافية نسبية غير ذاتية نتيجة لتداخلها مع المفسدة، فحسب قوله "هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين والاختلاط بين القبلتين ولهذا قال تعالى: "ونبلوكم بالشر والخير فتنة". ولما كان الأمر كذلك فالتمييز بينهما حسب رأيه يقوم على قاعدة "الفهم على مقتضى ما غلب"^{١٧٩}.

أما القسم الثاني من المصالح فيدل على جهة تعلق الخطاب الشرعي بها، وهي خالصة "غير مشوبة بشيء من المفاسد لا قليل ولا كثير، وإذا توهموا بأنها مشوبة فليس في الحقيقة الشرعية كذلك لأن المصلحة المغلوبة أو المفسدة المغلوبة إنما المراد بها بما يجري باعتبار الكسب من غير الخروج إلى زيادة تقتضي تلفت الشارع إليها عن الجملة"^{١٨٠}.

لأهمية هذا المصطلح يقول عبد المجيد الصغير: "إن محاولة الشاطبي تستهدف إعادة النظر وتعميق الرؤيا إلى نفس المفهوم، مفهوم المصالح الذي سيصبح بجانب مفهوم المقاصد المركز والمحور الذي يدور حوله مشروع الشاطبي بكامله، في حين تأتي سائر المفاهيم الأخرى مجتمعة بدلالات منهجية ترمي إلى تأسيس رؤية جديدة حول المفهوم المركزي"^{١٨١}.

178 نفس المرجع، ص ٢٥.

179 نفس المرجع، ص ٢٥.

180 نفس المرجع، ص ٢٦.

181 عبد المجيد، المرجع السابق، ص ٤٧٢.

والشاطبي في نظامه المقاصدي إنما يسعى إلى تأسيس المصلحة في مفهومها الثاني لأنها تمثل أكمل وجه يمكن أن يتحقق فيها، يقول: "المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفةة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب المصالح العادية أو درء المفاسد العادية"^{١٨٢}.
 بهذا يتبين لنا اتجاه المشروع المقاصدي في تحديد مفهوم خاص بالمصلحة والتي يعتمد عليها كوسيلة أساسية لإصلاح الفوضى الإجتماعية الناتجة عن غموض دلالاته التي يجب أن تكون مطابقة للوحي. هذا المقصد هو الذي تسعى إليه النظرية لتأسيسه في نظام صارم دقيق يحدد معالمه النظرية وتطبيقاته في الفضاء الإجتماعي الذي يشغله.

المبحث الرابع: القيمة المعرفية لنظرية المقاصد

بصفة عامة إن الإتجاهات التي تناولت مبحث المقاصد بالتحليل والنقد يمكن حصرها في اتجاهين؛ الاتجاه الأول يعتبر المقاصد جزئا متميزا من أصول الفقه فينضم بذلك إلى الأقسام الأخرى كقسم الأدلة وقسم الأحكام^{١٨٣}، أما الإتجاه الثاني فهو الذي ينظر إليها باعتبارها نظاما كليا جديدا يحمل مميزاته الذاتية القادرة على إحداث "قفزة معرفية" علمية، تحدث تغييرات جذرية في مفاهيم المعرفة، وذلك مثلاً من خلال آلية "الكلية والجزئية".
 ظهرت في هذا الإتجاه الثاني وجهات نظر متعددة تؤكد مرة أخرى الكلام الذي ذهبنا إليه في المقدمة بأن نظرية المقاصد يجب النظر إليها وتقييمها بمعيار "العامل المعرفي" الذي تدخل في تركيبه عوامل عدة مشكلة "عقبة معرفية"، وتجاوز هذه الأخيرة هو المبدأ الذي يقوم عليه معيار التقييم.
 فقد ذهب عابد الجابري إلى اعتبار المقاصد نقلة في النظام المعرفي بالمعنى الذي يعتبر فيه أنه علم يخرج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني^{١٨٤}. وهو يستند في ذلك إلى بعض المحاولات التي سعى الشاطبي لبنائها، ومثال ذلك، مفهوم المعقولة التي يريد إضافتها على الأحكام الشرعية بناء على مفهوم القطع. هذه العملية حسب الجابري توازي تشكل اليقين في العقلية، إذ يقول: "كيف يمكن بناء معقولة في الشرعيات على القطع وهو يوازي اليقين في العقلية ونحن نعلم أنها تعتمد النقل وليس من إنشاء العقل؟ يجيب الشاطبي إن ذلك ممكن جدا إذا نحن اعتمدنا على الطريقة البرهانية فبيننا أصول الفقه على كليات الشريعة وعلى مقاصد الشرع، وإن كليات الشريعة تقوم مقام الكليات العقلية في العلوم النظرية، أما مقاصد الشرع فهي السبب الغائي الناظم للمعقولة"^{١٨٥}.

182 نفس المرجع، ص ٢٧.

183 نفس المرجع، ص ٢٩.

184 الجابري، بنية العقل العربي، ص ٥٥٤.

185 الجابري، التراث والحداثة، مركز الدراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ص ٢١٠.

بل يذهب الجابري إلى أبعد من ذلك، حين حاول أن يكشف عن هذه العلاقة بعد بيان أنواع المقاصد التي حددها الشاطبي وهي أربعة: المصلحة والفهم والتكليف وإخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبدا لله إختيارا كما كان عبدا لله إضطارا. قال: "وما يهمننا منها هنا هو علاقتها ببناء المعقولة في ميدان الفقه، فهي لها علاقة بالأسباب عند أرسطو وهي أربعة كذلك، هل نطابق مثلا بين السبب المادي وبين قدرة المكلف، وبين السبب الصوري ومعهود العرب، وبين السبب الفاعل وإخراج المكلف من داعية هواه، وبين السبب الغائي ومصالح العباد؟ لنكتف بالقول أن نموذج المعقولة في الطريقة البرهانية خلال القرون الوسطى كان نموذج أرسطو، ولذلك فليس غريبا أن نجد ملامح هذا النموذج في كل محاولة لإفضاء المعقولة على البناءات الفكرية، سواء منها ما له طابع فكري كالعقليات عند ابن رشد أو ما يؤطر العقل كأصول الفقه عند الشاطبي^{١٨٦}."

أما طه عبد الرحمان فذهب إلى رأي مخالف، نظر فيه إلى المقاصد على أساس أنها نظرية عامة تقدم الجانب القيمي اللازم توفره في تأسيس علم ما تأسيسا "شرعيا". ويرد قول الجابري بحجة يوضحها في قوله "لأننا سوف نرى أن المضامين المقصدية تندرج في نظام معرفي أنزله الجابري مرتبة هي دون مرتبة البيان، إذ ينكشف على أنها مضامين عرفانية، فيكون الانتقال الذي حصل في علم الأصول ليس انتقالا إلى الأفضل أي إرتفاعا في القيمة العلمية كما إدعى هذا النقد، بل إنتقالا إلى الأخص^{١٨٧}". ويرى أن هذه النظرية شاملة إذا ما حاولنا أن نستقرئ فيها الأبعاد الأخلاقية في دلالتها النسقية، حيث يقول: "وحاصل الكلام في الأوصاف الأخلاقية للمقاصد الشرعية أي أن المقصود الشرعي معنوي وفطري، وأن المقصد إرادي وتجريدي، وأن المقصد حكمي ومصلحي، علما بأن المصلحة هي المحل المعنوي لتحقيق الصلاح، وعلى هذا يكون علم المقصد هو الصورة التي اتخذها علم الأخلاق للإندماج في علم الأصول^{١٨٨}".

بعد هذا يجتزم طه عبد الرحمن تصويره قائلا: "وما الشاطبي عندنا إلا أب التداخل بين علم الأخلاق وعلم الأصول، فاتحا بذلك طريقا في بناء العلم الإسلامي على أسس التنسيق المتكامل الذي لا نعلم له نظيرا في السابق ولا في اللاحق^{١٨٩}".

الخاتمة

بعد هذا العرض المتواضع لبعض دلالات نظرية المقاصد التي تساعدنا نسبيا في تاريخية تشكلها وبنيتها وتحديد قيمتها العلمية، تبين أن العوامل التي تظافت وشكلت "العامل المعرفي" الذي دفع بنظرية المقاصد إلى التشكل والتطور يكمن في عامل التطور الداخلي للفكر الأصولي، والعامل الاجتماعي الذي شكل محفزا من

186 الجابري، نفس المرجع، ص ٢١١.

187 طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص ٩٧.

188 نفس المرجع، ص ٩٧، نفس المرجع، ص ١٠٣.

189 نفس المرجع، ص ٩٧، ١٢٢.

هلال المشكلات التي طرحها في وجه المنهج الصولي واضطره للبحث عن آليات جديدة ومنهج جديد لحل تلك الإشكالات.

كما أن هذه النظرية يتعطل فهمها بدون فهم العلاقات البنائية الوثيقة التي تربطها بأصول الفقه وإشكالياته، كما أن المحتوى المعرفي لهذه النظرية لا يلائم إلا الغاية التي ساهمت في قيام النظرية نفسها، وهي تطهير علم الأصول. ولقد تحقق تحول كبير يمكن أن يعتبر "نقلة معرفية" حين نستحضر مسار التطور التاريخي لعلم الأصول، بحيث كانت بدايته الحاسمة مع الإمام الشافعي في كتابه "الرسالة"، ثم تأتي محطة أخرى شيدها الإمام الجويني والغزالي بمناقشة الأصول في إطار النظم المنطقية، وبعدها تأتي المرحلة الثالثة التي تتمثل في المقاصد التي بدأت حسب بعض التحقيقات التاريخية مع العز بن عبد السلام ثم الشاطبي وأخيراً ابن عاشور وعلال الفاسي والجليل الحديدي من الباحثين المعاصرين.

قد لا تكون الأدلة العلمية لدينا واضحة حول قيمة هذا التطور، لكن نستطيع أن نبين من خلاله فكرة مهمة وهي إثبات طبيعة التطور نفسه، بمعنى أنه لا يمكن أن تصمد أدلة الذين يرفضون قيام عمليات التجديد في آليات هذه العلوم. هذا الموقف يتعارض مع طبيعة هذه العلوم نفسها، لأن هذه الأخيرة تخضع لمبدأ تاريخانية الأفكار. وأعتقد أنه إذا فهمنا هذه الحركة الخفية تتمكن من فهم مشروعية وضرورة تطوير كثير من المناهج والأدوات التي نستعملها لفهم خطاب الوحي والواقع، لكن فلسفة هذا التطور العلمي توصف بأنها تواصلية لا إنقطاعية، بعبارة أخرى أن التطوير يلزم أن يكون مبنياً على التراكم قبلياً من الفكر. بهذا المفهوم ننظر إلى نظرية المقاصد على أنها مشروع معرفي جزئي مرتبط بإشكاليات ظهرت في مرحلة معينة من صيرورة الفكر الإسلامي، قد تكون غير مستمرة في وقتنا الحاضر أو معلومة، لهذا فإن اعتبارها منهجية كلية عامة يمكن العمل بها في العلوم الأخرى فيه نوع من المغالطة، لكن تبقى الاستفادة منها مشروعة علمياً وضرورة تفرضها القواعد التي تنظم المعارف في داخل المنظومة الإسلامية العلمية.

هذا أما إذا أردنا أن نفهمها بحجم ذلك الاتساع، فأعتقد أن الموقف الذي ذهب إليه طه عبد الرحمان هو الأصح، بمعنى أن شمولية منهجية المقاصد تظهر فقط من زاوية الجانب القيمي والأخلاقي. فإذا كانت كما عبر عنها بأنها محاولة إدماج علم الأخلاق في علم الأصول، فإنه لا يوجد مانع منهجي لإحداث نفس العملية في العلوم الأخرى. وفي هذا السياق يكون طرح موضوع علاقة النظرية بالعلوم الإنسانية طرْحاً بناءً، أما محاولة تطبيقها ميدانياً لحل المشكلات الحديثة المعقدة، فإن هذا يدل على "ذهول منهجي" في البنية الحقيقية للفكر والواقع معاً.

وهكذا يمكن أن نصل إلى نتيجة تركيبية تجعل نظرية المقاصد "نظرية جزئية في المعرفة" تخص علم أصول الفقه، ونظرية أخلاقية عامة يمكن إدراجها في مختلف العلوم مع إبقاء إمكانية الاستفادة الجزئية من بعض مضامينها العلمية التي تخص فلسفة المعرفة بصفة عامة.

قائمة المصادر والمراجع

- الشاطبي، أبو إسحق. الموافقات في أصول الفقه. ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٩١ م.
- محمد الطاهر ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨ م.
- الجابري، محمد عابد. التراث و الحداثة. بيروت: مركز الدراسات العربية، ١٩٩١ م.
- الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي. مركز الدراسات العربية، ١٩٩١ م.
- طه عبد الرحمان. تجديد المنهج في تقويم التراث. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤ م.
- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ط١، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٩٩٤.

النظر المقاصدي وأولوياته الراهنة

د. محمد رفيع*

إن المتتبع لمسير الأمة الإسلامية التاريخي منذ انقراض عقد وحدتها السياسية والثقافية وما تلا ذلك من نكبات إلى الآن، يدرك طبيعة أزمات الأمة الآن، وحجم التحديات الحضارية التي تواجه مستقبلها. ولقد هبت الحركة الاجتهادية في الأمة مؤخرًا - بعد طول رقاد - تحاول استيعاب تناقضات ما بالأمة لتحديد مداخل المعالجة، ورسم أفق التمكين، غير أن هذه الحركة مازالت مدعوة لمضاعفة جهودها وتقويم أدائها، خصوصًا بعد أن أدرك الجميع مركزية الدرس المقاصدي في علاج قضايا الأمة. فإذا راكمت الدراسات المقاصدية حصيلة مهمة على مستوى الوصف والتأصيل والتحليل لفكرة المقاصد، فإنها مدعوة الآن يلاحق للمراكمة على مستوى التنزيل والإعمال لجعل الدرس المقاصدي يستجيب للتحديات الحضارية التي تواجه الأمة.

وفي هذا السياق يأتي إسهامي في هذه الندوة العلمية المباركة، أروم به شرف المشاركة في بناء البعد الوظيفي لمقاصد الشريعة، وتنمية شقها التنزيلي، وقد ارتأيت أن يكون ذلك من خلال استدعاء النظر المقاصدي لاعتماده مدخلا منهجيا مناسبًا لمعالجة حالة الانشطار المعرفي التي تعيشها الأمة منذ قرون ولا تزال، وذلك بإعادة جمع ما تفرق في ذهن الأمة وعملها، وترتيب ما اختلط في نظامها المعرفي للحصول على صورة تنتظم فيها جزئيات المعرفة في سلك كليتها. كما أتخذ هذا النظر ضابطًا توجيهيًا للحركة الاجتهادية حتى لا تنفلت تحت إكراهات الواقع ورهانات المستقبل ذات اليمين أو ذات الشمال، ومعياريًا معرفيًا لضمان أصالة فكر الأمة وقيمتها في مسيرتها التجديدية نحو أفق التمكين، وسط أهوال الحرب المعلنة الآن على القيم وعلى الخصوصيات الثقافية للشعوب والأمم.

وعليه فإني أعترزم نظم جزئيات هذا الموضوع وتفصيله وفق المحاور التالية :

المحور الأول : النظر المقاصدي : نحو صياغة قواعد تفعيله

المحور الثاني : أولويات النظر المقاصدي على مستوى المنهج

المحور الثالث : أولويات النظر المقاصدي على مستوى الموضوع

المحور الأول : النظر المقاصدي : نحو صياغة قواعد تفعيله

(١) مفهوم النظر المقاصدي وقيمته

* أستاذ أصول الفقه والمقاصد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز - فاس، المغرب

أقصد بالنظر المقاصدي ذلكم الاجتهاد الذي يستثمر مقاصد الشريعة في الإجابة عن قضايا العصر تشريعاً، وتوجيه الفعل الإنساني تسديداً.

أستطيع أن أؤكد منذ البداية أن مناط القوة والنجاح للحركة الاجتهادية المعاصرة في معالجة إشكالات الأمة والإجابة عن أسئلة الإنسانية، انبناؤها على النظر المقاصدي، ذلك أن المأزق الذي آل إليه البحث الفقهي في تاريخنا التشريعي المتمثل على سبيل الإجمال في الانعزال في التشريع والانغلاق في الفردية بسبب التركيز على الواقعة الجزئية ودليلها التفصيلي بألة القياس الجزئي، لا ينجينا منه سوى تأسيس الحركة الاجتهادية المعاصرة على النظر المقاصدي ليثمر ذلك نقل العملية الاجتهادية :

- من دائرة التشريع الجزئي إلى رحاب التشريع الكلي الضابط للجزئي

- ومن القضايا الفردية والتكليف العيني التي استأثرت بالاجتهاد الفقهي قروناً إلى دنيا القضايا الاستراتيجية التي تمثل عمق الحياة، ومحورية الفعل الإنساني في سياق التكليف الجماعي، وهو الجانب المضمّر في تراثنا الفقهي الموروث .

- ومن الانحصار في مدلول الآيات التنزيلية إلى مجال الآيات الكونية ضماناً لعنصري العمق والشمولية في المعرفة والمنهج .

وعليه فالنظر المقاصدي أصبح الآن أكثر من أي وقت مضى مطلباً استراتيجياً ملحاً في الحركة الاجتهادية المعاصرة، يفرضه عجز آلة الاجتهاد الفقهي عن التفاعل الإيجابي مع قضايا العصر من جهة، وحجم التحديات التي تواجه حاضر الأمة ومستقبلها من جهة أخرى

١) كليات النظر المقاصدي: الشورى والعدل والإحسان :

تشكل هذه الكليات الإطار النظري العام لأبحاث النظر المقاصدي، بحيث تشكل القاعدة العلمية التي على أساسها تتكامل فروع المعرفة المقاصدية لخدمة استراتيجية البناء العلمي لمستقبل الأمة، وهي صياغة المعاني كلية وردت بها الشريعة في مختلف أبوابها، لا يتسع المقام لا ستعراض الأدلة المتعاضدة الشاهدة على كلية تلك المعاني .

ومن جهة أخرى فإن هذه الكليات تحتل بعمر أزمة الأمة الإسلامية منذ أن انفرط عقد وحدتها بانتقاض أولى عرى دينها، وذلك حين أحيلت الشورى استبداداً والعدل ظلماً والإحسان دروشة وانعزالاً، بدأ ذلك في الحكم وسرى في الأمة عبر الزمن حتى فشا الظلم وساد الاستبداد في الأسر وبين الأفراد، وتكيف الفقه الإسلامي سنين عدداً مع هذا الوضع الاستثنائي تحت قواعد : الضرورة، وسد الذرائع، وارتكاب أخف الضررين، فتجزأت المعرفة في ذهن الأمة وغابت النظرة الشمولية في مناهج التفكير لديها، حتى جاءت صدمة الاستعمار الغربي فأحيل معها الفقه الإسلامي وأهله على المعاش بعد أن أقصيت الشريعة من المجالات الحيوية في الأمة .

نشأ - بعد هذا الذي اختزلته في الفقرة السابقة- واقع التغريب الذي أفرز داخليا قضايا جديدة منها عقليات تناوئ الشريعة من أساسها وتحقر الفقه وأهله، وعقليات تدعي الاجتهاد مع الفقر في الزاد والآلة، تريد أن تراجع وتؤول كل نصوص الدين بلا استثناء .

وأعتقد أن تجاوز حالة الانشطار المعرفي والانحباس الفقهي الذي ورثناه من تاريخنا نحو أفق التجديد والمعرفة الراشدة من خلال الفقه المقاصدي، يتوقف على مدى استيعابنا للكليات الثلاث في أبعادها الاستراتيجية، ممثلة في إعادة تشكيل عقلية الأمة، واتخاذها أطرا للبحث العلمي في النظر المقاصدي، حتى لا تتكرر فينا المآسي التاريخية بغياب الكليات الثلاث

٢) ضوابط النظر المقاصدي

لا شك أن التصدي لإنتاج المعرفة المقاصدية من مستوى ما ذكرنا، وبالصيغة الجماعية التي إليها سلفا أشرنا، تستدعي كفاءات عالية ومتنوعة تحظى إجمالا بشرطين اثنين :

١- الشرط التربوي :

ويتمثل في إيمان أهل النظر المقاصدي وتقواهم، برهنوا على ذلك من خلال سيرتهم ومواقفهم وخدمتهم لدينهم، لأن المقام مقام مسؤولية عظيمة، وهي القيادة العلمية والفكرية للأمة، فلا ينبغي إسنادها لغير الأئمة الصادقين من أبناء الأمة .

فإذا كان هذا الشرط لا نكاد نعثر عليه في الكتابات الأصولية السابقة التي تتحدث عن شروط المجتهد^{١٩٠}، فالأنة تحصيل حاصل، إذ لم يكن أمامهم يومئذ ما يضطرهم للتركيز على الشرط التربوي، بخلاف هذا الزمان الذي اشتدت فيه الحرب على القيم، وتعرض فيه الأمة لهجمات لائكية متزايدة على دينها في ثوابته وأسسها باسم الاجتهاد والحرية الفكرية، لذلك بات من اللازم اعتماد هذا الشرط في اختيار أهل الفقه المقاصدي حتى تسند الأمانة لمن يحفظها، ولا يحفظها إلا مؤمن يخشى الوعيد النبوي لأهل التفريط بالخزي والندامة يوم القيامة^{١٩١}، وتأكيدا لهذا الشرط يقول الأستاذ عبد السلام ياسين : " لا يمكن أن يتصدى للاجتهاد ويسمى مجتهدا من زاده سميولوجيا ولسنيات وتحريف استشراقي للتاريخ، إنما يتصدى له المومنون والمومنات ممن له الميزة العلمية"^{١٩٢} .

^{١٩٠} - تنظر دراسة مفصلة لأدوات النظر الاجتهادي عبر القرون السابقة لمصطفى قطب في كتابه: أدوات النظر الاجتهادي ص ٢٣ فما

بعدها.

^{١٩١} - مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم لأبي ذر حين طلب المسؤولية "...إنها خزي وندامة يوم القيامة..." مسلم / كتاب الإمارة / باب

كراهة الإمارة بغير ضرورة .

^{١٩٢} - حوار مع الفضلاء الديمقراطيين لعبد السلام ياسين ص 49 ط ١ - ١٩٩٤ مطبوعات الأفق البيضاء المغرب .

ب- الشرط العلمي :

وهي الكفاءة العلمية اللازمة والخبرة الميدانية في تخصص علمي في إحدى المجالات الشرعية أو الكونية، تثبت من خلال الإنتاجات العلمية النوعية لأهلها ومشاريعهم الميدانية التي تنم عن العمق في التفكير والشمولية في الرؤية .

وضابط هذه التخصصات العلمية المطلوبة في الفقه المقاصدي، كل ما يسهم في بناء المعرفة المزدوجة : بما هو المطلوب شرعا في المطلق، وما هو الممكن في واقع متحرك مشتبكٍ معقد، وهذا يتطلب نوعين من التخصصات العلمية :

- تخصصات شرعية تمكن صاحبها من حسن إدراك مراد الشارع من نصوص الوحي كتابا وسنة وهي جملة من العلوم الشرعية كعلوم العربية وعلوم الحديث وعلم أصول الفقه وعلم المقاصد وعلم الخلاف وغيرها مما ذكره أهل التخصص .

- تخصصات علمية كونية وإنسانية تمكن في مجموعها من تقديم صحيح المعرفة بمختلف قضايا الواقع وإشكالاته المعقدة، وحدود الممكن المتاح، وما لا يمكن إلا بسعيٍ وتهيبٍ ... وهي جملة من العلوم ينبغي أن تتصافر في مؤسسة النظر المقاصدي كالعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية لتخدم الشق الثاني من الحكم الشرعي وهو مناهة ومحل تنزيله، بينما تتولى العلوم الشرعية خدمة الشق الأول ممثلا في فقه النص .

باجتماع الشرطين وتكاملهما في أهل النظر المقاصدي، نكون فعلا أمام كفاءات اجتهادية ناضجة قادرة على إنتاج معرفة مقاصدية تجيب عن إشكالات الأمة العظمية وتخطط لمستقبل علمي يندرج تحت شرع الله ويتطور ضمن ضوابطه، وذلك في سياق دعم ومساندة العمل الدعوي التربوي الذي تقوده الحركة الإسلامية الجادة في الأمة .

أما عملية تحديد موضوع الأولويات للنظر المقاصدي، فتتم انطلاقا من طبيعة المرحلة نفسها وتحدياتها وحاجيات الأمة فيها الآنية والمستقبلية، ودرجة تفاعلها مع كل ذلك، وعليه يمكن تصنيف القضايا التي نعدها من أولويات النظر المقاصدي على النحو الآتي :

المحور الثاني : أولويات النظر المقاصدي على مستوى المنهج

وأقصد بها تلكم الإشكالات المنهجية الكلية التي قاد سوء إدارتها في تاريخنا العلمي إلى تجزيء المعرفة في ذهن الأمة مما أدى إلى حالة التفتت التي عاشتها الأمة وما تزال في واقعها الفكري والعملية، وهذا ما يستدعي من أهل النظر المقاصدي استفراغ الوسع لإعادة بناء حالة الانجماج بين القضايا التالية :

١- الجمع بين التكليف الفردي والجماعي

من المباحث الأصولية المنهجية الموضوعية أمام النظر المقاصدي المعاصر إعادة بحث موضوع التكليف الشرعية من أجل إعادة صياغتها وفق مبدأ التمييز بين الجوانب المتعلقة بالذمة الفردية والأخرى المتعلقة بالذمة الجماعية، لكن ضمن مشروع متكامل يروم تحقيق أمرين :

١. تجاوز الصيغة الفردية للتكاليف الشرعية المؤسسة على رؤية تفصم بين البعد الفردي والبعد الجماعي للتكليف الشرعي، وهو الإشكال الذي تجب فيه البحث الفقهي والأصولي زمنا طويلا تحت وطأة الظروف التاريخية التي مر منها، كان مآله في النهاية الانحسار في القضايا الفردية والابتعاد عن القضايا الكلية .
 ٢. صياغة التكاليف الشرعية على نحو يتكامل فيه البعد الفردي والجماعي ويروم تقديم إجابات حقيقية لأسئلة العصر، ومن ثم نعيد الشريعة إلى مركز الحيوية في الفعل الإنساني، وهذا يجبلنا على ضرورة البحث عن صياغة كليات شرعية تنتظم الأحكام الشرعية في سلك مشروع بناء متكامل للفرد والجماعة .
- وأقترح في هذا المجال: الإحسان والاستخلاف كليتين متكاملتين ومعنيين شرعيين من قبيل " ما علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد " ^{١٩٣}، فهما يمثلان السقف المقاصدي للتكليف الشرعية في بعديها الفردي والجماعي .

فالإحسان ورد في الشرع كتابا وسنة بمعاني ثلاثة ^{١٩٤}:

- (١) المعنى التربوي الإيماني ممثلا في كون الإحسان يمثل الرتبة العليا في الدين بعد الإسلام والإيمان كما في حديث جبريل " أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك " ^{١٩٥}، وقد ورد القرآن بالمدح والثناء على المحسنين في مواطن عدة منها قوله تعالى: " إن الله يحب المحسنين " ^{١٩٦} وقوله " والله يحب المحسنين " ^{١٩٧} وقوله عز من قائل: " إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون " ^{١٩٨}.

^{١٩٣}- الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي تحقيق دراز ٢٦/١ ط ٣-٢٠٠٣. دار الكتب العلمية بيروت

^{١٩٤}- ينظر الإحسان لعبد السلام ياسين ١٧/١ فيما بعدها ط ١٠-١٩٩٨ مطبوعات الأفق البيضاء المغرب.

^{١٩٥}- البخاري في كتاب الإيمان باب سؤال جبريل ، ومسلم في كتاب الإيمان باب الإيمان والإسلام والإحسان .

^{١٩٦}- البقرة من الآية ١٩٥ .

^{١٩٧}- تكرر وروده في القرآن .

^{١٩٨}- النحل الآية ١٢٨ .

(٢) المعنى الاجتماعي ممثلاً في تحسين العلاقة بخلق الله، ابتداءً بالوالدين " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً " فالأقربين واليتامى والمساكين والناس أجمعين، كما أمر الحق سبحانه في قوله : " وقولوا للناس حسناً " ٢٠٠.

(٣) معنى المهارة والإتقان كما في قوله صلى الله عليه وسلم : " إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة " ٢٠١.

فهذه المعاني الثلاثة مترابطة ومتكاملة، ذلك أن المعنى الثالث عائد إلى الأول، وحصول الأول متوقف إلى حد على الثاني والثالث وهكذا .

فالمعاني الثلاثة للإحسان تمثل المرتكزات الأساسية لبناء شخصية إيجابية فاعلة للفرد المسلم، ومن ثم يكون مفهوم الإحسان كلية شرعية قادرة على انتظام التكاليف الشرعية من زاوية علاقتها بالذمة الفردية، باعتبار المآل الأخروي . أما الاستخلاف فهو المعنى الكلي الذي يتكامل مع كلية الإحسان، والمقصد الأعلى الذي تنتظم في سلكه التكاليف الشرعية المتعلقة بالذمة الجماعية للأمة ٢٠٢، وهي التكاليف التي تفضي بالأمة - عند إقامتها على الوجه المطلوب- إلى مآل الشهود الحضاري والاستخلاف في الأرض.

وبمقتضى ما سبق يصبح النظر إلى التكاليف الشرعية نظراً مزدوجاً : نظر الإحسان وهو المآل الآجل للفرد، ونظر الاستخلاف وهو المآل العاجل للأمة (مصيرها في التاريخ)، أما النظر إلى التكليف الشرعي من زاوية دون أخرى، فإنه يعود ولا شك بالإخلال على أحد المقصدين السابقين .

نخلص إلى أن النظر إلى جزئيات الشريعة من خلال كليتي الإحسان والاستخلاف، يمكننا من تقديم الشريعة مشروعاً حضارياً متكاملًا يقود الفرد - من خلال إتقان عمله، وحسن تفاعله مع غيره- إلى مرضاة ربه، والأمة إلى عمارة الأرض والاستخلاف فيها دونما فصل بين الأمرين .

ب- الجمع بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية :

حين ننظر إلى المعرفة بمنظار الوحي المقاصدي، متحررين من ثقل الموروث التاريخي بحق، مستقلين عن إكراهات التغريب، نجدها كلا لا يتجزأ، لا ينفصل فيها الجانب العقلي عن الجانب الشرعي، وذلك لوحدة المصدر وهو الخالق سبحانه، فإذا كانت المعرفة العقلية ترجع من حيث المصدر إلى الكون بشقيه الطبيعي

199- الإسراء من الآية ٢٣ .

200- البقرة من الآية ٨٣ .

201- مسلم في كتاب الصيد والذبائح باب الأمر بإحسان الذبح والقتل .

202- لا أرى داعياً لسرد الشواهد القرآنية والحديثية على ذلك فهي معروفة .

والبشري، وهو كتاب الله المنظور المتضمن لآياته في الآفاق وفي الأنفس^{٢٠٣}، فإن المعرفة الشرعية مصدرها كتاب الله المسطور الممثل في الوحي كتابا وسنة، المتضمن لآيات الله التنزيلية، وهذا الذي أطلق عليه الدكتور طه جابر علواني: "الجمع بين القراءتين"^{٢٠٤}: قراءة الوحي وقراءة الكون.

فالجمع بين طرفي المعرفة، وإعادة بناء علاقة القران بينها قضية منهجية مركزية بها نستطيع أن نقدم المعرفة في أبهى صور الاكتمال، وتتجاوز حالة الانفصام المعرفي الطارئة على الأمة بفعل الظروف التاريخية وفتنها التي أدت مع مرور الزمن إلى تحلف المسلمين عن العطاء الحضاري والإنتاج العلمي، حين انقطعوا عن الواقع الموضوعي المتغير، وتحلوا عن التفاعل مع الطبيعة وملاحظة مقاصد الشريعة في مجالات حيوية عديدة، فأخلدوا إلى التقليد في الشرعيات وطلقوا الكونيات، فأتسعت الفجوة بين أحوال المسلمين والغرب في البناء العلمي والحضاري الدنيوي، تلك سنة الله في الأمم ولن تجد لسنة الله تبديلا

وإن استفراغ الوسع في معالجة هذه القضية لمن شأنه أن يرجع المعرفة إلى حالة الانحسار الأصيلة - كما كان الأمر عند سلفنا يوم تعايش عندهم النظر في الشرع مع النظر في الكون - فيستقيم فعل الإنسان وقراره وتكتمل رؤيته ويصح حكمه على الأشياء، فينفعنا حينذاك علمنا وينفع غيرنا.

فكما أن الشرع مجال للدراسة والبحث من أجل استثمار المعرفة الشرعية على أساس الاجتهاد، فكذلك الكون ميدان فسيح للدراسة والبحث والتجريب لاستمداد المعرفة العقلية على أساس المنهج التجريبي، وكلا الطرفين: الشرعي والعقلي يعضد الآخر ويسانده، ومن هنا تقرر أنه لا يتعارض صحيح المقول مع صريح المعقول.

ت - الجمع بين العلم والإيمان :

نقصد بهذه المسألة أن يكون التحصيل العلمي في حضيض التحصيل الإيماني ليعاد الأمر إلى أصله ونصابه ويصبح العلم نافعا والعمل خالصا، فيكتمل فينا الفقه في الدين الذي أرشدنا إليه القرآن في قوله عز وجل: "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"^{٢٠٥}، ورغبتنا فيه السنة في قوله صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"^{٢٠٦}

^{٢٠٣} - مصداقا لقول الله تعالى " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق " فصلت من الآية ٥٣ .

^{٢٠٤} - صدر له كتاب بهذا العنوان

^{٢٠٥} - التوبة من الآية ١٢٢ .

^{٢٠٦} - البخاري في كتاب العلم باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين .

ولا ينفع العلم إلا إذا حصل من مدخل التربية الإيمانية مصداقا لقول الله عز وجل : "واتقوا الله ويعلمكم الله" ^{٢٠٧}، فيثمر العلم حينئذ خشية الله في قلب صاحبه كما قرر الحق سبحانه في قوله : "إنها يحشى الله من عباده العلماء" ^{٢٠٨}، وعملا مباركا باقي الأثر في الأمة يتوج بالدرجات العلى عند المولى : "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات" ^{٢٠٩}.

والعلم حين ينفصل عن الإيمان يصبح حجة على صاحبه ووبالا على الأمة وكارثة على الإنسانية، وهو العلم الذي كان يستعيز منه صلى الله عليه وسلم في دعائه : " اللهم إني أسألك علما نافعا وأعوذ بك من علم لا ينفع" ^{٢١٠}.

قال المناوي في تعليقه على هذا الحديث: " وفي قرنه بين الاستعاذة من علم لا ينفع ومن قلب لا يخشع إشارة إلى أن العلم النافع ما أورث الخشوع" ^{٢١١}.

فمقتضى النظر المقاصدي في هذا الإشكال العميق التأسيس لعقد القران بين ثنائيي التحصيل الإيماني والتحصيل المعرفي في مناهجنا التربوية والتعليمية وفي ثقافتنا العامة وبرامجنا الإعلامية، فنكون بذلك قد جمعنا بين طرفي الفقه في الدين أو ما يسميه الغزالي علم الآخرة ^{٢١٢}، فينضبط العلم بمطلوب العدل في الدنيا وبغاية الإحسان في الأخرى، وحينها تستعيد الأمة حيويتها وعافيتها .

ث- الجمع بين العلم والعمل :

المقصود من هذه القضية المتنبهة أمام النظر المقاصدي الآن إكساب الأمة وأفرادها القدرة على ترجمة أفكارها ومعارفها إلى خطط ومشاريع عمل، بدل الحرص على الجمع والتحصيل والتخلي عن العمل والتطبيق، إذ القصد من العلم العمل، فقد دل استقراء الشريعة أن المقصود بالعلم المطلوب شرعا ما انتهى إلى عمل سواء كان عملا قلبيا- مثلما ذكرنا قبل عن الإيمان- أو جوارحيا، كان ذلك العمل في حق الفرد أو المجموع، وقد قرر

207 - البقرة من الآية ٢٨٢ .

208 - فاطر من الآية ٢٨ .

209 - المجادلة من الآية ١١ .

210 - ابن حبان في صحيحه عن جابر بن عبد الله.

211 - فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي ٤٧٨/٥ . ط ١ - ١٣٥٦هـ المكتبة التجارية الكبرى - مصر .

212 - ينظر إحياء علوم الدين للغزالي / الباب الثاني من كتاب العلم دار الكتب العلنية بيروت دون رقم ط. ولا تاريخها

الشاطبي في المقدمة الخامسة من موافقاته أن " كل مسألة لا ينبغي عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي " ^{٢١٣} .

فربط العلم بالعمل أو بعبارة أكثر إجرائية ربط المعرفة بآليات التوظيف والإعمال مقصد شرعي عظيم من شأن تحقيقه أن ينقل الأمة من درك اجترار المعرفة إلى أفق الفاعلية والإنتاجية وهذا لا يتم - في نظري - إلا إذا تم تنزيل هذا المقصد في عمق المنظومة التربوية التعليمية المسؤولة الأولى عن تشكيل عقول خريجيها، وتوطينه كذلك في برامج تكوين الأطر والإعلام وغيرها حتى تتمكن من تكوين أجيال مسكونة بهاجس العمل وهي تبحث عن المعرفة .

وقد تولى الله سبحانه في كتابه توجيه البحث عن المعرفة - من خلال الأسئلة التي كانت ترد على الرسول صلى الله عليه وسلم - في اتجاه العمل لا مجرد النظر، نذكر من ذلك :

قوله تعالى : " يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج " ^{٢١٤} ، فقد كان السؤال عن معرفة لا ينبغي عليها عمل، وهو : لم يبدو الهلال في أول الشهر دقيقا كالخيط ثم يمتلئ حتى يصير بدرا ثم يعود إلى حالته الأولى ؟ ^{٢١٥} فكان الجواب فيها يفيد العمل .

قوله تعالى : " يسألونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكراها إلى ربك منتهاها " ^{٢١٦} ، فبين سبحانه للسائل أن سؤاله فيما لا يعني، إذ يكفي العلم بأنها ستقع، وإنما الواجب المقصود الإعداد لها، وهذا الذي بينه الرسول صلى الله عليه وسلم للذي سأله عن الساعة بسؤال موجه للمقصود : " ما أعددت لها ؟ " ^{٢١٧} .

وقد قرأ عمر رضي الله عنه قوله تعالى : " وفاكهة وأبا " فقال : هذه الفاكهة فما الأب ؟ ثم قال : نهينا عن التكلف " ، وذلك حين أدرك أن إدراك المعنى التركيبي للآية يغني عن المعنى الإفرادي للأب الذي لا يتعلق به كبير غرض، وعن هذا النوع من الأسئلة التي لا ينبغي عليها عمل عزز رضي الله عنه صبيغا ونفاه حتى تراجع عن ذلك ^{٢١٨} .

²¹³ - الموافقات ٣١/١ .

²¹⁴ - البقرة من الآية ١٨٩ .

²¹⁵ - ينظر تفسير البغوي لابن مسعود البغوي ص ٩٨ . ط ١ - ٢٠٠٢ م دار ابن حزم بيروت لبنان .

²¹⁶ - النازعات الايات ٤٢-٤٣-٤٤ .

²¹⁷ - ينظر الحديث في صحيح البخاري كتاب الأدب باب ما جاء في قول الرجل ويلك ، وصحيح مسلم كتاب البر والصلة والآداب باب المرء مع من احب .

²¹⁸ - ينظر الموافقات ٣٣/١ و ٦٦/٢ .

وسأل ابن الكواء علياً بن أبي طالب عن معنى قوله تعالى: "والذاريات ذروا فالحاملات وقرأ"²¹⁹، فقال له: سل تفقها ولا تسئل تعنتا، ولما سأله عن السواد الذي في القمر قال: أعمى سأل عن عمياء، ثم أجابه²²⁰. ومن نتائج العمل بالعلم على المستوى الفردي أن يزداد صاحبه إيماناً وخلقاً وهداية، وعن مالك بن دينار أنه قال: "إذا طلب العبد العلم ليعمل به كسره علمه، وإذا طلب العلم لغير العمل زاده كبرا"²²¹، أما على المستوى الجماعي فإن ببناء الأمة العام يتقوى بما فيها من العلم والعمل، لتنهض بواجب الإعمار في الأرض، وتحقق مقصد الاستخلاف.

ج- الجمع بين الاجتهاد الفردي والجماعي

إذا كان الإنتاج العلمي في تاريخنا الفقهي قائماً على الاجتهاد الفردي بقيادة العالم الموسوعي، وذلك حسب ما أملت الظروف التاريخية زمن العض، حين حصر البحث الفقهي في عمومته في قضايا فردية جزئية مرتبطة بالحياة اليومية، وكانت الحياة وأسئلتها يومئذ لا تخرج في مجملها عن البساطة، فإن الواقع المعقد للأمة الإسلامية الآن، وما يطرحه من أسئلة متشابكة ضمن واقع دولي أكثر تعقيداً وتطوراً وتقلباً وسرعة، لم تعد تنفع معه الصيغة الفردية للاجتهاد وحدها، بل لابد من صيغة جماعية تتمم الصيغة الفردية ولا تلغيها.

أما المقصود بالصيغة الجماعية للاجتهاد، فهو أن يمارس الاجتهاد العلمي في مؤسسات علمية تضم كفاءات علمية نابغة متضلعة في مختلف التخصصات، بحيث تتنوع إلى مؤسسات قطرية محلية تتولى دراسة قضايا الواقع المحلي بحثاً عن الحلول الشرعية لها، ومؤسسات إقليمية تهتم ببحث الإشكالات التي يطرحها الواقع الإقليمي، ومؤسسات عالمية تتصدى للإشكالات الكبرى والقضايا المركزية التي تواجه الأمة الإسلامية²²² من جهة والإنسانية من جهة أخرى، وتعالجها من مختلف الزوايا العلمية.

والمطلوب من هذه المؤسسات حتى تؤدي رسالتها، أن تتكامل في عملها وتتعاقد ضمن استراتيجية

علمية واضحة تقوم على مبدئين متكاملين:

أولهما: العمل على إيجاد الحلول الشرعية لإشكالات العصر ضمن حدود الوسع الجماعي والفردي للأمة، وفي ظل إكراهات الواقع العثائي والتكالب الدولي التي تكبل الأمة.

²¹⁹- الذاريات الآيتان ١-٢ .

²²⁰- ينظر الموافقات ١/٣٤ .

²²¹- البيهقي في شعب الإبان .

²²²- لمزيد من التفصيل ينظر: أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر لقطب مصطفى سانو ص ١٥٠ فما بعدها .

ثانيهما : التنظير العلمي والتخطيط الاستراتيجي لإعادة بناء المعرفة الإسلامية المتكاملة في العقل الجماعي للأمة، وعقول أفرادها، وذلك في أفق استئناف الحياة الإسلامية في الأمة، سواء على مستوى أقطار التجزئة بداية أو على مستوى الأمة يوم يأذن الله بوحدها، وينجز وعد نبيه صلى الله عليه وسلم بالخلافة الثانية .
غير أن هذا العمل الجبار يتطلب شروطا لا بد من توفيرها، نجملها فيما يلي :

أولها : العمل على ترسيخ قيم التمويل والإنفاق بسخاء على البحث العلمي في الأمة باعتباره قضية حياة الأمة أو موتها، وأولى ما تنفق فيه الأموال في هذا الزمان تقربا إلى المولى، حتى يقبل الجميع - في جو تنافسي - في خدمة هذه القضية أفرادا ومؤسسات ورجال أعمال ودولة رغبة فيما أعده الله للمنتفقين في سبيل الله في قوله سبحانه : " الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون " ٢٢٣ .

فخير مدخل لإنجاح المشاريع الكبرى في الأمة أن نحيي فيها الحوافز الإيمانية الغيبية ليسارع الجميع إلى مساندة واحتضان مشاريع النهضة والعمران الأخوي في جو تنافسي يجذوه قول الله عز وجل : " سارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين الذين ينفقون في السراء والضراء... الآية " ٢٢٤ ، إذ لا مستقبل لنهضة تنمو خارج كنف الأمة وحصنها، محرومة من دعمها وتمويلها وحماتها .

ثانيها : الحرية والاستقلال في البحث العلمي داخل المؤسسة، فأجواء الاستبداد والإرهاب لا تبعث على الإبداع والنهوض الحضاري وإنما يتولد عنها التبلد والانكماش والتحجر، يقول محمد الهاشمي موضحا أثر الحرية في البحث العلمي : " إن حرية البحث العلمي تؤدي إلى الخلق والإبداع، والإنسان الموهوب إذا منح الثقة وحرية البحث والتفكير أثبت أنه قوة قادرة وكنز طاقات ومواهب وعنصر فعال وصخرة صلدة ومرآة ينعكس عليها تطور الأمة وتقدمها " ٢٢٥ .

فما جنى على الفقه الإسلامي في وقت مبكر غير منطق السيف المصلت على رقاب الفقهاء من قبل الأجهزة الحاكمة المتوالية على الأمة منذ الانقلاب الأموي، وهو ما فرض على الدراسات الفقهية أن تتجه في مجملها تجاهها فرديا جزئيا ضمن مجال الحياة اليومية للفرد المسلم، بعد أن طردت قسرا من ساحة الفقه العام، وبقيت القضايا

٢٢٣ - البقرة الآية ٢٦١ .

٢٢٤ - آل عمران الآية ١٣٣ وجزء من الآية ١٣٤ .

٢٢٥ - الأساليب العلمية لرعاية الموهوبين في الوطن العربي لمحمد الهاشمي ص ٣٨ ط ١ . دار النصر بيروت ١٩٩٣ .

الحيوية والمصيرية في حياة الأمة من قبيل الشورى والعدل في الحكم وفي القضاء وفي قسمة الأرزاق ومظلومية المرأة ووحدة الأمة غفلا من البحث والاجتهاد والمراكمة العلمية الجادة .

فكانت النتيجة على المستوى العلمي غزارة الإنتاج العلمي في مجال الفقه الفردي، وضعفه وقصوره في مجال الفقه السياسي العام، إذ لا نكاد نجد في هذا الميدان إلا أدبيات فقه السلطان التي تقنن وتسوغ الوضع السياسي الاستثنائي القائم الذي لا يسمح برأي حر يجادل في واحدة من القضايا السابقة خارج إطار التقنين والتسويق . فكان كل من تجرأ من أهل العلم لإسداء نصيح أو إبداء رأي مخالف يساق إلى السجن مكبلا كما حدث للإمام الشافعي، أو يطاف به في الأسواق تحت السياط كما وقع للإمام دار الهجرة مالك بن أنس، أو يعرض لأنواع الترهيب والتنكيل ليتراجع عن رأيه كما فعل بالإمام أحمد بن حنبل في محنة خلق القرآن، أو يقتل ذبحا كما حصل للإمام التابعين سعيد بن جبير، ولإمام أهل البيت الحسين السبط رضي الله عنه، أو يقتل صلبا كم حدث للصحابي الجليل عبد الله بن الزبير رضي الله عنه وهكذا.

وقد يتخذ أسلوب القتل الجماعي وانتهاك الأعراض ونهب الأموال وسيلة للتخلص من رجال العلم وأهلهم ومن يأتيهم، كما في واقعة الحرة لما استباح يزيد بن معاوية وعساكره مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام، قتل خلالها " من فيها من بقايا المهاجرين والأنصار وخيار التابعين وهم ألف وسبعمائة ومن الأخطا عشرة آلاف ... " ^{٢٦٦}

ثالثها : التنسيق بين المؤسسات العلمية والتقنية في الوطن الإسلامي، ومراكز البحث في العالم من أجل التعاون وتبادل المعلومات والخبرة، فما يوجد لدى المسلمين من مؤسسات علمية عبر العالم على قلتها وضعف فعاليتها إنما ينقصها التعاون وتنسيق الجهود في أفق بناء شبكة علمية عالمية قوية تستجيب لتحديات الأمة ومتطلبات مستقبلها .

أما العالم المجتهد الفذ الذي استكمل أدوات النظر الاجتهادي اللازمة لفقه النص ومحل تنزيهه، فله أن يجتهد ويواصل البحث في القضايا الجزئية والفردية مما طرحه الحياة اليومية مسترشدا بالقضايا الكلية التي تعالج على مستوى المؤسسات الجماعية .

وفي جملة : الجمع بين الاجتهاد الفردي والجماعي بالشكل الذي ذكرنا متكأ منهجي أساس في منهج الفقه المقاصدي الذي ننشده، ومقدمة لازمة للبناء العلمي لمستقبل أمتنا بتوفيق المنان سبحانه .

المحور الثالث : أولويات النظر المقاصدي على مستوى الموضوع

ينتصب أمام النظر المقاصدي إشكالات موضوعية متعددة وقضايا متفرعة ومعقدة تنتظر البحث والمعالجة الشرعية العميقة، فما القضايا المركزية ذات الأولوية الكبرى في أجندة النظر المقاصدي من حيث الموضوع ؟ للإجابة على هذا السؤال، أحاول أن أستعرض أهم القضايا الموضوعية الملحة التي تشكل - في نظري - كليات مشروع إعادة بناء الأمة وفق حاجياتها الآنية ومتطلباتها المستقبلية، بحيث تنتظم إشكالات جزئية متفرعة عنها عديدة، تتعذر معالجتها الحقيقية دون معالجة كلياتها .

أ- إشكال العلاقة الشرعية الدستورية بين الدعوة والدولة²⁷⁷

هذه من أخطر القضايا الجديرة بالدراسة المقاصدية الجادة والتنظير والتخطيط المحكمين لأنه الإشكال المركزي الخطير الذي فشلت الأمة في حله منذ زمن الفتنة الكبرى، تاريخ انطلاق مسلسل نقض عرى الدين بانتقاض عروة الحكم .

والمطلوب من النظر المقاصدي تقديم دراسات علمية تفصيلية في الموضوع على مستويات ثلاثة:

أ- المستوى التأصيلي :

وذلك برصد العلاقة الدستورية المطلوبة شرعا بين الدعوة والدولة من خلال النصوص الشرعية ومقاصدها كتابا وسنة، وعلى ضوء الوقائع الميدانية في السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين، ومنهجهم في توضيح وتطوير هذه العلاقة، مع التمييز العلمي المحكم بين ثوابت الأمور التي تلزمنا ومتغيراتها المرتبطة بظروف المرحلة .

ب- المستوى التاريخي النقدي :

ويتعلق الأمر هنا بدراسات تعنى بتتبع اختلال العلاقة بين الدعوة والدولة، عبر تاريخ الأمة انطلاقا من حدث الانقلاب الأموي الخطير الذي حول نظام المسلمين السياسي الراشدي القائم على الشورى والعدل والإحسان إلى نظام سياسي مبني على الحمية العصبية والوراثة وبيعة الإكراه، وما سبقه من أحداث جسام مهدت لهذا الانقلاب وأسست له ومظاهر ذلك الاختلال والعوامل التي أسهمت في إحداثه، والنتائج المترتبة عنه على كافة المستويات، ورصد امتدادات ذلك الاختلال في حاضر الأمة وفي ذاكرتها الجماعية ومخزونها النفسي .

ولضمان سير هذه الدراسات نحو مقصد إعادة بناء علاقة الدعوة بالدولة، ينبغي أن تتأسس على الضوابط

التالية :

- الاستنارة بهدي الأحاديث المستقبلية التي أخبر فيها النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم بمحطات تاريخية

حاسمة وفاصلة في تاريخ الأمة.

²⁷⁷ - أقصد بالدعوة القيادة العلمية والدعوة التربوية والفكرية للأمة ، وبالذلة القيادة السياسية والإدارية التنفيذية للأمة .

- الجمع بين قصد الله الكوني وقصده الشرعي في فهم الإشكال موضوع الدراسة، كما ترشدنا إلى ذلك نصوص شرعية من قبيل قوله صلى الله عليه وسلم عن معاذ بن جبل رضي الله عنه: "ألا إن رحا الإسلام دائرة فدوروا مع الكتاب حيث دار ألا إن الكتاب والسلطان سيفترقان فلا تفارقوا الكتاب ألا إنه سيكون عليكم أمراء يقضون لأنفسهم مالا يقضون لكم، إن عصيتموهم قتلوكم وإن أطعتموهم أضلوكم قالوا يا رسول الله كيف نصنع؟ قال " كما صنع أصحاب عيسى بن مريم عليه السلام نشروا بالمنشير وحملوا على الخشب، موت في طاعة الله خير من حياة في معصية الله " ٢٢٨، وحديث الخلافة على منهاج النبوة ٢٢٩ برواياته ٢٣٠، وغيرهما من الأحاديث الضابطة والموجهة لهذا الموضوع .

فالحديث الأول - على سبيل المثال - يتضمن أمرين: إخبار بحقيقة قدرية نازلة (ألا إن رحا الإسلام دائرة... ألا إن الكتاب والسلطان سيفترقان) ثم تكليف شرعي بمقاومة المقدور المكروه .

ج - المستوى النظري:

ونقصد بهذه المرحلة من المعالجة المقاصدية للإشكال موضوع الدراسة تقديم عمل تركيبى انطلقا من الدراسة التأصيلية والتاريخية النقدية لإشكال العلاقة بين الدعوة والدولة، يتم ذلك على ضوء حكمة العصر المستفادة من تجارب بعض المجتمعات المعاصرة، من خلال ما راكمته في مجال ديمقراطية الحكم، يتحدد بموجبه أفق العلاقة المنشودة بين الجهازين وسبل إعادة بناء تلك العلاقة، وضوابط صيانتها وضمان استمراريتها، درءا للاختلال الواقع أو المتوقع فيها .

٢- وحدة الأمة:

لا شك أن وحدة الأمة الإسلامية مقصدا عظيما من مقاصد الشريعة، ثبت ذلك بأدلة عديدة مبثوثة في الشريعة كتابا وسنة من مثل قول الله عز وجل: " واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا " ٢٣١ وقوله سبحانه: " وأن هذه أمتكم أمة واحدة " ٢٣٢، وقوله صلى الله عليه وسلم: " إن المؤمن للمؤمن كالبان يشد بعضه بعضا " ٢٣٣ وغيرها من الأدلة التي رفعت بمجموعها قضية وحدة الأمة إلى مصاف الكليات القطعية للشريعة، غير أن هذه

228- أبو نعيم في حلية الأولياء .

229- أحمد في مسنده عن حذيفة بن اليان بسند صحيح .

230- الحديث فيه روايات متباينة لفظا متوافقة معنى .

231- آل عمران من الآية ١٠٣ .

232- المؤمنون من الآية ٥٢ .

233- البخاري في كتاب الصلاة باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره ، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب تراحم المؤمنين .

الوحدة التي اكتمل بناؤها زمن النبوة وأينعت زمن الخلافة الراشدة ضاعت في التاريخ منذ انتفاض عروة الحكم الإسلامي وتحوله من نظام الخلافة القائم على الشورى وبيعة الاختيار إلى نظام الملك العاص المبتنى على الوراثة وبيعة الإكراه، وازدادت ضياعا بعد صدمة الاستعمار في بداية القرن الماضي وما خلفه فينا من وباء التغريب في الأفكار والتجزئ في الأوطان .

والمطلوب الآن - ومشاريع المراجعة والتقويم تجري في الأمة - أن نضع في سلم أولويات هذه المشاريع المقاصدية الاستراتيجية قضية إعادة بناء وحدة الأمة باعتبارها مناط التكليف برسالة الشهود الحضاري وإلحاق الرحمة بالعالمين، وهذا يستدعي جهودا متضافرة ومشاريع متعاظمة مسكونة بثقافة مقاصدية عميقة في زمن ليس بالقصير لتحقيق مقصد الوحدة في الأمة، وذلك من خلال مسلكين :

١- مسلك الوحدة القطرية : وذلك بالسعي لبناء جبهة مجتمعية داخلية متينة على أرضية ميثاق يجمع كل الفرقاء والأحزاب على اختلاف انتماءاتهم الدينية والأيدولوجية والمذهبية، وتنوع اتجاهاتهم السياسية على مصلحة الوطن واستقلاله تحت سيادة الشريعة، ويقتضي بناء هذا المسلك المقاصدي شروطا تلتزم، ومراحل تحترم، وعقبات تقتحم :

أما الشروط فيمكن إجمالها فيما يلي :

(١) تعميم الثقة المتبادلة بين أطراف الميثاق الجامع (٢) تحديد أرضية واضحة للتباحث والتداول حول قضايا الميثاق (٣) التحرر من تأثير الإعلام العالمي والمحلي (٤) تحري الصدق والوضوح (٥) احترام الخصوصيات والمرجعيات مالم تتعارض مع مقصد الوحدة .

وأما المراحل المتدرجة الواجب احترامها فنختزلها في التالي :

(١) مرحلة السعي لتحقيق الاقتناع بضرورة الميثاق لدى النخب (٢) مرحلة التعبئة الواسعة في المجتمع لتوعية أهله بمحورية الميثاق (٣) مرحلة تنظيم الحوارات والندوات لترسيخ وتنضيج فكرة الميثاق (٤) مرحلة تحديد الخطوط العريضة وتفعيلها (٥) مرحلة الصياغة (٦) مرحلة إعادة الصياغة من أجل التعديل والتصحيح (٧) مرحلة التنفيذ .

وأما ما يعترض هذا المشروع من العقبات فنجمله في خمسة أمور :

- (١) الاختلاف النوعي بين أطراف الميثاق من حيث الانتماءات والتوجهات .
- (٢) الأمية المتفشية في أقطار التجزئة بين العرب والمسلمين .
- (٣) انعدام وسائل الإعلام الحرة القادرة على المواكبة الجادة للنزعة لمثل هذه المشاريع الحيوية .
- (٤) تبعية بعض النخب والهيئات لجهات خارجية أو لسلطة حاكمة .

٥) انسداد الأفق السياسي لدى بعض الهيئات لفشلها في تجارها السياسية والتاريخية أو لتورطها في فضائح الفساد وغيرها .

ب- مسلك الوحدة الإسلامية :

نقصد بهذا المسلك بحث سبل الجمع بين طرفي هذه الأمة المتنافرين المتخاصمين منذ قرون : السنة والشيعة وفق رؤية مقاصدية تستشعر عمق الإشكال وتسعى لحسن المآل .

ولعل المدخل الصحيح لمعالجة هذا الإشكال يبدأ بدراسة منشأ الخلاف بعمق وصدق و مراحل تطوره وتعقده واستفحاله تحت ضربات الفتن السياسية المؤلمة طوال عهود العجز، وذلك بعد معرفة وإبراز الأصول الذي شجر منه الخلاف ودراسة الأصول التي يتشبه بها كل طرف، ويؤسس عليها مواقفه ومذهبه، وخصوصا أصول موقفي المساندة والمعارضة لسلطان العجز، وذلك بحثا عن مخرج علمي معتبر، يجمع بين تلك الأصول، يحمل بعضها على بعض، ليطوى الخلاف من أساسه علميا، ويفتح المجال لطيه عمليا على مدى زمن ليس بالقصير تفعل فيه التربية فعلاها.

ومن القضايا الإجرائية التي ينبغي البدء بمعالجتها البحث عن سبل تحرير علماء الشيعة من قبضة العوام، وعلماء السنة من قبضة السلطان، فهي العقبة الكأداء التي تقف أمام كثير من جهود الوحدة، وتزيد من تعميق الفارقة بين الطرفين، بعدها يمكن الانتقال إلى القضايا الموضوعية التي ينبغي دراستها بعمق في هذا المجال : قضايا الشورى والعدل التي أمر الله بها في القرآن قطعا وإجمالا، وقضت بها السنة بيانا وتفصيلا، وأحاديث الطاعة لولي الأمر الواردة مطلقة ومقيدة، وكذلك الوصايا النبوية بآل البيت، كحديث غدیر خم، وحديث رزية الخميس، وغيرها من الأحاديث التي تشكل نصوصا حيوية لدى المسلمين الشيعة .

ومن زاوية أخرى لابد من دراسة مباحث الاجتهاد زمن العجز، واستحضار خطورة هذا الزمن وفتنه المتلاطمة لندرك السر في التفاوت الحاصل بين العلماء، وعلى رأسهم الصحابة في تقدير مصلحة الأمة، وتعيين المفسدة الكبرى التي تدرأ بالمفسدة الصغرى، ومدى إعمالهم بفقهاء الضرورة، إلى غيرها من القضايا التي بدراستها تجلو الرؤية وتبرز الحقائق، وهذا يجيلنا على قضية أخرى من قضايا النظر المقاصدي في هذا الزمان .

٣- التراث العلمي :

يشكل التراث العلمي الضخم، الذي تمتلكه أمتنا وتميز به، مجالا حيويا للنظر المقاصدي تحقيقا ودراسة وتحليلا ونقدا من أجل إيعاب مضامين هذا التراث وفهمها، وإعادة بناء وصياغة صوابها بما ينسجم ومشروع إعادة بناء الأمة وتوحيدها، دون أن يشكل هذا التراث حاجزا علميا بيننا وبين الكرخ المباشر من الكتاب والسنة .

و دراسة التراث العلمي من هذا المنظور يتطلب الالتزام بجملة من المنطلقات المنهجية على نحو متكامل .

منطلقات منهجية في قراءة التراث العلمي

١- المنطلق التحليلي النقدي : ويقوم على القضايا التالية:

أ- دراسة نصوص التراث والبحث عن الأصول التي اعتمد عليها، وتحليل اتجاهاته ومفاهيمه وقضاياه من أجل إيعابه وفهمه قبل نقده ولومه .

ب- التمييز في التراث العلمي بين الثابت الذي يستند إلى نصوص الوحي القطعية ومقاصد الشريعة العتبرة، وبين المتغير الذي يرتبط بتفاعل العقل الإسلامي مع الشق الظني في الشرع اجتهادا في الزمان والمكان وبهمم وإرادات معينة.

ت- التمييز بين العلماء الأعلام الذين كانوا صرحا للعلم وملجأ للفتوى وراية للإسلام، وقاوموا الفساد المتسلل إلى الداخل بتعليم الأمة وحملها على الشريعة في عبادتها ومعاملاتها، وبين المنتسبين للعلم المنضويين بدون قيد ولا شرط تحت لواء الحكم المغتصب.

ث- أن ندرك أن تراثنا في فقه الفروع أنتج بعيدا عن منهاج السنة الكلي المؤسس على الكليات الثلاث : الشورى والعدل والإحسان، فكانت النتيجة أن غابت فيه النظرة الشمولية لدى أهل التخصص.

٢- المنطلق التاريخي: ونوجزه في الأمور التالية :

أ- قراءة المنتوج العلمي التراثي في سياقه التاريخي، وعدم تجريد قضاياها من ظروفها وملابساتها التاريخية عند الدراسة والتقد.

ب- الوعي بأن أغلب فقهاء الموروث أنتج في ظلال تغلب الدولة على الدعوة، وتحت الوصاية السياسية، مما أدى إلى نشوء فقه الاضطراب كصيغة من صيغ التكيف مع الوضع الاستثنائي القاهر، وظهور حالة السكوت عن ترويح الأحاديث الدائمة للعض وأهله .

ت- الإدراك أن اجتهاد من اجتهاد من علمائنا في القضايا السياسية الكبرى: كتجوير الاستيلاء على الحكم بالقوة (ولاية المتغلب)، ولزوم بيعه الحاكم الجائر وعدم الخروج عنه، مبني على الضرورة والموازنة بين مفسد تدرأ ومصالح تجلب، في ظل حالة العجز الجماعي عن طلب الحق وفرضه، أمام عنف السلطان وعصبيته وغياب قوة منظمة إلى جانب العلماء، فلم يكن لفقهاءنا الخيار بين فاضل ومفضول، وإنما بين استقرار نسبي وسط الزعازع وفوضى ينتقض معها ما بقي محفوظا من أمر المسلمين، لذلك وجدنا هؤلاء العلماء قد صاغوا قواعد للتعبير عن فقه الاضطراب من قبيل " من اشتدت وطأته وجبت طاعته "، " من غلب على شيء فهو له "، وغيرها من القواعد التي إن فهمت في غير سياق الاضطراب تحت كلك واقع الإكراه، توشك أن تتحول إلى قواعد مؤسسة لثقافة تأييد الاستبداد.

ث- التمييز بين تراث التأسيس والتنوير الذي أنتجه مجتمع الصحابة الكرام زمن الخلافة الراشدة يوم كانت الدولة خادمة للدعوة، وبين تراث التفتت والتجزئ الذي أنتج زمن العجز والجبر حين انكشفت الدعوة تحت قهر سلطان الدولة.

فالتراث الأول يمثل مرجعية غنية خصوصا في الجانب التطبيقي لقضايا العدل والإحسان والشورى، نستفيد من تلك التطبيقات دون أن نلزم أنفسنا بما يرتبط بالزمان والمكان وبساطة الحياة.

والثاني يمثل تجربة علمية اضطرارية لظرف استثنائي عاشته الأمة، وهو مجال خصب للدراسة والنقد والتقويم.

٣- المنطلق النظري:

ونقصد به أن نتخذ من تقويمنا للتراث مدخلا لتجاوز إشكالات الحاضر ولرسم أفق مستقبلنا العلمي، وذلك من خلال اعتماد المبادئ التالية:

أ- التركيز على الاستفادة من منهج سلفنا في الاجتهاد، ثم نرتفع لنستقي من المعين الذي استقوا منه لا أن نحبس في خلافتهم وما قالوا.

ب- محاكمة تراثنا العلمي بالوحي والعصر، فما وافقها منه قبلناه وما خالفها تركناه، إذ الوحي أولى بالاتباع، لكن دون أن نتعرض للأشخاص فيما اختلفوا فيه بطعن أو تجريح، ونكلهم إلى نياتهم وقد أفضوا إلى ما قدموا، فنقدر الرجال ولا نقدرهم، ونتخير من أقوالهم واجتهاداتهم ما هو أقرب للوحي كتابا وسنة وأنسب للعصر، حتى لا نجمد على أقوالهم في قضايا زمانهم لم يبق لها أثر الآن، واجهوها رحمة الله بتلك الاجتهادات ونحن الآن لنا قضايا أخرى تنتظر منا الاجتهاد في ظروف غير ظروفهم .

ت- نظر إلى تراثنا الفقهي في صورته التاريخية المجزأة من حيث غلبة الفقه الفردي في العبادات والمعاملات اليومية، وضمور الفقه السياسي العام لنزوم نظم وصياغة منظومة فقهية مقاصدية قادرة على الإجابة التفصيلية لمعضلات الحاضر وتحديات المستقبل.

تلکم أهم المنطلقات المنهجية التي نراها أساسا في توجيه النظر المقاصدي عند البحث في تراثنا العلمي .

٤- إعادة صياغة العلوم الشرعية :

من القضايا العلمية العظمى المنتصبة أمام النظر المقاصدي إعادة ترتيب وصياغة علومنا الشرعية من فقه وأصول وعلم الحديث وتصوف... وفق مشروع علمي متكامل يبني الإنسان علما وإيمانا وجهادا، والأمة عدلا وشورى وإحسانا، وذلك من خلال المنطلقات السابقة، وبعد التسليم أن ما أثله لنا علمنا رحمة الله في تلك العلوم جواهر لماعة وكنوز ثمينة، نبني عليها بعد انتقاء وإعادة الصياغة .

فتمسك بالقواعد الأصولية ونسائلها عن علاقتها بكليات الشورى والعدل والإحسان وعن مدى إمكان استقراء قواعد أصولية لتلك الكليات، كما نسائل فقه المقاصد عن مدى إمكان تجديده صيغة وحصر، ليستوعب حاجيات واقع الأمة المركبة، ومتطلبات مستقبلها الشديدة التعقيد، وتنشيث بالفروع الفقهية في العبادات، وكثير من المعاملات المدرجة تحت أصول مقاصدية واضحة، وتتجاوز ما لم يعد ملائماً للزمان والحال، ونفرع لمستجدات العصر ما يضبطها من أحكام فقهية ضمن كليات الفقه المقاصدي وذلك بربط تنزيل الشرع على الواقع بالوسع الجماعي، والتكليف بالذمة الجماعية إلى جانب الوسع الفردي والذمة الفردية بدل التركيز على الفردية وحدها .

ولنا في التصوف- الذي كثر الحديث عنه- على سبيل المثال معاني التعلق بالله محبة وشوقاً وذكرًا، وبرسول الله محبة واتباعًا، وندع أشكال الزهادة والانعزال التي لجأ إليها أهلها في التاريخ لظروف تاريخية، وهكذا .

٥ - بناء علوم العصر في الأمة :

من القضايا الملحة كذلك في البناء العلمي المقاصدي لمستقبل الأمة، تأسيس وتمويل بسخاء مؤسسات البحث العلمي الجاد لاكتساب العلوم التجريبية، وتوطين التكنولوجيا والأخذ بعنانها، مع العمل على أسلمة هذه العلوم²³⁴، وذلك بتحريرها من الرؤية الفلسفية المؤطرة لها، التي تحتزل الإنسان في بعده المادي والزمن في بعده الدنيوي، مما أدى عملياً إلى توظيف نتائج هذه العلوم لإشباع شهوات الإنسان الأبيض الذي يمتلكها، ولو كان ذلك على حساب الإنسان وبيئته .

والاجتهاد في تحقيق هذا المشروع الضخم يتطلب مرحلتين متكاملتين:

أ- مرحلة حذق هذه العلوم والتمكن منها، والأخذ بزمامها والوقوف على حقائقها ومناهجها ونظرياتها من قبل النخبة النابغة من أبناء أمتنا الإسلامية .

ب- مرحلة تحريرها مما علق بها من التطورات الفلسفية، وصهرها في جهازنا العلمي والثقافي لتخدم أهدافنا، ضمن رؤية إسلامية شمولية تنطلق من النظر إليها على أنها مناهج البحث في آيات الله الكونية، تساند البحث في آيات الله الأخرى الشرعية .

بذلك نستطيع توظيف نتائج تلك العلوم لخدمة الإنسان وصيانة بيئته الحيوية، وذلك بعد إعادة بناء علاقة الإنسان بالكون وتحويلها من علاقة صراع التي شب عليها الإنسان الغربي عقيدة ومنهجاً وسلوكاً، وتعكسها

²³⁴ - ومن المؤسسات العلمية التي أوعيت أهمية مشروع الأسلمة، وتسخر جهودها الآن لبلورة مشاريع علمية في هذا المجال : المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا، ومجلة المسلم المعاصر، وجامعة ماليزيا الإسلامية وغيرها، نرجو الله أن يكثر من أمثالها ويوقفها لتابعة أعمالها .

شعاراتهم مثل : conquête d espace – lutte contre la nature... إلى علاقة تسخير كما حددها القرآن الكريم في أكثر من موطن، منها قوله تعالى: (وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه)^{٣٣٥}، وقوله سبحانه: (وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار)^{٣٣٦}، وقوله عز وجل: (وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا وتستخرجوا منه حلية تلبسونها)^{٣٣٧}، وقوله عز من قائل: (هو الذي جعل لكم الارض دلويا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور)^{٣٣٨}.

تلکم أهم القضايا الاستراتيجية الموضوعية التي تشكل أو راشا كبرى أمام أهل النظر المقاصدي، نرجو أن يشبعوها بحثا ودراسة وتقويا ونقدا حتى نراكم من الأعمال العلمية الجادة ما منه نستطيع أن نصوغ مشروعا علميا نظريا متكاملًا لمستقبل امتنا .

خاتمة

أود في ختام هذه المداخلة أن أعرض ما خلصت إليه من نتائج على النحو الآتي :

(١) إن الحديث عن نقل الدرس المقاصدي من مرحلة الوصف والتأصيل إلى رحاب الأعمال والتنزيل، لا يستقيم ولا يتم إلا بتفعيل النظر المقاصدي، وتفعيله متوقف على تأمين أهله وتحصينهم بشرطي التربية والعلم، ثم على تأطير مجال بحثه بكليات جامعة تمثل حاجيات الأمة الآتية والمستقبلية من قبيل الشورى والعدل والإحسان .

(٢) إن المسلك الصحيح في تحديد أولويات الزمان للبحث المقاصدي، إدامة ترديد النظر في واقع الأمة ماضيا وآتيا ومستقبلا وما يقتضيه، وفي نصوص الشريعة وما تبغيه .

(٣) إن صياغة التكاليف الشرعية وفق كليتي الإحسان والاستخلاف، ليمكننا من تقديم الشريعة في صيغة مشروع تربوي حضاري إنساني يستجيب لحاجات الفرد ومتطلبات الأمة ويروي ظمأ الإنسانية .

(٤) انتظام التكاليف الشرعية في سلك كليتي الإحسان والاستخلاف، يجعل البحث المقاصدي على سكة

الوضوح في تحديد ومعالجة مواقع الاختلال الواقع في نظام الأمة المعرفي، وفي وجودها الحضاري.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

²³⁵ - الجاثية من الآية ١٢ .

²³⁶ - إبراهيم الآية ٣٥ .

²³⁷ - النحل من الآية ١٤ .

²³⁸ - الملك الآية ١٥ .

التكليف الشرعي والسلوك المقاصدي

أحمد بوعود*

تمهيد:

بسم الله الرحمن الرحيم. والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

وبعد،

مع انتشار الصحة الإسلامية المباركة عرف الفكر الإسلامي نموا وتقدما متجاوزا مخلفات التقليد والجمود، فاتحا بذلك آفاقا للاجتهاد والتجديد لمختلف مناحي الحياة المعاصرة، ولجميع مجالات التدين، فرديا وجماعيا. وهكذا، بدأت تتوالى الكتابات وتتنوع في مجالات التجديد والاجتهاد، منها ما يعيد النظر في تراث الأسلاف بالتفقيح والتصحيح والتقعيد، ومنها ما يبحث عن أحكام لوقائع معاصرة وقضايا راهنة، ومنها ما ينظر لما ينبغي أن تكون عليه الحياة الإسلامية المعاصرة على هدي الوحيين...

ولعل أهم ما يميز الفكر الإسلامي المعاصر اليوم تلك الصحة المقاصدية التي عرفها، نظرا لكثرة الكتابات والأبحاث في موضوع مقاصد الشريعة الإسلامية التي استفادت من جهود وابتكار الشاطبي رحمه الله. فكتب الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، وكتب العلامة علال الفاسي كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، وغير ذلك من الشروح والمراجعات والإضافات، كان آخرها كتاب نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية. وهي كتابات تحاول في مجملها جعل المقاصد عنصرا من عناصر الفكر الإسلامي حاضرا. إلا أن الفكر الإسلامي لم يكتسب بعدُ صفة "المقصدية"، بل إن العمل الإسلامي نفسه لم يكتسب هذه الصفة.

في هذا الموضوع نبحت ما يمكن أن يجعل من فقه المقاصد سلوكا يطبع العمل الإسلامي عامة، وسلوك الأفراد خاصة، وذلك ببيان أن الإنسان أمام مقصدين كبيرين لا ينفك أحدهما عن الآخر:

أ) مقصد عدلي، أو استخلافي، ترمي إليه تكاليف تهتم أساسا بعلاقة الأفراد بعضهم مع بعض، أو مع أجهزة الحكم، قوامها العدل بجميع صورته ومجالاته وفك رقاب الناس من ظلم الطغاة.

ب) مقصد إحساني، تقصد إليه تكاليف تهتم بالأساس علاقة الإنسان بربه عز وجل، تعنيه هو أولا في مصيره

وعاقبته ..

وإذا كان الحكم التكليفي بما يحتويه من دلالات (الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، التحريم) يتناول المهمة الأساسية للإنسان، فإن الصياغة الحالية والسائدة لهذا الباب لا تسعف لتحصيل البعدين الأساسيين للتصور الخلافي (نسبة إلى الخلافة).

وهذا يدعو إلى بحث العناصر الآتية:

- ١- وظائف مقاصد الشريعة.
- ٢- مقاصد الشريعة بين العاجل والآجل.
- ٣- العدل والإحسان المقصد الشرعي من وضع الشريعة.
- ٤- نحو صياغة مقصدية تؤهل للسلوك المقاصدي.

وظائف مقاصد الشريعة

ازدهرت الكتابة في مقاصد الشريعة في عصرنا هذا، حتى تكاد تكون السمة المميزة للفكر الإسلامي المعاصر. وقد تعددت هذه الكتابة ما بين دراسات موجزة في مجالات ودوريات وبين أبحاث معمقة مستفيضة تحويها كتب ومؤلفات.

والملاحظ في هذه الكتابات أنها انصرفت إلى:

(أ) الاقتصار على المصالح الدنيوية دون الأخروية، وهذا عكس ما ذهب إليه الشاطبي من تلازم بينهما ...
 (ب) ثم إن البحث في حظوظ المكلف لم يوفّ حقه، بل لا نكاد نجد شيئاً ذا بال عند من جاء بعد الشاطبي الذي جعل المقاصد نوعين: فيما يرجع إلى مقاصد الشارع، وما يرجع إلى مقاصد المكلف في التكليف، وهذا قسم نفيس يحتاج إلى شرح وتفصيل^١.

(ج) وجنحت إلى الكلام عن المقاصد باعتبارها أداة من أدوات الاجتهاد الفقهي، في حين أن المقاصد ينبغي أن تصبح سلوكاً عاماً في الفكر الإسلامي، وفي العمل الإسلامي المعاصر ... وما يعانيه العمل الإسلامي اليوم إلا من غياب المقصد من توجهاته. وقُلّ ما نجد الكلام عن المقاصد باعتبارها سلوكاً ينبغي أن يطبع العمل الإسلامي وسلوك الأفراد، لتحقق بذلك المقصدية للفكر الإسلامي. ولعل هذا ما يقتضي جهوداً متضافرة تنتقل بالمقاصد من الأفق النظري إلى الواقع العملي.

وسنعرض هنا لوظائف مقاصد الشريعة الإسلامية كما عرضتها المؤلفات المعتمدة في هذا العلم.

^١ انظر بهذا الصدد كتاب مقاصد المكلفين للدكتور عمر سليمان الأشقر.

١-التقليل من الخلاف:

هذه الوظيفة نجدها ابن عاشور رحمه الله في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" الذي أراده أن "يكون نبراسا للمتفقيين في الدين ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودرية لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف".^١

وهكذا، فإن مقاصد الشريعة الإسلامية، كما يريد ابن عاشور:

(أ) نبراس للمتفقيين في الدين.

(ب) مرجع بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار.

(ج) توسل إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار.

(د) درية لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح الأقوال بعضها على بعض الأقوال عند تطاير شرر الخلاف.

وما دعا ابن عاشور إلى صرف همته إليه ما رأى من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة...

٢- بيان صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان وتفوقها على كل قانون:

إن تناول علال الفاسي رحمه الله لموضوع كتابه لم يكن بالشكل الذي سار عليه الشاطبي في جزء المقاصد، أو ابن عاشور في كتابه الأنف الذكر، وإنما تميز تحليله بعرض الشبهات التي أثرت وتثار حول بعض مناحي الشريعة، خصوصا من قبل أولئك الذين تشبعوا بالأفكار الغربية. وهنا نسأل عن وظيفة المقاصد في نظر علال: هل يمكن القول إن علال الفاسي كتب مقاصد الشريعة الإسلامية ليواجه تيار التغريب الذي بدأ يفد على المغرب وأواخر الخمسينات وبداية الستينات؟

إن الجواب بالإيجاب هو الذي تؤكد صفحات الكتاب في مختلف فقراته، حيث لم يغفل عن عرض الآراء المخالفة للإسلام ولنظام الإسلام، وانبرى يقارن الشرائع الوضعية بشرعية الإسلام مستعرضا آراء أعداء الإسلام الذين يملكون رؤى منصفة لنظام الإسلام، ليختم كتابه بصرخة بها حرقه كبرى يوجهها إلى أبناء بلده ودينه.

٣- المقاصد أداة اجتهاد

^١ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٥.

هذا هو المعروف لدى غالب الأئمة والفقهاء والباحثين، ولا يفتأ كل منهم يؤكد على ضرورة اعتماد مقاصد الشريعة الإسلامية في الاجتهاد، فيعدون التمكن منها شرطاً من شروط التمكن من الاجتهاد فيما لم يرد به نص، بل، وحتى ما ورد بشأنه نص عند ابتغاء تنزيله.

فهذا الإمام الشاطبي رحمه الله يقرر: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها".^٤

٤- المقاصد منهج فكر ونظر

هذه الوظيفة نص عليها مجموعة من المفكرين والباحثين الذين تناولوا قضايا المقاصد. ولعل أول ما يحضرنى هنا كلام للأستاذ عمر عبيد حسنه حيث أكد أن "العقل المقاصدي حقق التحول من عقلية التلقين والتلقي إلى عقلية التفكير والاستنتاج والاستدلال والاستقراء والتحليل والنقد والموازنة والاستشراف المستقبلي، وعدم القبول لأي فكر أو اجتهاد بغير سلطان أو بغير برهان تحت شعار (هاتوا برهانكم)، ويمتلك أدوات البحث والمعرفة، وإمكانية النظر في المآلات والعواقب، ويصبح عقلاً مستبيناً يحسن التعامل مع الأسباب والمقدمات والتسخير للسنن، ويمتلك ناصية سنة المدافعة فيستطيع مدافعة قدر بقدر أحب إلى الله... ثم يضيف: إن بناء العقل المقاصدي يحدث تغييراً استراتيجياً في الثقافة، ونقله فكرية نوعية في الحياة العقلية والذهنية، ويعيد للوحي عطاءه المتجدد على يد البشر، وإعادة النظر فيما وضعوا من آليات مجردة للتعامل معه وتنزيله على الواقع، بعيداً عن مصالح الناس؛^٥

يقترّب الأستاذ عمر عبيد حسنه من معنى أعمق للمقاصد، حيث يريدها ميزة لدى العقل المسلم، وخصلة متميزة لدى الإنسان المسلم، يستعملها في أي وقت وحين، بل تكون صفة ملازمة له.

٥- وظائف أخرى للمقاصد

نعرض هنا لمجموعة من فوائد التأليف في فن المقاصد كما عرضها الدكتور جمال الدين عطية، والتي يمكن أن تدلنا على وظيفة مقاصد الشريعة الإسلامية في الفكر الإسلامي، خصوصاً المعاصر:

^٤ الموافقات ١٠٦/٤.

^٥ عمر عبيد حسنه في تقديمه لكتاب الاجتهاد المقاصدي .. حجتيه.. ضوابطه.. مجالاته للدكتور نور الدين بن مختار الخادمي ١٧/١. سلسلة كتاب الأمة رقم ٦٦/٦٥. وقد أعاد نشر مقدمتي الكتاب في كتاب يدل عنوانه على الفكرة نفسها وهو التفكير المقاصدي، بدار المكتب الإسلامي.

أولاً: بيان كمال الشريعة. وقد سبق التعرض لذلك في نموذج علال الفاسي.

ثانياً: الاطمئنان على الإيمان.

ثالثاً: أن يعرف المؤمن مشروعية ما يعمل.

رابعاً: ردع المشككين. وهذه وظيفة ندب إليها علال الفاسي كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية أيضاً.

خامساً: بيان أن الأحاديث الصحيحة توافق المصالح الشرعية.

سادساً: الترجيح. وهو من الوظائف التي حددها ابن عاشور لمقاصد الشريعة.

سابعاً: منع التحيل.^١

ثامناً: فتح الذرائع وسدها.^٢

تاسعاً: النصوص والأحكام بمقاصدها.

عاشراً: الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة.

حادي عشر: اعتبار المآلات.

ثاني عشر: التوسع والتجديد في الوسائل.^٣

ثالث عشر: التقريب بين المذاهب وإزالة الاختلاف. وقد سبق التعرض لهذا في نموذج ابن عاشور.

هذه أهم الوظائف التي تناط بمقاصد الشريعة الإسلامية. وهذه هي الفوائد التي تؤديها للمتمكن منها. لكن يبدو أنها على مستوى عال من الخصوصية والتخصص، لا تمهم عموم المسلمين. في حين، وكما يستفاد من آيات وأحكام القرآن الكريم، أن المقاصد يجب أن تكون فائدة وثمره بادية للعيان، وإن اختلفت المستويات وتعددت، أو تعمقت التخصصات. وتبدو، في هذا الشأن، النقطة الثانية، الاطمئنان على الإيمان، ثمرة مستفادة لعموم المسلمين، بل، في نظري، قد تكون الغاية الأساس من مقاصد الشريعة.

^٥ راجع الفصل الرابع من كتاب نحو تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية.

^١ انظر ابن القيم، إعلام الموقعين ٣/ ١١١ وما بعدها.

^٢ انظر أيضاً د. أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي ص ١٠٥.

^٣ انظر أيضاً نفسه ص ١٢٩.

٢- مقاصد الشريعة بين العاجل والآجل

خلق الله عز وجل الإنسان ليكون له خليفة. يقول الله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة: ٢٩). وجعل فيه الفطرة ليكون مستعداً لإقامة الخلافة...

ولقد كانت مهمة الرسل تقويم كل اعوجاج يحصل لهذه الفطرة بما يعترضها من انحرافات وزيف وضلال وتضليل، وإرشاد الخلق إلى معرفة الله تعالى والدلالة عليه، والتذكير بالميثاق الذي تحدثنا عنه الآية الكريمة: (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى، شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم، أفتهلكنا بما فعل المبطلون). (الأعراف: ١٧٢_ ١٧٣).

والملاحظ في دعوة الرسل هؤلاء عليهم السلام أنها دائمة ذات شقين، تقصد إلى:

أ) توحيد الخالق عز وجل.

ب) وإصلاح ما فسد من أحوال الناس في سائر مناحي الحياة. وهو ما عبر عنه الشاطبي رحمه الله بمسئلة " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل ".

وفي مقابل الإقرار بالعبودية لله عز وجل أعطى الإنسان الخلافة عنه. هذه الخلافة التي تحدثنا عنها الآية الكريمة: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة: ٢٩). وعبر الرسل أرسل للناس منهاج هذه الخلافة مادامت النفس الإنسانية وحدها غير قادرة على اكتشاف هذا المنهاج الذي يقتضي النظر في مصالح دنيوية وأخروية لا قبل للإنسان بمعرفتها بعقله.

وكان سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل، أرسله الله تعالى بالقرآن الكريم بعد سلسلة من الرسالات أبلغت الإنسانية مرحلة الرشد تدريجياً ليكتمل لدى الإنسان منهاج الاستخلاف: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) (المائدة: ٤).

فإن اتبع الإنسان هذا المنهاج وامتل تحققت له غايتان:

الأولى: نال السعادة الأخروية والقرب من الله عز وجل، وهي لب ما رغب فيه الشرع الحنيف، وهي الجزء الأخروي الأوفى الذي حدثنا عنه القرآن الكريم في غير ما موضع، وكذا الحديث الشريف.

لكن هذه السعادة الأخروية لا تنال بالتقاعس والتواكل، وإنما بالاجتهاد في العبادات وحسن التعامل وجميل التصرفات داخل المجتمع وخارجه، تمثل شعب الإيمان جميعها أو أغلبها، بدءاً من لا إله إلا الله، وهي شهادة

ميلاد المرء في عالم الإيمان، إلى إمطة الأذى عن الطريق، انخراطا في معالجة قضايا أمتة الكلية، كما في الحديث الشريف: "الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"^{١٠}. بل إن عملا دنيويا يقوم به الإنسان لا يريد به إلا وجه الله يكون طريقا إلى هذه السعادة. وكذلك العكس، ولو في الفرائض والواجبات. وإن لم تصح فيها النية فإنها لن تؤدي إلى هذه السعادة.

الغاية الثانية: كانت أعماله متفقة مع ضرورات الاستخلاف، وهذا مما يساعد على تحقيق العبودية لله عز وجل.

والأعمال المتفقة مع الاستخلاف هي الأعمال التي تلتزم حدود الشرع، وأمره ونواهيه، وإن شئت فقل هي الأعمال الموافقة لمقاصد الشرع.

وهكذا يبدو كل تصرف أو عمل يعود على هذه الضروريات بالإبطال إنما هو مما ينبذه الشرع الحنيف، ولا يقوم عليه استخلاف، بل يحدث ثقوبا في بناءه.

وعن هاتين الغايتين تكلم الإمام الشاطبي رحمه حينما قال: "الشرائع إنما وضعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معا"^{١١}.

وإذا كان المقصد الشرعي من وضع الشريعة، كما يقول الشاطبي رحمه الله "إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"^{١٢}، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة: (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (الذاريات: ٥٦)، فإن ذلك يقتضي اندراج جميع التكاليف كينها كان نوعها تحت هذا المقصد. ومن يتبع الهوى فإنه عابد لهواه، ولا يحقق مقاصد الشرع. فعبادة الله عز وجل هي الغاية الأسمى من هذه التكاليف التي وضعها الله عز وجل. والمقصد الأسمى للمكلف هو نيل رضى ربه عز وجل والنظر في وجهه الكريم.

٣- العدل والإحسان: المقصد الشرعي من وضع الشريعة

تتحقق مقاصد الشرع بالتكاليف التي أنيطت بالإنسان، وطُلب منه الامتثال لها، أمرا ونهيا، وإن اختلفت درجاتها وتفاوتت قوتها. ولا يمكن _ كما سبقت الإشارة _ تحقيق مقاصد الشرع خارج هذه التكاليف ...

^{١٠} صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان.

^{١١} الشاطبي، الموافقات ٦/٢.

^{١٢} نفسه ١٦٨/٢.

لقد تبين لنا أن الإنسان في هذه الدنيا أمام مقصدين: دنيوي وأخروي. لكن لا نعني بالدنيوي تحصيل الملذات والسعادة الدنيوية الصرفة، ولكن من حيث خدمتها للمصلحة الأخروية. فالمصلحة الدنيوية التي يعتبرها الشرع إنما هي مصلحة الجماعة، ولا تعتبر مصلحة الفرد إلا إذا اندرجت في سلك المصلحة العامة ولم تعارضها. كما أن مصلحة الفرد ليست أهواء أو نزوات تنزل به إلى درك الحيوانات، وإنما ما تقام به ضرورات الحياة ولا تخرج عن المقصد الآخر وهو تحقيق العبودية لله عز وجل، وتهتم جميع العلاقات الإنسانية على اختلاف أنواعهم ودياناتهم.

وهكذا، يمكن القول: إن الإنسان أمام مقصدين لا ينفك أحدهما عن الآخر:

مقصد استخلافي، أو عدلي، ترمي إليه تكاليف تهتم أساسا بعلاقة الأفراد بعضهم مع بعض، أو مع أجهزة الحكم، قوامها العدل بجميع صورته ومجالاته وفك رقاب الناس من ظلم الطغاة. والعدل هو إعطاء الحق لصاحبه ۞ وهو ضد الجور. وقد بينت مجموعة من الآيات أقسام العدل وفصلت مجالاته:

ففي العدل الأسري يقول الله عز وجل: (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع. فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة). (النساء: ٣٠)

وفي مجال القرابة، قوله تعالى: (وإذا قتلتم فاعدلوا ولو كان ذا قرى). (الأنعام: ١٥٢)

وفي إطار الجماعة المسلمة قوله عز وجل: (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله. فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا. إن الله يحب المقسطين). (الحجرات: ٩)

وفي مجال الحكم بين الناس يقول الله تعالى: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل). (النساء: ٥٨)

والعدل من أهم وظائف النبوة التي يمثلها قول الله عز وجل (وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب. وأمرت لأعدل بينكم. الله ربنا وربكم) (الشورى: ١٥)، فهذه الآية تمثل أساس بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وهو إقامة العدل بين الناس في شتى المجالات لما كانوا يعيشونه من ظلم وفساد. وجميع الشرائع السبئية والقوانين الوضعية إنما جاءت لأجل تحقيق العدل.

مقصد أخروي، أو إحساني، تقصد إليه تكاليف تهتم بالأساس علاقة الإنسان بربه عز وجل، تعنيه هو أولا في مصيره وعاقبته ..

والإحسان هو الإتقان. ويشمل كذلك مجالات مختلفة، منها قوله عز وجل: (إن أحسنتم أحسنتم

لأنفسكم). (الإسراء: ٧).

وقوله عز وجل: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه .وبالوالدين إحسانا) (النساء:٣٦).

وقوله سبحانه وتعالى: (فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع إليه بالمعروف وأداء إليه بإحسان). (البقرة:٧٨) وغير ذلك من الآيات التي يصعب حصرها والتي تدل على أن ما من أمر إلا ومطلوب فيه الإحسان. غير أننا نستطيع أن نحدد أعلى هذه المجالات وأصلها الذي عنه تتفرع المجالات الأخرى في جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤال جبريل عليه السلام عن الإحسان في الحديث: "أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"^{١٣}. وأدنى مراتب الإحسان ما في حديث الموطأ أن امرأة بغيا رأت كلبا يلهث من العطش يأكل الثرى، فنزعت خفها وأدلته في بئر ونزعت فسقته فغفر الله لها .

هذه المعاني والمراتب تعطينا في مجموعها مواصفات المؤمن الصالح في نفسه وخلقه وتعامله مع المجتمع، تعطينا الوصف المرغوب لعلاقات العبد بربه وبالناس، وحتى بالأشياء

وعندما يسود الإحسان، فإن ذلك ضمان للمجتمع من مجموعة من الشرور والفتن، ذلك أن الإحسان، بما هو فضل وزيادة ومرتبة عليا في الدين والتقوى، معنى زائد على العدل، بل قد يحتويه .

وهذا الإحسان هو الذي يؤهل إلى السعادة الأخروية التي سبق لنا الكلام عنها.

ويمثل الغايتين قوله عز وجل: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى. يعظكم لعلكم تذكرون) (النحل: ٩٠)، هذه الآية الجامعة لأصول التشريع الإسلامي جاءت في سياق بيان أن القرآن الكريم كلام الله تعالى تبيان لكل شيء، وهو هدى ورحمة وبشرى للمسلمين^{١٤} من هنا، نرى من المفيد جدا أن نعيد النظر في أحكام الفقه، وأوامر الشرع ونصوغها على ضوء هذين المقصدين، حتى يتبين الإنسان المسلم مهمته فينهض في طلبها، ويعرف الغاية من وجوده في هذا الكون ويستعد لمصيره بعد هذه الدنيا.

٥- نحو صياغة مقصدية للحكم التكليفي

لقد جاء الشرع الحكيم يوجه الناس في حياتهم الدنيا في أمور شتى، يرتب على ذلك جزاء أخرويا مصيريا. وفي غمرة الجري وراء الكسب المعاشي الدنيوي يغيب عن الإنسان هذا البعد الأخروي.

^{١٣} صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإسلام.

مفهوم التكليف

التكليف إلزام ما فيه كلفة، أي مشقة. قالت الخنساء:

يكلفه القوم ما ناهم وإن كان أصغرهم مولدا^{١٤}

... وكلفه تكليفا أي أمره بما يشق عليه. ^{١٥}.

وقال القاضي أبو بكر رحمه الله: "إنه الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة^{١٦}."

وحقيقة خطاب التكليف المطالبة بالفعل أو الاجتناب له لأنه في وضع اللسان تحميل لما فيه كلفة ومشقة إما

في فعله أو تركه وهو من قولهم كلفتك عظيما أي أمرا شاقا^{١٧}.

فالتكليف إذن، هو خطاب الأمر والنهي.

والمكلف هو كل إنسان لم تعترضه العوارض التي يصفها النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "رفع القلم عن

ثلاثة: عن المجنون حتى يفيق، وعن الصبي حتى يدرك، وعن النائم حتى يستيقظ"^{١٨}.

ولكي يصح التكليف لا بد من شروط ثلاثة:

_ علم المكلف بالمأمور به، فلا يصح تكليفه بما لا يعلم ولا يفهم. ويوضح هذه النقطة الإمام الشوكاني

فيقول: "اعلم أنه يشترط في صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به، بمعنى تصوره بأن يفهم من

الخطاب القدر الذي يتوقف عليه الامتثال، لا بمعنى التصديق به، وإلا لزم الدور ولزم عدم تكليف الكفار لعدم

حصول التصديق"^{١٩}.

_ أن يكون التكليف ممكنا فلا يصح التكليف بالمحال.

^{١٤} من قصيدة ترثي فيها أباها صخر والتي مطلعها: (أعيني جودا ولا تجمدا... ألا تبكيان لصخر الندى)، وفي بعض النسخ "ما عالمهم" عوض "ما ناهم".

^{١٥} ابن منظور، لسان العرب، مادة "كلف".

^{١٦} البرهان في أصول الفقه ١ / ٨٨.

^{١٧} الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول ص ١٢٧.

^{١٨} صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب لا يرجم المجنون ولا المجنونة..

^{١٩} إرشاد الفحول ١ / ٣٢.

علم المكلف بحسن ما يكلف به. وهذا الشرط لم أعثر عليه سوى عند أبي الحسين البصري الذي قال "بأن الواجب في التكليف أن يكون المكلف عالماً بحسن ما يقدم عليه من الأفعال قبل إقدامه"^{١٠}. وهذه نظرة مقاصدية مبكرة لأحكام التكليف.

ولقد اهتم بالتكليف مبحث الحكم التكليفي في أصول الفقه، حيث نجد كل ما يتعلق بتكليف الإنسان وعوارض هذا التكليف. وهو مبحث نفيس جداً يحتاج إلى مزيد مراجعة وببحث في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، كما سنرى بعد.

والحكم التكليفي هو ما اقتضى طلب فعل من المكلف، أو كفه عن فعل، أو تخييره بين فعل والكف عنه. ويشمل الواجب والمندوب والمحرم والمكروه والمباح.

وإذا كان العلم بأصول الفقه من الواجب الكفائي، فإن العلم بالحكم التكليفي يبدو مهمة عينية تخص كل مسلم. ذلك أن معرفة أوصاف وأحكام الأعمال، مقدمة ضرورية لسلوك طريق السعادة الأخروية: الإسلام والإيمان إلى الإحسان، كما في حديث جبريل عليه السلام الذي يرويه الفاروق عمر رضي الله عنه قائلاً: "بينما نحن جلوس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد، حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد، أخبرني عن الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً فقال: صدقت. قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه. قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسوله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسان. قال: أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك. قال: فأخبرني عن الساعة. قال: ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. قال: فأخبرني عن أماراتها. قال: أن تلد الأمة ربتها، وأن تلد الحفاة العراة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان. قال: ثم انطلق، فلبث ملياً ثم قال لي يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم"^{١١}.

إن المكلف الذي يؤدي تكاليف الشرع على وجهها الأكمل هو الذي يحقق مقاصد الشرع من جهتين، كما سبقنا الإشارة.

^{١٠} المعتمد ٣٣١/٢.

^{١١} صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل عن الإسلام.

ونذكر بأن امتثال المكلف لأوامر الشرع، واجبات كانت أو مندوبات أو مباحات، وترك المنهيات، محرمات كانت أو مكروهات، ليست مقصودة لذاتها، وإنما من أجل المقاصد والمصالح الناجمة عن هذا الامتثال أو ذلك الترك. فالحكم التكليفي بما يحتويه من دلالات (الوجوب، الندب، الإباحة، الكراهة، التحريم) يتناول المهمة الأساسية للإنسان، التي كنا بصدد الكلام عنها، إلا أن الصياغة الحالية والسائدة لهذا الباب لا تسعف لتحصيل البعدين الأساسيين للتصور الخلافي، وهذا ربما بفعل ما حصل للأمة من تجزيء في العلم وما تلا ذلك من جمود في الفكر والاجتهاد ...

وفي نظرنا لو كانت هناك صياغة مقصدية لهذا الباب، لكان ذلك طريقاً أقرب إلى تحقيق التدين وسلوك الإنسان المكلف هذا السلوك المقاصدي، وتحقيق الغايتين. فالطالب يقضي سنوات في دراسة علوم الشريعة ويحفظ عن ظهر قلب الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام من دون أن تتحرك فيه حوافز الامتثال للأمر أو الترك، أو يدرك مقاصد هذه الأقسام

وهكذا، نرى أن الطريق الأقرب لتحقيق هذا الغرض صياغة باب الحكم التكليفي صياغة تتوافق والتصور العام للاستخلاف، أي في ضوء غايتي العدل والإحسان التي تقصد إليهما تكاليف الشرع، وصياغة الأعمال المطلوب إلى الإنسان القيام بها أو تركها صياغة مقصدية، في ضوء العلة المنوطة بها والغايات التي تقصد إليها. ويقتضي هذا:

- الدراسة الواعية والعميقة لأسباب النزول.
- النظر في الحديث النبوي الشريف بالبحث عن أسباب وروده. إذ لا يكفي ذكر الحديث معزولاً عن سبب وروده إن نحن أردنا إدراك مقاصده وغاياته.
- استقراء تام لمختلف الأحكام التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.
- ونقتصر في ملامح الصياغة هنا على الحكم الواجب والمندوب والحرام.

أولاً: الواجب

وهو ما طُلب فعله على وجه اللزوم، بحيث يأثم تاركه ويعاقب فاعله هكذا تحدثنا كتب الأصول عن ماهية الواجب.

ويعتبر مبحث الواجب من أهم المباحث التكليفية والأصولية، لأنه الحكم الذي يصف أفعال المكلف، ولما يترتب عنه من نتائج وآثار لا تقف عند حد الأبواب الفقهية والأصولية فقط، ولكن ترتبط بالفرد إلى ما بعد الحشر والحساب، فيتحدد طبقاً لذلك مصيره ودرجته، وهنا تكمن أهمية البحث في الواجب وضرورة إعادة النظر

فيه في واقعنا اليوم. وتزداد أهمية الموضوع عندما نرى كثيرا من الناس يخلطون ولا يفرقون بين أنواع الواجب ومستوياته، مبتعدين في فهمهم عن التصور القرآني وعن مقاصد الشرع.

ففي واقعنا المعاصر، مثلا، اختلط الأمر على كثير من الناس بخصوص نوعي الواجب: الكفائي والعيني، حتى أصبح العيني محل الكفائي، والكفائي محل المندوب، وإن شئت فقل لقد جُرد الكفائي من وجوبه، وأصبح في حكم المندوب!

ونؤكد أن الواجب أمر إلهي يُطلب إلى المكلف فعله على وجه اللزوم، فإن لم يفعل صار عاصيا، وإن أنكره كان كافرا.

وقد الواجب الكفائي عُرف أنه الذي يكون المطلوب فيه الفعل من الجماعة على حد سواء، فإذا وقع الفعل من البعض سقط الإثم عن الباقين، ولا يستحق أحد ذما، وإذا لم يقم به أحد أثم الجميع. وهذا ما ذهب إليه الجمهور: "إن الواجب الكفائي موجه إلى كل فرد"^{٣٣}

إن المجتمع الإسلامي اليوم أحوج إلى إحياء الواجب الكفائي، لأن الفهم المعوج ورث في الأمة الخمول والاتكالية. فهناك من يضع في حسبانته أن هناك من يقوم بالفعل فلا يعنيه هو، بل هو ساقط عنه، والأمثلة في مجتمعنا عديدة.

والذي يستقري الواجب الكفائي يرى أن مقاصده بالأساس مقاصد اجتماعية، تهتم بعلاقة الفرد مع غيره من أفراد مجتمعه، أو بأمر جماعة المسلمين، يحقق مصالحها ويحفظ مكانتها وعزتها وهيبتها بين باقي المجتمعات... والواجب عينا، كان أو كفائيا، لا بد وأن يحقق مقصدين للمكلف:

الأول: فهو يقرب الإنسان من الله تعالى خالقه، بل به يبدأ المسلم التدرج في عالم الإيمان. وهذا هو مقصد جميع العبادات، بل وحتى المعاملات التي تكتسي صفة الوجوب.

والثاني: عندما يقوم المكلف بواجب ما فإنه بذلك يساهم في البناء الاستخلافي، أي أن ذلك الواجب لا تقتصر فوائده على المكلف كفرد، ولكن يتعدى أثره إلى الجماعة.

١- الصلاة تكفر الذنوب وتنهى عن الفحشاء والمنكر، يقول الله تعالى: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر) (العنكبوت: ٤٥)، وبها يكون العبد أقرب إلى الله تعالى، يناجيه ويدعوه ويتبتل إليه. وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة كفارة لما بينهن ما لم تُغشَّ الكبائر"^{٣٤}.

^{٣٣} وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي ٢٦١.

وتأمل كيف أن الصلاة التي لا تنهى عن الفحشاء والمنكر هي صلاة غير معتبرة، حركات بلا روح! هذا حال من قام بها ولم تحقق مقاصدها، أما من لم يقيم بها، فإنه ينتعد رويدا رويدا عن الله عز وجل. يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن بين الرجل والشرك والكفر ترك الصلاة"^{٢٤}. فانظر كيف يكون ترك الواجب بابا ومدخلا إلى الكفر!

٢- والصيام من العبادات الرامية إلى تزكية النفس ورياضتها به ينتقل الإنسان من عالمه المادي إلى العالم الروحاني الصافي من الكادورات، كما يزداد به المسلم قربا من مولاه، وينال ثوابا أعظم وأكبر. يقول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياما معدودات) (البقرة: ١٨٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "الصيام جنة. فلا يرفث ولا يجهل. وإن امرؤ قاتله أو شامته فليقل إني صائم مرتين. والذي نفسي بيده لخلوف فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المسك، يترك طعامه وشرابه وشهوته من أجلي. الصيام لي وأنا أجزي به، والحسنة بعشر أمثالها"^{٢٥}. فانظر كيف يقرب الصيام العبد من مولاه. ومن صام رمضان إيمانا واحتسابا غُفر له ما تقدم من ذنبه. وهو أيضا وجاء من كثير من المعاصي

وإذا كان الصيام موجبا لترك المعاصي، فإن الصائم يقي المجتمع من شره ويكفيه نفسه، لاسيما وأن الصوم يهذب الغرائز، فلا تطفئ القوة الشهوانية والغضببية على الإنسان. وهو بهذا يحافظ على نظام الأمة ونظام التعايش على الأرض. "إذا كان يوم صوم أحدكم...". كما أن الصائم يكون أكثر كرما وعطاء وأصفى ذهنًا وأنقى سريرة. وفي الزكاة، نجد الأمر أكثر وضوحا، وأثرها أبين. فالذي يدفع الزكاة يزكي نفسه بها أولا، فتسمو روحه وتغفر ذنوبه ويزداد قربا من الله عز وجل. يقول الله تعالى: (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم. إن صلواتك سكن لهم) (التوبة: ١٠٣).

ومن جهة أخرى، فإنه يساعد المحتاج في قضاء حوائجه، ولا يحس الفقير حنقا وكرها للغني، ويلتحم جسم الأمة محققا بذلك العدل الذي لا يتم استخلاف من دونه، ويتحقق بذلك المقصد الأسمى الذي يحدثنا عنه

^{٢٤} صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر.

^{٢٥} صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة.

^{٢٦} صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب فضل الصوم.

رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"^{١١}.

ثانياً: المندوب

والمندوب هو ما طلب الشارع فعله طلباً غير لازم، أو هو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه. وهو ثلاثة أقسام: - مندوب فعله على وجه التأكيد، وهو لا يستحق تاركه العقاب، ولكن يستحق اللوم والعتاب. ومثاله الصلاة جماعة.

- مندوب مشروع فعله، وفاعله يثاب وتاركه لا يستحق عقاباً ولا لوماً. ومثاله النافلة والصدقة.

- مندوب زائد، يعد من الكماليات للمكلف. ومثاله الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم.

وكما قلنا في الواجب، فالإنسان المكلف إذا قام بفعل حكمه مندوب، فإنه يحقق مقصدين ويحصل فائدتين: - مقصد إحصاني: وهذا يعني مزيد قرب من خالقه تعالى ارتقاءً في مدارج الإيمان، ويتحقق فيه الحديث الشريف: "أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني. فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم. وإن تقرب إلي بشبر تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً. وإن أتاني يمشي أتيته هرولة"^{١٢}. والتقرب إلى الله عز وجل هو إتيان النفل بعد الفرض. وهذا هو المندوب. فكيف يزهّد المؤمن في عمل يدرك أن فيه محبة الله عز وجل له؟ نعم قد يعتريه ضعف في الأداء، لكن دائماً يحركه الشوق فيتنفّض أحياناً طلباً لمحبة الله تعالى له.

- مقصد عدلي (المشاركة في البناء الاستخلافي): ذلك أن المؤمن التقي المتقرب إلى الله عز وجل أقدر في الغالب على إقامة صرح الخلافة، وأقدر على تحمل المشاق في سبيل ذلك، من أمر بمعروف ونهي عن منكر وتعامل ورع مع الغير.

ولا ننس أن القيام بالمندوب يعني طاعة وولاء للآمر، والمطيع دائماً له قوة تنفيذية خارقة في سبيل من يطيع، ولا ينظر أبداً إلى العقبات والأشواك الموجودة في الطريق. وإذا غفل الإنسان عن المندوبات، كان ذلك سبباً في ترك الواجبات، لأنها سيابها. كما أن المسلم في حال الترك لا يكون له وارد إيماني يزداد به قرباً من الله تعالى ويعينه على مواجهة الشدائد والصعاب في سبيل دين الله عز وجل. وهذا يعني فيما يعني غياب رابط قوي بين الإنسان وخالقه تعالى، فلا نجد للطاعة قوتها وتماسكها وانطلاقها. فالطاعة تعني الانقياد، والانقياد يبره العمل كما أن

^{١١} صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم.

^{١٢} صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وَجَدْرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ).

ترك المندوبات تعني حيادا أو سلبية في البناء الاستخلافي. وهذا أمر خطير جدا. فدعوة الله عز وجل لا تحتاج لمن يقف عند حد الفروض، أو مني خلص نفسه فقط، وإنما تطلب مشاركة الجميع لتخليص رقاب خاضعة لغير الله عز وجل ونصب راية الشرع وتقديمه للناس في أحسن حلة.

ولعل هذا ما نلمسه اليوم، فالتناس مكتفون بالحد الأدنى من التدين، ولا يهتم الارتقاء. وما هذا، في نظرنا، إلا لغياب التصور الاستخلافي الذي بني عليه الإسلام! فإذا كان المندوب لا يستحق تاركة العقاب، أو يستحق اللوم والعتاب فقط، فإن المكلف يعتقد أن ذلك يكفيه ولا يحس بأدنى مسؤولية أو حرج، ولا يتوق إلى الارتقاء في سلم الإيمان ودرجاته، أو السعي إلى الفاعلية والإيجابية في البناء العام للاستخلاف. كل هذا بسبب الصباغة الضيقة للأحكام التكليفية.

ونتوقف هنا عند أمثلة ثلاثة:

١- في صلاة الجماعة، نقف مع حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها ثم أمر رجلا فيؤم الناس ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليه بيوتهم. والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقا سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء"^{٢٨}.

فهذا غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم على من لا يشهدون صلاة الجماعة، وقد رأينا أنها من المندوبات. وغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون إلا في أمر ذي بال. فهل يكفي هنا القول إن المندوب يثاب فاعله ويعاقب أو يلام تاركة؟

ألا تحقق صلاة الجماعة مقاصد التعارف والتعاون والتحاب والتكافل والتواصي بالحق والصبر والمواصاة والمشاركة في السراء والضراء؟ ألا تحقق وحدة الجماعة وهي المظهر الأساس للإسلام؟

أليست صلاة الجماعة من علامات الإيمان؟ كما يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالإيمان. قال الله تعالى: (إنما يعمر مساجد الله من أتت بالله واليوم الآخر) (التوبة: ١٨)"^{٢٩}.

هذا فضلا عن الأحاديث الكثيرة التي تبين فضل صلاة الجماعة ومقاصدها.

٢- وصيام التطوع أيضا، لا يخرج عن هذا الإطار، فهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يجبرنا عن مقام الصائم: "إن في الجنة بابا يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة، لا يدخل منه أحد غيرهم. يقال: أين

^{٢٨} صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب وجوب صلاة الجماعة.

^{٢٩} سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب سورة التوبة.

الصائمون؟ فيقومون، لا يدخل منه أحد غيرهم، فإذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد^{٢٠}. وهذا لفضل ما يقومون به.

ومن جهة أخرى، فالصائم يكون أبعد عن إيذاية غيره، حيث له وجاء من المعاصي، ولا تتحرك فيه الغرائز الحيوانية كغيره. وهذا لا يحدث خرما في البناء الخلقي، بل يساعد على إقامته وتشبيده، والصائم تكون نفسه أميل إلى العطاء والبناء.

٣- وصدقة التطوع، أيضا، أمرها أيين وأوضح، فهي دليل على تمكن الإيمان من مؤديها، وبها يزداد العبد تقربا من مولاه، وقد جاء في الحديث: "لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيم أفناه، وعن علمه فيم فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه"^{٢١}.

قد يبدو أن المال ملك لصاحبه، وهو حر في إنفاقه، لكن ذلك محل سؤال يوم القيامة، إذ إن الشرع حدد أين تصرف الأموال من دون تبذير، وإن كان ذلك لا يكتسي صفة الوجوب، بل يأخذ صفة الندب ويندرج ضمن مقصد حفظ المال.

ثالثا: الحرام:

والحرام هو ما طُلب إلى المكلف الكف عن فعله على وجه اللزوم، ويعاقب فاعله. وارتكاب الحرام لا يقف أثره عند التعريف فقط، بل يتعدى الفرد في علاقته مع ربه عز وجل أولا، وفي علاقته مع مجتمعه ثانيا.

فعلى المستوى الإحساني، أي علاقة مرتكب الحرام بخالقه، فإن العلاقة لا تبقى قوية، لأن حبل الإيمان لم يعد قويا كما كان قبل ارتكاب الحرام. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن"^{٢٢}. ويسجل هذا في صحيفته، ويدعوه الأمر إلى الاستغفار الفوري والتوبة المنية.

^{٢٠} صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب الريان للصائمين.

^{٢١} سنن الترمذي / كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص.

^{٢٢} صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب لا يُشرب الخمر وقال ابن عباس ينزع منه نور الإيمان في الزنا.

ففي الخمر يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل مخمر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب مسكرا بخست صلاته أربعين صباحا، فإن تاب تاب الله عليه"^{٣٣}.

وإذا كانت استجابة الدعاء دليلا على قرب العبد من مولاه، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعد مقترف الحرام بعدم استجابة دعوته قائلا: "أيها الناس، إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا، إن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال: (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا. إني بما تعملون عليم) (المؤمنون: ٥١). وقال: (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) (البقرة: ١٧٢). ثم ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء: يا رب، يا رب، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغذي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك؟"^{٣٤}. فانظر إلى مصير العبد عند ربه حين يقترف الحرام.

ومن جهة أخرى، فالذي يتناول المسكر، يكون قد أحدث بذلك خروما بمقصد ضروري أمر الشرع بحفظه، وهو حفظ العقل. ونحن ندرك اليوم ما يلحق المجتمع والأمة من جراء الخمر على مختلف المستويات...

والذي يقتل نفسا بغير وجه حق، يكون قد أخل بضروري، وهو حفظ النفس.

ومن زنى، فإنه يحدث خروما بمقصد كلي هو حفظ النسل.

وهكذا، تكون مقاصد الشرع عرضة للضياع، ولا يبقى للأمة نظام، ولا مجال، إذن، للكلام عن مهمة الإنسان في هذا الوجود وهي الاستخلاف.

خاتمة

إن علم مقاصد الشريعة الإسلامية، رغم المجهودات التي بذلت في الآونة الأخيرة من اجل إبرازه، فإنه لم يأخذ حقه بعد في منظومة العلوم الإسلامية، وهو أعظمها وأشرفها. وإذا كان هذا العلم حاضرا، ضمنا، عند صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يصدر عن إلا عنه، في اجتهاداتهم وممارساتهم اليومية، فإنه، وبفعل الجمود الفكري عامة، والفقهي خاصة، أصيب بالضمور. بل إن كتاب الموافقات للإمام الشاطبي رحمه الله لم يحظ بعناية أهل العلم والفقهاء إلا مع بداية النهضة العربية الحديثة، قبيل بداية القرن الرابع عشر الهجري^{٣٥} هنا فقط، بدأ الاهتمام بهذا العلم والنظر فيها كتبه الإمام الشاطبي رحمه الله بالتفسير والتعليق والتطبيق^{٣٦}

^{٣٣} سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر.

^{٣٤} صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها.

ورغم هذه المجهودات الطيبة المباركة، ورغم ما نلمس من آثار لها في بعض الاجتهادات، إلا أن ذلك لا يوافق تطلعات الصحوة الإسلامية المعاصرة، ولا تستطيع أن تؤهل للتدين المطلوب. وهكذا، كانت النقطة التي حاولت التنبيه إليها في هذا الموضوع هي سبيل الانتقال بمقاصد الشريعة من كونها أداة للاجتهد يمتلكها العلماء والمجتهدون، إلى سلوك يطبع تصرفات كل متدين له يصبو نحو غايتين: الأولى: تمتين الصلة بالخالق عز وجل من أجل رضاه... غاية إحصانية. والثانية: المشاركة الجماعية في البناء الاستخلافي الذي نُدب إليه الإنسان بتكليف الشرع... غاية عدلية. هذا اجتهاد، وأملنا أن تتواصل الأبحاث في هذا الاتجاه للانتقال بفقهاء مقاصد الشريعة الإسلامية من مجال النظر والتنظير إلى مجال العمل والسلوك.

قراءة في التحديات المعاصرة التي تواجه الفقه المقاصدي

د. رقية طه العلواني*

التمهيد

لا يزال الاهتمام بالفقه المقاصدي في العصر الحاضر في مراحل المبكرة التي تستدعي المزيد من الدراسات المتخصصة في مختلف فروع العلم ومحاوره. إلا أن هذا الاهتمام بدأت تصاحبه في الآونة الأخيرة تحديات حقيقية، قد تحول دون بلوغ الفقه المقاصدي مرحلة النضج والاستقرار.

وقد اتخذت هذه التحديات أشكالاً متعددة، فبعضها انتهج منهج التقاط مصطلح المقاصدية لإسقاطها على أفكار المسبقة ومقاصده الجاهزة، وبعض آخر أقام حول المقاصد ركاما هائلا من الشكوك والاتهامات، وبعض ثالث أهمل البحث في المقاصد عموماً.

والملاحظ في كل هذه الاتجاهات المتناقضة أنها تتبنى بين الفينة والأخرى قضايا على قدر من الأهمية، كالدعوة إلى تأسيس العقلية المقاصدية، والإفادة من المقاصد في ترتيب الأولويات وربط الجزئيات بالكليات، وإصلاح مناهج التعليم والمناهج الدراسية، ومقاومة التطرف والإرهاب والجمود والتعصب.... وسوى ذلك من قضايا تحتاج إليها الأمة في حاضرها ومستقبلها.

وهذه الورقة محاولة لإلقاء الضوء على أبرز هذه التحديات التي قلّ الاهتمام بها في دراسات المقاصد إما لحدائث طرحها على الساحة الفكرية أو لعدم توقع خطورتها أصلاً، وفي كلتا الحالتين، فإن الأمر يستدعي أفراد دراسة لهذه التحديات ومحاولة إجهاض مخاطرها وسلبياتها، مع محاولة الإشارة إلى أهمية تبني جهود علمية رصينة تتصدى لإزالة الإشكاليات وبيان الأسس والضوابط التي ينبغي الاستناد إليها لتسديد الطرح المقاصدي والإفادة منه في مختلف الفروع والمجالات الممكنة.

والدراسة تعرض أبرز هذه التحديات المتمثلة في اختراق أصحاب القراءات الجديدة للتوجه المقاصدي وإبراز الخلل المنهجي في هذه الدعوى سواء ما يتعلق ابتداءً بطبيعة المفهوم المقاصدي لديهم أو ما يتعلق بتوظيفهم آليات غير علمية ولا شرعية عند محاولتهم تنزيل المقاصد. كما تتعرض الورقة لتحدي آخر جاء كردة فعل عنيفة للتحدي الأول وتمثل في هجوم متزايد على مختلف التوجهات المقاصدية من خلال تسوية عشوائية بين الدعوات المخلصة الأصيلة وغيرها من دعاوى مشبوهة. وهو أمر في غاية الخطورة يستدعي الوقوف الدقيق عنده وعدم

* أستاذة مساعدة في قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، كلية الآداب، جامعة البحرين.

الاسترسال في هذا التوهم المسيء إلى الفقه المقاصدي جملة وتفصيلاً. كما تطرح الدراسة تحدياً ثالثاً ينبثق من دراسة مسحية سريعة لموقع الدراسات المقاصدية في الكليات والأقسام الإسلامية في منطقة الخليج العربي تحديداً وما أسفرت عنه من بيان ضعف عام وتأخر ملحوظ فيها. وتوظف الدراسة منهجية المقارنة مع ما حدث في ساحات الفكر الديني اليهودي المعاصر من تقمص للتوجه المقاصدي في قراءة النصوص الشرعية في محاولة لتأويلها بشكل يتوافق مع توجهات العصرنة وما بعدها بل وإلغاء تلك الأحكام والنصوص في أوقات لاحقة. والدراسة إذ تتبنى ذلك النهج لا تروم من خلاله القول بتأثر اللاحق بالسابق وإنما لتلمس الثغرات التاريخية التي وقعت في الفكر الديني اليهودي في محاولة لتجنب تكرار وقوعها في الفكر الإسلامي المعاصر، خاصة وأن الفكر الديني عموماً له سمات مشتركة. كما تقدم الدراسة تصوراً لكيفية مواجهة هذه التحديات وعم الاكتفاء بردها ورفضها دون تقديم البدائل الممكنة لتسديد الفكر المقاصدي ومساره.

المبحث الأول: اختراق أصحاب القراءات الجديدة للتوجه المقاصدي

عمد بعض الكتّاب والمفكرين المعاصرين إلى التقاط بعض الاتجاهات المقاصدية ومصطلحاتها، وبادروا بإسقاطها على مقولاتهم وتطلعاتهم الفكرية في محاولة لدمجها وتوليفها مع مبادئهم الرامية إلى التجديد والتغيير وفق ما تسنّه المجتمعات المعاصرة بلا ضبط ولا تعديد. وقد غلب على هذه التوجهات الطابع العلماني الذين يرى أصحابه - بطريقة أو بأخرى - أن الدين شأن شخصي لا علاقة له بالمجتمع.

ويتبنى هؤلاء الكتّاب نظريات ونظرات جديدة في تأويل النصوص القرآنية بوجه خاص. وقاموا بتوظيف عدد من الوسائل والآليات للتوصل إلى تلك القراءات الجديدة للنص القرآني. من هنا كان احتفاؤهم بالمقاصد التي لم تشرع الأحكام إلا لتحقيقها، وعليه فالأحكام - في رأيهم - لا قيمة لها في ذاتها بل قيمتها في المقاصد التي تحققها. يقول في ذلك أحد الكتّاب: "إن التأويل المقاصدي هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية وينبغي ألا يطول البحث في تحليل الكلمات بل لا بد من البحث وراء المعاني الحرفية عن روح القرآن وتناول كل مسألة حسب وضعها ضمن المقاصد الإلهية الشاملة، ويقتضي هذا البحث إدماج عامل الزمان فيمكن أن تكون القاعدة صالحة لوقت معين لكنها إذا أصبحت بمرور الزمن وتغير الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن تتمكن من تغييرها"³⁵.

³⁵ - محمد الشرفي، الإسلام والحرية: الالتباس التاريخي، المغرب، الفنك، بدون تاريخ. نقلاً عن: عبد المجيد النجار، القراءة الجديدة للنص الديني عرض ونقد، مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي في دورته ١٦، ٢٠٠٥م، ص ١٧.

وهذا النوع من القراءة لا ينظر إلى المقاصد من خلال النصوص بل يأتي إلى النص بمقاصد جاهزة. في حين أن المقاصد ليست منفكة عن نطاق النصوص ولا بخارجة عنها، واعتبار هذه المقاصد يستلزم النظر فيها وفق شروط وضوابط مطردة تنفي الاضطراب والتحكم بدول دليل. من هنا جاء تركيز بعض هؤلاء الكتاب على ضرورة عدم الاقتصار على مفهوم المقاصد الذي حدده الفقهاء والأصوليون خاصة الإمام الشاطبي^{٣٦}. من هنا كان هذا النوع من القراءة مسوقاً إلى التحلل من أحكام الشرع أو تعطيلها تحت ذريعة مراعاة مقاصد الشرع ومصالحها.

وفي هذا يقول الدكتور الريسوني في هذا السياق: "يمكن أن نقول المدرسة العلمانية ترفع لواء المقاصد وتذهب به بعيداً ليس فقط لتأويل النصوص والأحكام بل لإلغائها وإسقاطها"^{٣٧}. لقد تم توظيف التوجه المقاصدي لدى الكثيرين من أصحاب هذه القراءات في الإتيان بنظرة جاهزة للنص و تحويل الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص وفق مقاصديتها - كما يرون- إلى قواعد انضباطية تسنها المجتمعات البشرية ليس إلا.

يقول أحد الكتاب المعاصرين في سياق حديثه عن المقاصد: "إن البحث عن المقصد من خلال العرضي والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التاريخي، ذلك أنه مع تغير الظروف والملايسات والأحوال... نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من أساس ثابت هو المقصد الجوهرى للشريعة"^{٣٨}.

ويرى كاتب آخر أن الارتكاز على الغاية والحكمة والمقصد عند النظر إلى القرآن كفيل بتحقيق التسامى فوق النصوص والشروحات الفقهية ومحاولة الوصول إلى المحتوى العلمي للنص وروحته الحققة^{٣٩}. كما قام أصحاب هذه التوجهات بتوليف اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سياق حاكمية المقاصد وهيمنتها على النصوص القرآنية، فالنص يدور معها وجوداً وعدمًا، أو يُوقف أو يُعطل إذا حصل تعارض بينها. ومن أشهر ما اعتمد عليه بعض هؤلاء الكتاب مسألة إلغاء سهم المؤلف قلوبهم. حيث يرى هؤلاء أن عمر لم يتعامل مع النص الوارد في القرآن بتخصيص سهم للمؤلف قلوبهم بوصفه سلطة دائمة بل اعتبر مقصد النص ووضعه فوق كل اعتبار الأمر الذي أدى في النهاية إلى إلغاء الحكم حين غاب مقصده.

^{٣٦}- نصر ابوزيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠م، ص ٦٨-٦٩.

^{٣٧}- لقاء مع الدكتور أحمد الريسوني، على قناة المجد الفضائية، برنامج ساعة حوار، ٢٧/٢/٢٠٠٥.

^{٣٨}- نصر ابوزيد، مرجع سابق، ص ٦٩.

^{٣٩}- محمد سالم غانم، من حقائق القرآن، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٥٨.

يقول أحد المفكرين المعاصرين في تعليقه على هذه المسألة:

"... إذا كان عمر بن الخطاب -المشرع الأول في الإسلام بعد الكتاب والسنة- قد اعتبر المصلحة ومقاصد الشرع فوضعها فوق كل اعتبار... دوران الأحكام مع المصالح فشيء يفرض نفسه ما دمنا نقرر أن المصلحة هي الأصل في التشريع"⁴⁰.

والذي فعله عمر بن الخطاب ليس إلغاء للنص وفقا لغياب المقصد من تطبيقه، بل لان في زمنه لم تتوافر شروط هذه الفئة فصرف المال إلى بقية المستحقين⁴¹.

وواقع الامر أن هذه التوجهات هي التي باتت تولد نوعا من القلق الفكري المتزايد من محاولات هؤلاء المفكرين في تجسيد مفهوم المقاصد اللوجوس في الإنسان ليصبح مرجعية ذاته وتصبح المقاصد مقاصد ذاتية، تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان. فالمقصود بمقاصد الشريعة عند تلك التيارات هو مقاصد بعينها، أو مقاصد مجموعات محددة دون غيرها، كما أن المقصود مقاصد وفق مبادئ معينة (علمانية) دون مبادئ أخرى. ولا يقف الأمر عند حد طرح مفاهيم محدودة وفتوية ومنحازة حول المقاصد تحلو من عموم الانطباقية التي يتصورها من يسمع عبارة مقاصد الشريعة؛ بل إن الخطورة تكمن في المراد والمقصود من هذا المفهوم.

ويشير إلى هذه الحقيقة الدكتور اليريسوني مؤكدا أن ما يقع اليوم ويصدر من بعض الحدائين أو العلمانيين، من الدعوة إلى المقاصد ليست هي مقاصد الشريعة، لأنها ليست مستخرجة منها. فالمقاصد الشرعية هي التي تستخرج من النص نفسه، فهم يدعون إلى أفكار جاءت من الفكر الغربي وبالرغم من إيجابياتها الكثيرة لكن ينبغي النظر في وجودها أو عدمه في النص. كما أنهم يأتون بمقاصد جاهزة في أذهانهم وبتصورات جاهزة للعدل ولحقوق الإنسان ولنمط الحياة والمجتمع، فيفرضونها على الشريعة على أساس أنها منها، بينما يستحيل أن تنفك مقاصد الشريعة عن النص. فالشريعة نصوص ومنها تستخرج المقاصد، وقد تكون عملية الاستخراج ميسرة وقد تحتاج إلى بحث لكن في جميع الحالات لا توجد مقاصد للشريعة لا تستخرج منها فهناك تلازم تام بين النص والمقاصد⁴².

ودعاوى هؤلاء المفكرين تقوم على أن أفكار الغرب وقيمه هي أفكار إنسانية ولا ضير أن تقحم في الإسلام بغض النظر عن وجودها أو عدمه في النصوص، ويعتبرون أنه في ظل الثقافة المعاصرة أصبحت أفكار الغرب ملاذ الإنسان المعاصر وما على المسلمين إلا أن يأخذوا بها، وإذا وجد مشكل يبحثون في الدين والنصوص عن ملاءمة لها.

⁴⁰ - محمد عابد الجابري، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، الطبعة الثانية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

١٩٩٤م، ص ٦٣.

⁴¹ - راجع في ذلك ما كتبه حول ذلك: محمد بلتاجي، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، مكتبة الشباب، مصر، ١٩٩٨م، ص ١٨٩.

⁴² - بتصرف بسيط عن: احمد اليريسوني، محمد جمال باروت، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة (سلسلة حوارات لقرن جديد)، ٢٠٠٠م.

وفي هذا يقول أحد الكتّاب: "إذا كانت هناك ضرورات عامة خالدة كتلك التي أحصاها فقهاؤنا بالأمس، فإن لكل عصر ضرورياته وحاجياته وتكميلياته، وهكذا فعندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة؛ بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة تضمن الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد".^{٤٣}

وما ذكره الكاتب يؤكد حقيقة هامة تتضح في محاولات هذا التيار تطويع الأحكام الشرعية لروح العصر ومستجداته من خلال توظيف المقاصدية وروح التشريع وشرعنة التغيير وغير ذلك من مفاهيم، لم تترك في الشريعة الإسلامية دونها ضابط أو قاعدة. إلا أن هذه التيارات لم تتوجه إلى هذه المفاهيم الأصلية في الإسلام ابتداء بل أتت إليها تطويعاً لواقع مفروض وموجود أساساً.

وهذه المحاولات تبرز في ساحات الفكر الديني عموماً في لحظات الضعف وإسقاطات الهزيمة النفسية والشعور بالنقص إزاء غلبة الأخر وسلطوته، وهو أمر حدث في مختلف دوائر الفكر الديني كاليهودية.

فقد تحولت الأحكام الشرعية الثابتة في اليهودية بنصوص التوراة إلى قواعد انضباطية أساسها الردع الاجتماعي على يد الحركة الإصلاحية التي ظهرت أولاً في صفوف اليهود القاطنين في أوروبا في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، وقامت بتوظيف المقاصدية وروح التشريع في تطويع الأوامر الإلهية والأحكام الشرعية الثابتة لمطالب العصر وتغييراته.

وأعلنت الحركة الإصلاحية اليهودية منهجها الصريح في رفض ورد التشريعات الموسوية والربائية بما في ذلك الشريعة المنزلة وما يماثلها من المقدسات، مع تأكيدها على ضرورة الاعتماد على روح التشريعات اليهودية ومقاصدها والإعلاء من مكانتها دون التقيد بطقوسها وشكلياتها.

"In recent years, the movement has reemphasised Jewish ritual, but encourages individuality in the expression of these rituals. The spirit of the law is more important than the ritual. For example, Shabbat should be a day of rest, but observance of Shabbat does not necessarily have to include abstaining from using electricity or writing. Reform Jews are encouraged to learn about Jewish ritual and to exercise individual choice in determining the way that they will incorporate these rituals into their lives."

ولم تقف الحركة الإصلاحية في اليهودية في مطالبتها بالتغيير عند حد المعاملات فحسب بل امتدت لتشمل نظام العبادات وطقوسها. فقد كانت الصلوات تؤدى باللغة الألمانية أكثر منها بالعبرية، وتسارع شديد تنابعت الانتهاكات للشريعة والقوانين في اليهودية -Halachah- التي أدت في نهاية الأمر إلى انقطاع الأجر علنا عن

^{٤٣}- الجابري، مرجع سابق، ص ٦٨.

التعاليم العرفية التقليدية ومجموعة القوانين واعتبروها برمتها خطأ في تسلسل التاريخ والحوادث. وانتهى بهم الأمر إلى التخلي حتى عن السبت اليهودي Sabbath برمته إلى الأبد تحت دعوى اعتبار مقصد لتشريع وروحه. اعتبرت حركة الإصلاح تلك الطقوس والعبادات شكلية لا مبرر لها وعليه يمكن تغييرها أو الاستعاضة عنها مطلقاً ٤٤.

يقول في ذلك المفكر اليهودي Grunfeld

“...the Jewish masses of the present day have become almost completely estranged from the Sabbath.the Sabbath must be kept as a ordained day as defined by the Torah, undiminished by the demands of ignorance and undistorted by ideas gained from outside sources”⁴⁵.

فالأحكام الصحيحة الوحيدة هي التي تخدم فلسفة الفقه المقاصدي -Teleological Jurist-، الذي يهتم

بالغاية من تطبيق تلك الأحكام وكيفية توجيه هذه الغايات في سبيل تطوير الأحكام⁴⁶.

“ The only authentic Halakhic approach must be that which approximates the philosophy of the **teleological jurist**. The teleological jurist asks: what are the ends of the law which God or nature ordained and how can we be guided by these ideal ends in developing the law?”⁴⁷

وهنا يبرز التأويل المتعسف للنصوص، الذي تتم من خلاله النظرة الخارجية للنص بناء على القول بتحقيق

المقاصد والمصالح، فيأتي المؤول بنظرة جاهزة لا ترى في النصوص إطاراً مرجعياً ينبغي الدوران والرجوع إليه. وبهذا تصبح مقاصدية النصوص وفق ما يراها المؤول وحدها، المرجعية المركزية لكل التأويلات والأفهام.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة الحاسمة بعض المفكرين اليهود موضحاً الفارق الواضح بين طرح علماء اليهود

الأوائل من أمثال موسى بن ميمون للفقه المقاصدي وتأكيدهم أهميته في النظر في تحليل مختلف التشريعات

اليهودية بأسباب مقبولة عالمياً، وبين ما يطرحه الإصلاحيون اليهود اليوم ومحاولاتهم في تطوير الفقه المقاصدي

لتغييرات العصر. يقول الرباي ديفيد نوفاك:

⁴⁴ - ديفيد لاندوا، مرجع سابق، ٣٤.

⁴⁵ - Dayan Dr. I. Grunfeld, *The Sabbath*, 4th edition, Feldheim Publishers, New York, 1981, pp84-85.

⁴⁶ - Jacob Neusner, *Judaism in Modern Times*, Blackwell Publishers, USA, 1995, p. 99.

عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار البيارق وعبار، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٧م، القسم الثاني، ص ١٤٩ وما بعدها.

⁴⁷ - Jacob Neusner, *Ibid*, p. 94. وقد نقل العبارة عن:

Rackman, Emanuel, *Sabbaths and Festivals in the Modern Age*, Yeshiva University, New York, 1961.

“Maimonides attempts as much as he can to provide for Jewish laws reasons that are universally valid and universally intelligible, but without the sacrifice of revelation we saw in some of the modern Jewish thinkers”⁴⁸

والطرح المقاصدي الذي تتبناه بعض أقلام القراءات الجديدة لا يختلف كثيرا عما حدث بين صفوف الإصلاحيين اليهود من حيث محاولاتهم المتواصلة لتقديم فكر إسلامي معاصر واقع تحت تأثير ضغوط خارجية ألحّت على مجارة الغرب العلماني في أطاريجه وأفكاره.

من هنا كان الفارق واضحا بين طرح أئمة المقاصد الأوائل الذين صدروا في اهتمامهم بالمقاصد عن موقف لا يعتريه ضعف في الذات أو انهزامية في الداخل وضغط في الخارج، وبين ذات يائسة تحاول عبثا مجارة الفكر السائد والتقاط مبرراته ومسوغات وجوده من تراثها^{٤٩}.

فالاقتراب التحليلي من عبارة مقاصد التشريع حسب ما يروج في الأوساط الفكرية المشار إليها، يبين أن المعنى المحتوى في تضاميتها ليس من العمومية والإطلاق المتصور، بل هو معنى مؤسس على مبدأ وعقيدة معينة تروم مجارة الفكر العلماني الغربي الحديث منذ نشأته في القرن الثامن عشر الميلادي وحتى الآن.

فمفاهيم مقاصد التشريع وحقوق الإنسان وغير ذلك، التي تروج الآن على تنوعها وتفصيلها ليست سوى التجسيد الأمني للفكر العلماني الغربي.

فالشائع الآن عند من يرفع شعار المقاصد من أصحاب هذا التيار، القول بأنه لا تعارض بين فكرة المقاصد وروح التشريع وبين الإسلام. بل إن الإسلام هو الذي وضع أسس هذه الفكرة، والدعوة إليها هي من صميم التشريع، كما أن ترويجها والدفاع عنها هو في حقيقته ترويج للدين ودفاع عنه.

وهذا الطرح في واقعه يعتمد على تعميم متعمد على الطابع الجزئي النسبي التاريخي المرتبط بالعلمانية الغربية في المفاهيم التي يروج لها هؤلاء. ثم على زعم خاطئ بأن هذه المفاهيم عالمية شمولية إنسانية مما يعني عمومية انطباقيتها، لشرعة عمليات الترقيع الفكري التي تروم إثبات مباركة الإسلام لتلك المفاهيم بل وتأسيسه لها في محاولة للمزاوجة بين هذا الفكر وتعاليم الشريعة الإسلامية.

إن هذا الفكر المتسربل بدعاوى المقاصدية ومراعاة الظرفية التاريخية والسياق... ما هو إلا تعبير صارخ عن عقيدة بعينها نسبية وجزئية وتاريخية تصطدم مع مقاصد التشريع الأصيلة وتعاليمه الواضحة.

⁴⁸ - David Novak, Natural Law in Judaism, Cambridge University Press, 1998, p 92.

⁴⁹ - بتصريف بسيط عن: رقية طه العلواني، أثر العرف في فهم النصوص قضايا المرأة أنموذجا، سوريا، دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص ٢٧٨.

وعلى هذا يرى الدكتور حسن حنفي أن بعض الأحزاب "العلمانية" قد تكون أقرب إلى مقاصد الشريعة من الأحزاب "الإسلامية"⁵⁰.

لقد نجح دعاة القراءات الجديدة في إصااق مسلك المقاصدية بطروحاتهم رغم التباين الهائل بين ما يرددونه والفكر الأصيل لها. وبرز ذلك الالتصاق غير المشروع في وصف عدد من المفكرين المعاصرين لتأويلاتهم بالمقاصدية⁵¹.

لقد حاول دعاة القراءات الجديدة تمرير تأويلاتهم المتعسفة في التحرر من سلطة النصوص على أكتاف ادعاء المقاصدية، فجاءوا إلى النصوص بنظرة مسبقة لا ترى فيها إطارا مرجعيا ينبغي الاحتكام إليه، لتصبح المقاصدية (وفق ما يرونه) المرجعية المركزية لكل تأويلاتهم وأفهامهم.

يقول الأستاذ علي حرب: " فالقراءات المهمة للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما التي تكشف عما يسكت عنه النص أو يستبعده أو يتناساه... القراءة الخلاقة هي التي تتجاوز المنصوص عليه والمنطوق به."⁵²

بيد أن هذا كله لا ينبغي أن يسوقنا إلى تمرير هذا الادعاء وتأكيد طموحاتهم في الترويج لقراءتهم بالمقاصدية⁵³.

لهذا الاعتبار كان لا بد من تأكيد النقاط التالية في هذا السياق:

- ضرورة الحرص على استقصاء عملية ضبط التوجه المقاصدي. فالعجز عن توقع النتائج البعيدة من جراء التوغل والإفراط في التوجه المقاصدي على غير ضابط أو رابط يمكن أن يسوق إلى تقصير أو خلل كبير يصل حد منازلة المقاصد الأساسية ذاتها بناء على فهم مخل أو تأويل فوضوي قاصر. فالتوسع في الاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية يمكن أن يشكل منزلقا خطيرا ينتهي إلى التحلل من أحكام الشرع أو تعطيلها باسم المصالح والمقاصد، فتحاصر النصوص وتوقف الأحكام الشرعية باسم تحقيق المقاصد والغايات. ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أن أئمة المقاصد الأوائل بحثوا في مسألة الضوابط وخصصوا لها فصولا في مؤلفاتهم. ومن ذلك ما جاء في عبارات الشاطبي رحمه الله من ضوابط ووسائل في الكشف عن المقاصد: من سلك إلى مصلحة غير

⁵⁰ - حسن حنفي، الأحزاب الإسلامية بين الشكل والمضمون، ١٧ مارس، ٢٠٠٦.

<http://www.arabrenewal.com/index.php?rd=AI&AI0=6469>

⁵¹ - عبد المجيد النجار، مرجع سابق، ص ١٧.

⁵² - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م، ص ٢٠.

⁵³ - عدد من أوراق مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي المشار إليه آنفا ركزت على سمة المقاصدية في القراءة الجديدة الأمر الذي يوحى بالخطر من جراء الاسترسال في هذا الحديث ويستدعي قراءة تستشرف المستقبل من خلال هذا التجاذب الفكري الخطير. انظر على سبيل المثال ورقة الأستاذ الدكتور: محمد بن الهادي أبو الاجفان، القراءة الجديدة لنصوص الوحي ومناقشة مقولاتها، المؤتمر المذكور سابقا، ص ١٥ من بحثه.

طريقها المشروع فهو ساع في ضد تلك المصلحة، الاستقراء من خلال مجموع أدلة الشريعة كتاباً وسنة، وهو يفيد القطع لأن كليات الشريعة لا تستند إلى دليل واحد بل إلى مجموعة أدلة تواردت على معنى واحد فأعطته صفة القطع، وتخلّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً⁵⁴.

- التوجس من الإفراط في الاعتماد على مقاصدية النصوص أو سوء تطبيقها بكل ما يحمل من مبررات ومسوغات، لا يقتضي إهدار أو إلغاء دور المقاصدية أو التقليل من أهميتها في تحقيق فهم سليم للنصوص في سبيل بناء وتكوين ضوابط القبول والرفض لأي تأويل أو جهد يروم استحضار النهج المقاصدي. كما لا ينبغي أن يسوق إلى إلصاق منهج المقاصدية الأصيل بمنهج سقيم على أساس تلبس البعض به. الأمر الذي يمكن أن يؤدي إلى توجه الحذر من كل فكر يدعو إلى تبني المقاصد الأصيلية في الدين.

المبحث الثاني: تحديات

إقليمية أخرى

ثمة تحديات أخرى تواجه الفقه المقاصدي في بعض الدول العربية، وقد ظهرت تلك التحديات ضمن منظومة اجتماعية وفكرية وسياسية لا ينبغي تجاوزها لتتضح الصورة كاملة عن حجم هذه التحديات وظرفية ظهورها ومن ثم كيفية الإسهام في تجاوزها أو التقليل من شأنها. ومن هذه التحديات ما يلي:

الهجوم المتزايد على التوجهات المقاصدية

شهدت الساحات الفكرية في بعض الدول العربية في الآونة الأخيرة مولد حركات جديدة تولى زعامتها بعض المفكرين الداعين إلى الإصلاح السياسي بنمط إسلامي ديمقراطي. وقد بدأ العديد من هؤلاء الناشطين بتوجيه انتقادات غير مسبوقه لكثير من المفاهيم السائدة في تلك المجتمعات مؤكدين ضرورة التلازم بين الإصلاح السياسي والديني.

وقد تمكن هؤلاء المفكرين من إقامة تحالفات مع عناصر ذات تيارات وتوجهات مختلفة. ويصنف هؤلاء أنفسهم على أنهم دعاة الوسطية والإصلاح⁵⁵، في حين يطلق عليهم ستيفن لاكرويس اسم الليبرو - إسلاميين⁵⁶.

⁵⁴- راجع في ذلك: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، ب.ت. ج ٢، ص

٤١. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض، ط ٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٢م، ص ١٨٧.

⁵⁵- نص على ذلك المحامي السعودي المعروف عبد العزيز القاسم في مختلف كتاباته كما سيأتي بيانه.

⁵⁶- راجع دراسته التي تحمل عنوان: بين الإسلاميين والليبراليين:

وقد دعا هؤلاء المفكرين في كثير من مقالاتهم وكتاباتهم إلى تبني النهج المقاصدي فهو الكفيل بإحداث التغيير المنشود في الفكر والسياسة في آن واحد.

ويؤكد الدكتور عبد الله الحامد- وهو من أبرز رواد هذه التوجهات- أن ما يدعو إليه ببساطة يتمثل في العودة إلى منهج السلف الصالح وليس إلى إنتاجهم مع رؤية واضحة على ما يجب أن تكون عليه مقاصد الشريعة. فالهدف من إعادة قراءة النصوص القرآنية، هو إظهار أن الدين الإسلامي جوهرياً يتطلب الارتقاء الاجتماعي كما الروحي^{٥٧}.

وهذه التوجهات- وإن بدت فكرية لأول وهلة- إلا أنه لا ينبغي انتزاعها من سياقها الذي تولدت فيه. فقد برزت الدعوة إلى المقاصد في فكر هؤلاء الكتاب من خلال طرح مشروعهم السياسي الذي تمت صياغته على عدة مراحل وبشكل رئيسي عن طريق البيانات والعرائض في أعقاب حرب الخليج وأحداث ١١ أيلول 58.

وقد ركز هؤلاء الكتاب في مقولاتهم على أهمية المقاصد وضرورتها في عملية الإصلاح والتجديد. يقول الأستاذ النقيدان في سياق حديثه عن الإصلاح: " ما نحتاجه بشدة هو فهم متنور للشريعة والنصوص القرآنية ومقاصدها، آخذين بعين الاعتبار التطور الكبير ورياح التغيير التي تهب على الأمم والحضارات... يجب أن تكون هناك ثورة مفاهيم حقيقية، إن المصالح والمقاصد هي التي يجب أن تحدد طريقة فهمنا للقرآن وليس العكس"^{٥٩}.

ويؤكد الدكتور عبد العزيز القاسم الذي تناول في كثير من كتاباته أهمية تعديل المناهج الدراسية في المواد الإسلامية، ضرورة تبني وطرح الفقه المقاصدي على الساحة النجدية. فلا يمكن بيان الدين للناس إلا من خلال قراءة كلية للفقه بدلا من النظرات الجزئية التي يغيب معها المعنى الكلي للشريعة، ووسيلة هذه القراءة هي الفقه المقاصدي^{٦٠}.

الإصلاحيون الليبرو- إسلاميون الجدد في السعودية، «مجلة ميدل إيست جورنال» - ١٧ / ١٠ / ٢٠٠٤ م. وقد نقلت العديد من المواقع هذه الدراسة منها: موقع إسلام أون لاين. راصد الأخبارية وغيرها. <http://www.rasid.com>.

^{٥٧}- حلقة تم بثها على الجزيرة الفضائية بعنوان: تجديد الفكر الديني، بتاريخ: ٢٦/٠٥/٢٠٠٢. ونص الحلقة على موقع الجزيرة الفضائية.

^{٥٨}- انظر على سبيل المثال البيان الصادر في نيسان أبريل ٢٠٠٢ م عن ١٥٠ مفكرا سعوديا بعنوان على أي أساس نتعاش. والمشروع

الإصلاحية الذي يحمل عنوان: رؤية لحاضر الوطن ومستقبله: ميثاق إصلاحية، آب أغسطس ٢٠٠٢ م.

^{٥٩}- منصور النقيدان، راجع مختلف كتاباته ومقالاته وحوارته على موقعه على الانترنت بعنوان:

<http://www.saudinote.com/mansour/wa4.html>

^{٦٠}- مقابلة أجرتها معه مجلة المحابد على موقع المجلة على الانترنت.

وقد تزامن ذلك الطرح مع تزايد الحديث بشكل كبير عن موضوع تجديد الخطاب الديني منذ الحادي عشر من سبتمبر على صعيد الأوساط الإعلامية والفكرية العربية. وتزامن ذلك أيضا مع دعوات خارجية لإعادة إنتاج هذا الخطاب بل والمفاهيم الإسلامية من خلال إصلاح التعليم الديني في العالم العربي والإسلامي. وقد دعا بعض المفكرين والساسة الغربيين في هذا السياق إلى ما سموه عملية "بناء الدين" على غرار فكرة "بناء الأمم". كما صدرت كثير من نداءات ومطالب تجديد الخطاب الديني من قبل تيارات مختلفة منها التيار العلماني وغيره. فطالب هؤلاء جميعا بإعادة النظر في كثير من القضايا المرتبطة بالخطاب الديني ومن ذلك إعادة النظر في مناهج التربية والتعليم.

كما ظهرت إلى جانب ذلك كله برامج الإصلاح الفكري المفروض على العقل المسلم من قبل بعض الأنظمة العربية. الأمر الذي بدا وكأن التوجه المقاصدي هناك، الجناح التنفيذي لتلك البرامج التعبوية السياسية. خاصة وأن التوجه المقاصدي يعد فكرا مناهضا للتطرف وما نجم عنه من إشكاليات التكفير والتحجر والانغلاق الفكري السارية في كثير من مجتمعاتنا المسلمة اليوم، وهو أمر تروم الخلاص منه الأنظمة والشعوب عموما. وعلى الرغم من تأكيد عدد من الباحثين المهتمين بالمقاصد، أهمية تععيد المقاصد في مجال السياسة الشرعية وتناول القضايا الهامة في حياة الدولة والمجتمع الإسلامي المعاصر بعقلية مقاصدية⁶¹، إلا أن هذا المسار الذي أشرنا إليه في السطور السابقة لا يزال بحاجة إلى الكثير من الجهد لتأصيله وتعميق الدراسات فيه. إضافة إلى ضرورة توخي الحذر والحيطه في الطرح بعيدا عن التوظيف والتوليف.

فقد ظهرت قضية المقاصد في طرحهم في بعض الأحيان تجذب الاهتمام لا من حيث مضامين الأفكار الواردة فيها؛ وإنما من حيث الأهداف والتحركات السياسية المتنوعة المرتبطة بها وبمن يطرحونها. وهكذا تم النظر إلى الطرح المقاصدي وكأنه قضية سياسية ومطلب خارجي مفروض.

وبناء على تلك الخلفيات فقد قوبل هذا التوجه وأطاريحه وبياناته بمعارضة شديدة من قبل أغلب التيارات السلفية المتواجدة على تلك الساحة، الأمر الذي ظهر في توجه مهاجم لغالب ما يطرحه الإصلاحيون، وكان للتوجه المقاصدي النصيب الأوفر من ذلك الهجوم.

بل لقد غلب التوجس من مجرد استعمال لفظة المقاصد واضحا في عدد من الكتابات المحافظة والتقليدية.

⁶¹ - من ذلك ما ذكره إساعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا،

يقول أحد الكتاب المعاصرين تحت عنوان: المقاصد طاغوت خامس فمن يحطمه: "...المقاصد، السم فيها أشد فتكا والتلبس فيها أمتن وأتقن. وهى عندهم "روح الشريعة" ...وما عداها "قشور" ولا يريدون في الواقع إلا إبطال الشريعة تحت غطاء الأخذ بالمقاصد، وإسقاط العلماء الواقفين عند السنن والآثار بكونهم لا يعرفون المقاصد في فتاواهم. لذلك أدعو إخواني العلماء وطلبة العلم إلى تحطيم هذا الطاغوت الخامس"⁶².

ويقول كاتب آخر في نفس السياق الهجومي: "الحديث عن المقاصد في هذه الأيام آخذ في التجاسر على النصوص والنظر إليها على أنها تابعة لا متبوعة ومقودة لا فائدة، وهي في فلك المقاصد أشبه بالرحى في يد الطحّان، وهذه النظرية الغربية مهما حملت من التجديد وتجاوز المنحى التجزيئي في تفهم أحكام الشريعة - زعموا - لا تنطلي إلا على القليل من الناس"⁶³.

ويواصل الكاتب حديثه بالقول: "وهؤلاء الثلاثة الذين فتنوا بزيف المدّنية الغربية قد يجدون في التراث الإسلامي من الشذوذ ما يسترون به عن الناس حقيقة زيفهم وتجاهيهم عن أساس الدين الذي يتظاهرون بالدينونة به ... فربما جعلوا من لغو الطوفي -عفا الله عنه- ونظرة المصلحي ملجأً أو مُدخلاً لتمرير ما نسمعه من دندنة حول فقه المقاصد، وأنها القبلة التي يجدر بالفقيه المجتهد أن يولي وجهه شطرها لمعالجة المشكلات التي تواجه المسلمين أياً كانت .. اقتصادية أو سياسية أو ثقافية . وهذه الدعوة المتجاسرة على النصوص المتسترة بالمقاصد متلازمة مع دعوات أخرى تنادي بتجديد الأصول الفقهية للإسلام كما هي الدعوة التراثية المشهورة"⁶⁴.

والملاحظ على التيارات الهجومية المذكورة أنّها تقع في عدد من المغالطات من جملتها:

- مغالطات الغموض والالتباس fallacies of ambiguity ومنها المراوغة والمواربة في استخدام الكلمات والعبارات بمعان متعددة equivocation والتلاعب بالألفاظ والإيهام amphiboly وعدم التأكيد والافتباس في غير موضعه accent والتعميم غير الموضوعي وسحب الجزء على الكل.
- مغالطات ذات الصلة بالموضوع fallacies of relevance ويتضمن هذا النوع الهجوم الشخصي personal attack على أشخاص يتناولها الخطاب وليس على حججهم وأقوالهم. يدخل أيضا الاعتماد على الصور النمطية stereotyping في صياغة وتقديم الحجج وتشكيل رؤية هذا الخطاب بشكل عام. وأخيرا النتيجة غير

⁶²- صالح الخرشبي، <http://www.sahab.net/sahab/printthread> . وقد اشير إليه في مواقع أخرى،

⁶³- سعد مقبل العنزى، المقاصدون الجدد، <http://www.saaaid.net/arabic/81.htm>

⁶⁴- سعد مقبل العنزى، المقاصديون الجدد، المرجع السابق.

المتسقة مع المقدمات المطروحة⁶⁵ irrelevant conclusion. وهذا واضح تمام الوضوح في الاقتباسات التي أشرنا إليها سابقا.

وصفوة القول أن الحديث عن هذا التحدي بمثابة السير في حقل الأشواك، نظرا لعملية الالتباس والتداخل بين ما قد يطرح على صعيد تحميل الخطاب الديني وروافده المختلفة مسئولية معينة في ظهور نوازع التطرف لدى عدد كبير من الشباب العربي والإسلامي، وبين ما تطرحه الأقلام الأخرى حول هذا الأمر. مما قد يجعل أمر مراجعة الذات ومحاولات الإصلاح، يظهر وكأنه ترديد لمقولات ودعاوى الخطاب الآخر، والمساهمة في الحملة المعادية للإسلام والحركات الإسلامية اليوم.

وقد أفرد الأستاذ علال الفاسي -رحمه الله- حيزا كبيرا لهذه القضية خاصة وأن دعوته لإحياء الفكر المقاصدي قد تزامن هو الآخر مع هيمنة الاستعمار ومحاولاته لفرض تشريعاته وتطبيقها. وأوضح الآثار الوخيمة والأبعاد الهدامة للتشريعات الاستعمارية المفروضة على المسلمين وبرع في كشف عورات التشريع الاستعماري حتى أنه وضع عنوانا في كتابه: دفاع عن الشريعة سماه "بعض مقاصد الشريعة الاستعمارية"⁶⁶.

من هنا فإن المسئولية الواقعة على أكتاف العلماء في هذه المنطقة جد خطيرة، من حيث توضيح الفارق الهائل بين ممارسة عمليات النقد والمراجعة للخطاب الديني بما قد تحمله هذه المراجعة من إقرار واعتراف بجملة من الأخطاء والانحرافات التي تعترى العديد من الخطابات الدينية في وقتنا الحالي من جهة، وبين ما يُفرض على الأمة من خارجها من مناهج وإصلاحات فكرية لا تخرج عن كونها مدعاة لمزيد من الانهزامية والخضوع الفكري من جهة أخرى. فإذا تلاقى الأمران في بعض القضايا كالأهتمام بالمقاصدية، فلا يعد هذا مسوغا للتضحية بالمشروع الإصلاحية برمته.

ويبقى الأهتمام بالفكر المقاصدي ومحاوله تأسيس العقلية المقاصدية، من أولويات الإصلاح التي يمكن أن تسهم في تخليص الأمة من نزعات التطرف والجمود والتشدد في الشباب المسلم وبالتحديد الذين يتلقون الفقه والعلوم الشرعية في كثير من كليات الشريعة في العالم الإسلامي أو المعاهد أو حلقات المساجد التعليمية. وعليه

⁶⁵- للمزيد حول هذه النقاط انظر: حبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري، عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣٠، يوليو سبتمبر ٢٠٠١، ص ص ٩٧-١٣٣. وأيضا: محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص ص ٨٤-٨٥.

Technology Co., 2001 David, Argumentation : On the study of effective reasoning, Chantilly, VA Zarefsky

⁶⁶- علال الفاسي، دفاع عن الشريعة، الرباط، مطابع الرسالة، ١٩٦٦م. وانظر كذلك أحمد الريسوني، من أعلام الفكر المقاصدي، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ٨٢.

فليس من الرأي السديد المحجوم أو التحامل على أي دعوة تتبنى المقاصد، خاصة وأنا في أمس الحاجة إلى التجديد على مستويات الشكل والمضمون.

ثالثاً: قلة الاهتمام بالدراسات المقاصدية في كبريات الجامعات المشرقية

يتمثل التحدي الثالث في قلة الاهتمام بالدراسات المقاصدية في العديد من جامعات الدول العربية وبخاصة في منطقة المشرق والخليج العربي. الأمر الذي أدى إلى طغيان الدراسات الفقهية التفصيلية على المقاصدية وغيرها من دراسات تؤصل الفحوى الشرعية الكلية.

فمن خلال التتبع والتقصي والدراسة المسحية لما تطرحه كليات الشريعة وأقسام الدراسات الإسلامية - في منطقة الخليج العربي على وجه الخصوص - لوحظ أن مادة مقاصد الشريعة لا تدرس لطالب البكالوريوس غالباً. وإذا تم طرحها فإنها تكون مادة اختيارية يمكن للطالب دراستها أو الاستغناء عنها.

أما في مجال الدراسات العليا، فبعض هذه الجامعات لا يطرح برامج الدراسات العليا أساساً والبعض الآخر يتم التركيز فيه على اهتمام ملحوظ في مجالات المعاملات المالية والأحوال الشخصية وغيرها.

لقد أسهم ذلك الغياب الواقعي لدراسات المقاصد في خلق بيئة تمّ فيها وأد الرؤية النقدية لدى الطلبة واغتيال النظرة المتزنة لمسائل الفقه، وتكريس العجز الفكري عن ربط الجزئيات بالكليات الذي يسوق إلى الجمود والانغلاق الشديد، والإسهام في توسيع الهوة بين الطالب وفهم "فحوى الشريعة" وكلياتها ومقاصدها. وقد أسهمت هذه البيئة الفكرية في تأسيس ما يطلق عليه البعض العقلية الذرية؛ التي تصيب عدداً كبيراً من الدارسين في كليات الشريعة. وهي عقلية تتميز بالاهتمام بالجزئيات والقضايا الهامشية على حساب القضايا الكبرى، الأمر الذي يسوق إلى غياب الأولويات عن مناهج تفكيرها ليس فقط في مجال العلوم الشرعية بل في مختلف مناحي الحياة. فالعقل الشرعي الذي يشكل النموذج العام السائد على المستوى المعرفي في العالم العربي والإسلامي هو "العقل التجزيئي" وليس "العقل المقاصدي".

وقد تنبه بعض الباحثين في المنطقة إلى خطورة هذا التأخر في الطرح المقاصدي وما يمكن أن يترتب عليه مستقبلاً، فجاء في توصياته في رسالة الدكتوراه التي نوقشت مؤخراً في الأزهر ما نصه: "أن الأوان أن تُوضع مادة مقاصد الشريعة في أولويات مواد الدراسة في جامعة الأزهر، والجامعات المعنية بالدراسات الإسلامية، ففي

الوقت الذي تأسس فيه كلية متخصصة في مقاصد الشريعة، لا يزال طلبة كليات الشريعة في جامعة الأزهر لا يدرسونها إلا في الدراسات العليا!⁶⁷.

ومما تجدر الإشارة إليه أن ثمة جهود بدأت تبذل في الآونة الأخيرة تتم من توجه الأنظار للاهتمام بالمقاصد ودراساتها، ومن ذلك إنشاء مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لتوضيح المقاصد الفقهية في العديد من القضايا، من بينها فقه الحوار مع الآخر والعلاقة به، وفقه المرأة، والفقه السياسي، وفقه الأقليات. ومن أبرز أهداف المركز تشجيع الدراسات التي تعنى بالمقاصد الشرعية سواء كانت رسائل جامعية أم دراسات مستقلة، وكذلك العمل على حث الجامعات الإسلامية وأقسام الدراسات الإسلامية على تدريس مقرر أو أكثر يتناول المقاصد الشرعية، وكذلك الدعوة إلى ربط الاجتهاد المعاصر بالمقاصد الشرعية ربطا يقف به المسلم على المعاني والغايات التي شرعت من أجلها الأحكام الإسلامية، بالإضافة إلى الاهتمام بفقهاء الأولويات وفقه الموازنات وفقه المآلات، وفقه السنن الإلهية⁶⁸.

المبحث الثالث: مقترح منهجي لمواجهة التحديات المعاصرة

في ختام هذه الدراسة ينبغي الإشارة إلى بعض الاقتراحات التي يمكن أن تسهم في تخفيف حدة هذه التحديات أو تجاوزها دون إصابات تذكر في مستقبل الدراسات المقاصدية، ومن ذلك:

- ضرورة التمييز وعدم التسوية بين طرح مقاصدي أصيل نابع من ذات واعية مدركة لرسالتها محتكمة إلى نصوص القرآن والسنة الصحيحة، ببصيرة ثابتة وعين نافذة تروم الإصلاح من داخل منظومتها المعرفية والمنهجية الأصيلة، وبين طرح مشبوه نابع من ذات مستلبة فكريا ومنهجيا، مغلوقة على فكرها وطرحها، لا تميز بين الدين باعتباره وضع إلهي وبين تأويل هذا الدين والاجتهاد فيه والذي ما هو إلا محصلة جهود بشرية نسبية.
- الحفاظ على الدين ومقاصد التشريع لا يكون عن طريق محاصرة أي فكر تجديدي مهما بلغ صدق توجهاته وأطاريحه. فالحاجة إلى التجديد والاستمرار في الطرح المقاصدي وتأسيس العقلية المقاصدية تعد من الضروريات، وإن حدثت بعض التجاوزات من قبل بعض التيارات، فمعالجتها لا تكون بإقامة سد أمام كل

⁶⁷ - <http://www.ikhwanonline.com/Article.asp?ID=17302&LevelID=2&SectionID=292>

⁶⁸ - انظر في تفاصيل ذلك موقع القرضاوي على الانترنت حيث ذكر أن الاجتماع الأول عقد في ديسمبر ٢٠٠٥م لصياغة الأطر المستقبلية لإنشاء هذا المركز.

التوجهات بل مقارعة الحججة بالحجة وتحديد المقاصد ووسائل الكشف عنها بطريقة تطبيقية في مختلف القضايا العارضة للأمة والمجتمع ٦٩.

• ضرورة الاهتمام بتقعيد المقاصد ووسائل الكشف عنها في القضايا المعاصرة المختلفة وعدم تجاوز خصائص النصوص وطبيعتها حين الكشف عن تلك المقاصد بحجة توظيف الآليات الحديثة والمناهج النقدية الطارئة عليها.

• أهمية الوقوف على إسهامات أئمة المقاصد القدامى والإمام الكافي بما توصلوا إليه من قواعد وضوابط في الكشف عنها وتفعيلها. مع ضرورة فهم الأدوات التي تستخدم للكشف عنها في السياق، وخاصة الأدوات الاستقرائية التي تبدأ بالبحث الواسع الدقيق على صعيد الجزئيات ثم الانتقال إلى الربط والترتيب للتوصل إلى الحقائق الكلية ٧٠.

• ضرورة توجيه الاهتمام إلى العلوم الإنسانية بما في ذلك علم النفس والاجتماع والسياسة والاقتصاد.. الخ وتدريسها على أساس مقاصدي. مع أهمية إنهاء حالة الفصام بين لغة العلوم الشرعية وفهم العصر ومتغيراته الذي يركز بدرجة كبيرة على العلوم الإنسانية.

• اتخاذ خطوات إجرائية تنفيذية في إدخال مادة المقاصد في كافة المتطلبات الدراسية لكليات الشريعة والإسلاميات خاصة في منطقة الخليج العربي التي يكاد تندر فيها هذا النوع من الدراسات. خاتمة الدراسة

استهدفت هذه الورقة تبيان بعض التحديات التي تواجه الفكر المقاصدي في العصر الحاضر. وقد تناولت تحديا عاما متمثلا في الاختراق الحاصل من قبل دعاة القراءات الجديدة للفكر المقاصدي، كما تعرضت لتحديات وصفتها بالإقليمية كالتهجم على المقاصد بشكل عشوائي، وقلة الاهتمام بالدراسات المقاصدية في الجامعات الخليجية والمشرقية عموما.

وقد أوضحت الدراسة أن المقاصد لم تأت لإضفاء الشرعية على أي اتجاه إصلاحية أو تجديدي وعلى الباحثين في الدراسات المقاصدية إدراك هذا الأمر وتلافيه والتنحي بالمقاصدية عن سلبيات التبعية والتقمص.

⁶⁹ -راجع حول ذلك ما أشار إليه الأستاذ الدكتور قطب مصطفى سانو، بحث القراءة الجديدة للقرين والنصوص الدينية رؤية منهجية،

مجمع الفقه الإسلامي، الدورة ١٦، ص ٢.

⁷⁰ -بتصرف عن: جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، ودار الفكر، سوريا، ٢٠٠٣م، ص

متى يلجأ الناس إلى المقاصد

الدكتورة رامي ليلي

تمهيد

ثبت من خلال تاريخ البشرية أن النشاط الفكري لأي مجتمع ما يعكس بالضرورة الأوضاع السائدة فيه سياسية كانت أو اجتماعية، اقتصادية أو ثقافية. فالرفاهية والأمن السياسي الذي شهده الإغريق في القديم وجه العقل نحو التفكير الفلسفي العميق. عصور السلام وجهت الحركة الفكرية نحو تحقيق الكماليات، وعصور الظلم والانحطاط والاستعمار، وجهت النشاط الفكري نحو محاولة الحفاظ على أدنى الضروريات. والأمر نفسه ينطبق على العالم الإسلامي. فالأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ساهمت في توجيه النشاط الفكري الإسلامي. وعليه نريد أن نقف عند الأسباب، والظروف، التي جعلت العلماء يلجئون إلى الاهتمام بالمقاصد والتأليف فيها ابتداءً بالجويني الذي مهد الحديث في المقاصد، ثم الشاطبي الذي أسس علم مقاصد الشريعة، وانتهاءً، بابن عاشور الذي وسع آفاق المقاصد. وعليه بعد عرض تعريف المقاصد نفسها سنعهد الحديث عن علاقة العمران بتطور العلوم وانحطاطها عند ابن خلدون والذي يفيدنا في نفس الوقت في التعرف على وضع النشاط الفكري في عصره والذي يعكس ظروف عصر الشاطبي المؤسس لعلم المقاصد للشريعة الإسلامية، وسنلاحظ التشابه الوارد بين الظروف التي دفعت بالعلماء إلى اللجوء إلى علم المقاصد ويبدو أن ظروفًا معاصرة مشابهة هي التي تدفعنا دفعا نحو اللجوء إلى علم المقاصد أيضًا.

تعريف القصد لغة

قصد: القصد استقامة الطريق. قَصَدَ يَقْصِدُ قَصْدًا، فهو قاصِد. وقوله تعالى: وعلى الله قَصْدُ السَّبِيلِ؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ومنها جائر أي ومنها طريق غير قاصد. وطريق قاصد: سهل مستقيم. وسَفَرٌ قاصِدٌ: سهل قريب. والقَصْدُ: العَدْلُ. والقصد: تبلغوا أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل، وهو الوسط بين الطرفين. والقَصْدُ: الاعتدال والأَمُّ. والقَصْدُ: إتيان الشيء. والقَصْدُ في الشيء: خلاف الإفراط وهو ما بين الإسراف والتقتير. والقصد في المعيشة: أن لا يُسْرِفَ ولا يُقْتَرَّ.

وقوله تعالى: يا قوم اتبعون أهدكم سبيل الرشاد، أي أهدكم سبيل القصد سبيل الله وأخرجكم عن سبيل فرعون. و المرأشُدُ: المقاصد؛ قال أسامة بن حبيب الهذلي: تَوَقَّ أبا سَهْمٍ، ومن لم يكن له من الله وإق، لم تُصِبْهُ المرأشُدُ وليس له واحد إنما هو من باب محايين وملايح. و المرأشُدُ: مقاصد الطرق. والطريقُ الأَرشُدُ نحو الأَقصد.

تعريف المقاصد

المقاصد الشرعية بتقسيمها الخماسي والمتتمثلة في حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، ومراتبها بتقسيمها الثلاثي المتمثل بالضروريات والحاجيات والتحسينيات، وضعها رائد علم المقاصد الإمام الجويني، وتبعها عليها الإمام الغزالي، وأصلها وصاغها شيخ الإمام الشاطبي، وقام ابن عاشور بتوسيع آفاق المقاصد مثلاً عند مناقشته لقضية الحرية ومفهوم الفطرة.^١ غير أن السؤال المطروح هو هل وضع تعريفًا جامعًا وشاملاً لمفهوم المقاصد؟

يبدو أن الشاطبي لم يضع تعريفًا للمقاصد وهو المؤصل لهذا العلم. فقد زهد الإمام في هذا التعريف، حسب رأي الريسوني، لأنه كتب هذا الكتاب للعلماء الراسخين في العلم.^٢ وقد بدأ حديثه، مثلما ذكر أدهمي، في أول كتاب المقاصد من الموافقات متجاوزاً تعريف المقاصد، حيث ابتدأ المسألة بقوله: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام ضرورية^٣ وحاجية^٤ وتحسينية^٥ والمقاصد الضرورية ثبت بالاستقراء أنها خمسة، وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ العقل وحفظ المال." أما الإمام الشيخ الطاهر بن عاشور، فقد قدّم حديثه عن المقاصد بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع ومعظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضاً معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام. ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.^٦ وقد ذكر أن من هذه المقاصد العامة حفظ النظام، وجلب المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال. أما المقاصد الخاصة فيعني بها الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة،

^١ رياض أدهمي. "حوار في المقاصد" مجلة الرشاد العدد الأول. www.alrashad.org

^٢ أحمد الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الدار العالمية للكتاب الإسلامي. ط ٢. ١٤١٢هـ/١٩٩٢م. ص ٥.

^٣ إبراهيم أدهمي. حوار في المقاصد (تعريفات). مجلة الرشاد (على شبكة الإنترنت: www.alrashad.org). العدد الثاني.

ويدخل في ذلك كل حكمة روعيّت في تشريع أحكام تصرفات الناس مثل: قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح^٦. ويتابع ابن عاشور تعريفه -مثلما أشار أدهمي في مقاله السابق- في موضع آخر تحت عنوان "المقصد العام من التشريع" فيقول رحمه الله: "إذا نحن استقرينا مواد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرة أن المقصد العام المهيمن عليه وهو الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"؛ ثم قال في موضع أخيراً في موضع ثالث: "ولقد علمنا ما أراد من الإصلاح المنه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة كما قد يتوهم. بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في حياتهم الاجتماعية. فإن قوله تعال {وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل} أنبأنا أن الفساد المحذر منه هو إفساد موجودات هذا العلم.

واستخلص أدهمي من خلال هذا التعريف إضافات جاء بها ابن عاشور ولم يأت بها الشاطبي، وهي: تقديم تعريف للمقاصد؛ إدخال مفهوم أوصاف الشريعة وغاياتها العامة في تعريف المقاصد؛ ثم إدخال مفهوم العالم وموجوداته كدلائل تحقق لإظهار آثار المقاصد. كما أشار أيضاً إلى أن ابن عاشور في مقدمة كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" عرّف التشريع بأنه قانون الأمة، فأدخل بُعد الأمة في النظر إلى التشريع. وخرج عما حصر الإمام الشاطبي نفسه فيه عن حديث عن المكلف الفرد. لكن ابن عاشور لم يطرح بُعد الأمة بشموله واستيعابه. وعليه جاء أدهمي بتعريف يحسبه أنه يدخل بُعد الأمة والتكاليف الجماعية المنوطة بها، وهو "إنشاء أمة ممثلة لمقتضيات الإيمان، قادرة على الحضور الذي يمكن من الشهادة وقيّم الحجة ويبعث على الاحترام ويغري بالافتداء، أمة قادرة على عمارة الأرض وتسخير الكون لتكون الحياة على الأرض طيبة لا عسر فيها ولا ظنك، تحكمها الرحمة والتخفيف والساحة، وتتوجه إلى البناء والعمران والتواصل والتعارف"^٧.

أما الريبوني فقد عرّف مقاصد الشريعة، بعد أن عرض تعريف ابن عاشور وعلال الفاسي^٨ بأنها هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد. وقد قسّمها إلى ثلاثة أقسام:

المقاصد العامة، وهي التي تراعيها الشريعة وتعمل على تحقيقها في كل أبوابها التشريعية أو في كثير منها.

^٦ نظرية المقاصد. ص ٦.

^٧ أدهمي. المقال السابق.

^٨ تعريف علال الفاسي هو: "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيام بها كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها وتدير لمنافع الجميع" انظر نظرية المقاصد. ص ٦.

والمقاصد الخاصة، وهي المقاصد التي تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معيّن أو في أبواب قليلة متجانسة من أبواب التشريع. وخير من صنّف لهذا القسم من المقاصد هو ابن عاشور، حيث تناول منها مقاصد الشارع في أحكام العائلة، ومقاصد الشارع في التصرفات المالية، ومقاصد التبرعات وغيرها.

المقاصد الجزئية، وهي ما يقصده الشارع من كل حكم شرعي، من إيجاب أو تحريم، أو ندب، أو كراهة، أو إباحة، أو شرط، أو سبب. وأكثر من يفتي بهذا القسم من المقاصد هم الفقهاء. وقد يعبرون عنها بعبارات أخرى كالحكمة، أو العلة، أو المعنى، أو غيرها^٧.

علاقة العمران بتطور العلوم عند ابن خلدون^٨

يعتبر ابن خلدون اختلال العمران وتناقص الدول أحد الأسباب المؤدية إلى نقص الصنائع والعلوم بدليل أن القيروان وقرطبة كانتا حضرتي المغرب والأندلس، إذ استبحر عمرانهما، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة. ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيهما من الحضارة. فلما خربتا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً ويواصل كلامه شارحاً كيف انعكس هذا الخراب على حسن التعليم فتلاشى التحصيل الجيد للعلوم. فذهبت معهم روح المناظرة واعتنى طلاب العلم بالحفظ أكثر من الحاجة فتجد طالب العلم منهم في المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون ولا يفاوضون. وإن فاوض أحدهم أو ناظر تجد ملكته قاصرة في علمه. وهذا ما ذهب إليه عبد المجيد الصغير مثلما سنذكر شارحاً لوضع التعليم في المشرق أيضاً. ويواصل ابن خلدون وصف حالة العلم في بلاد الأندلس بقوله "وأما أهل الأندلس، فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت غايتهم بالعلوم، لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئتين من السنين. ولم يبق من رسم العلم عندهم إلا فنّ العربية والأدب! وأما الفقه بينهم، فرسم خلو وأثر بعد عين. وأما العقلية فلا أثر ولا عين. وما ذاك إلا لانقطاع سند التعليم فيها بتناقص العمران، وتغلب العدو على عامتها، إلا قليلاً بسيف البحر شغلهم بمعاشهم أكثر من شغلهم بما بعدها".

وأما المشرق، فلم ينقطع سند التعليم فيه لاتصال العمران الموفور واتصال السند. ولما خربت معالم العلم في بغداد والبصرة والكوفة انتقل العلم إلى عراق العجم بخراسان وما وراء النهر من المشرق، ثم إلى القاهرة وما

^٧ نظرية المقاصد. ص ٧-٨.

^٨ ابن خلدون. تاريخ العلامة ابن خلدون. بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر. ج ١. ط ٢. ١٩٦١م. ص ٧٧٠-٧٧٩ (بتصرف).

إليها إلى المغرب. ويؤكد ابن خلدون على أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة. فبغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنبط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها وانذر سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام. وانتقل حسب رأيه في عهده إلى مصر بالقاهرة بسبب "لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين". نستخلص من طرح ابن خلدون بشكل عام علاقة تقدم أو انحطاط العمران بتقدم أو انحطاط النشاط الفكري في العالم الإسلامي. وهذا ما يمكن أن يفيدنا في فهم أسباب تحول لغة الخطاب في مسار الفكر الإسلامي من لغة القوي إلى لغة الضعيف. وأسباب فقدان العلم والتعليم هيبتهم السليمة.

وفي خضم الحديث عن مظاهر الانحطاط حاول ابن خلدون أن يطرح حلولاً لطرق التحصيل العلمي الجيد، وذلك بإبراز علاقة التأليف بالتحصيل العلمي لدى طلبة العلم فأشار إلى أن كثرة التأليف في العلوم عاقبة عن التحصيل مع اتخاذ المؤلفات فيما تعالجه من مسائل وما تنتهي من نتائج واقتصار الخلاف بينها على الطرق والمصطلحات، ومطالبة المتعلم بدراستها كلها. ولا يف عمره بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها. فيقع القصور في التحصيل، مثل بعض المؤلفات في الفقه المالكي وعلم النحو... وعليه أشار إلى المقاصد التي يجب اعتمادها بالتأليف وإلغاء ما سواها والتي حصرها الباحثون في سبعة أنواع. وأضاف أيضاً إلى أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم. إذا اتجه بعض المؤلفين من اختصار مسائل العلم وأمهات مراجعه في عبارات غامضة بقصد تسهيل الحفظ. فيبتعد الطلبة من الرجوع إلى الكتب الأصلية ويصرفون أوقاتهم في البحث عن معان تلك المتون^٤. ويبدو من خلال ما استعرض له أن هذه المظاهر قد شهدت انتشاراً في ساحة الفكر الإسلامي في العالم الإسلامي منذ عصر الجويني إلى عصر الشاطبي وهذا ما يذهب إليه عبد المجيد صغير أيضاً. وتكاد تشهد هذه الآفات تكراراً تاريخياً في عصر ابن عاشور ليكون أحد الدوافع الأساسية التي أوجت ابن عاشور إلى الاهتمام بتوسيع آفاق مقاصد الشريعة.

متى لجأ العلماء إلى علم المقاصد

^٤ - ابن خلدون. المقدمة. تحقيق د. علي عبد الواحد وافي. القاهرة. ج ٣. ط ٣. ص ١٤٤٥ - ١٤٤٦.

نستخلص من كلام عبد المجيد الصغير^{١١} في أثناء حديثه عن الانحطاط وأثره في توجيه مسار الحركة الفكرية، أن الخطاب الإسلامي قد لبس اللباس الذي يتماشى مع الظروف التي أحاطت به. وانصبَّ تركيزه على المجال السياسي الذي تدهور وانعكس سلباً على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، مما دفع بأهل الشريعة إلى إصدار فتاوى شرعية أدنى ما تحقّقه محاولة الحفاظ على هوية المسلم على مستوى القلب مثلما حدث في الأندلس. ويذكر المؤلف أن في زمن الانحطاط أعيد ترتيب العلوم والمعارف. إذ أصبحت المعرفة تولي الأهمية الكبرى لمشكلة دفع العدوان الخارجي المهديد للدين وللنفس وذلك لخدمة المؤهلين للدفاع وعلى رأسهم رجل السيف الحاكم المستبد. هذا ما أدى إلى الفصل بين العدل والسلطان لاستحالة الجمع بينهما في مثل هذه الظروف. وعليه طُبع العلم في عصر الانحطاط بطابع الانقسام. ونتيجة لهذا الانحطاط أمسى الحفاظ على تراث السلف بطريقة الحفاظ بدل استخدام منهج الفهم الذي كان عليه السلف.

دفعت ظروف عصر الانحطاط بالفقيه إلى إبداء نشاط تأويلي زائد لتلك النصوص الشرعية المشحونة ببعد سياسي واضح. تلك التأويلات التي تصبو إلى إعطاء الشرعية للإمام الجائر من باب قبول أخف الضررين.

متى لجأ الجويني إلى علم المقاصد

جاء علم مقاصد الشريعة، حسب عبد المجيد الصغير، كبديل الزمان لخلوه جملة عن السلطة العلمية. ولقد مهّد القول في مقاصد الشريعة الجويني (إمام الحرمين) مع وجود استمرارية بين الأصوليين، خاصة منذ عهد الجويني حتى عصر الشاطبي. إلا أن ازدياد تأزم الظروف السياسية والاجتماعية في القرن الثامن الهجري عمّق من حدة فقدان الثقة برجل السلطة السياسي، خاصة بعد توالي تراجع أمم العدو الخارجي غير المسلم في المشرق والمغرب، علاوة على تراجع نفوذه السياسي على المستوى الداخلي. الشيء الذي يدفع الجمهور من الناس إلى تحويل ولائهم وثقتهم من (الموقعين عن السلاطين) إلى حاملي علم النبوة (الموقعين عن رب العالمين) كسلطة علمية منقذة من الهوة السياسية والاجتماعية على المستويين الداخلي والخارجي. وتوقع الجويني انحلال السلطتين السياسية والعلمية، فصّرّح في وضوح كامل بضرورة ربط مفهوم المقاصد الشرعية بكل محاولة إنقاذ من هوة الانحطاد. فجاء مشروعه الإنقاذي في كتابه "غيث الأمم في التياث الظلم" وهو مشروع يتميز بحضور مفاهيم أساسية تناوّلها بالتطوير بعض مفكري القرن السابع الهجري ممن يركزون في كتاباتهم على المقاصد الشرعية العامة ابتداء من عز الدين بن عبد السلام وخاصة بين أعلام من القرن الثامن الهجري ممن اهتم بتأسيس علم مقاصد

^{١١} عبد المجيد الصغير. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة. دار المنتخب العربي. ط. ١. ١٤١٥هـ/١٩٩٤م. ص ٣٤٧-٤٣٣ (بتصرف).

الشريعة خاصة مع الشاطبي. وفي حديثه عن كليات الشريعة ومقاصدها اليقينية، لم يكن لديه مجرد حديث في "علم مقاصد الفقه" بل هو تبشير بعلم جديد أقرب ما يكون إلى علم مقاصد الشريعة. تطرق المؤلف في سياق حديثه عن مشروع الجويني بقوله ما يلي: "نلاحظ أن حديث الجويني عن المقاصد الشرعية العامة لم يكن يأتي عرضاً، بل جاء كلامه عنها مقصوداً، بَشَّرَ به منذ بداية كتابه، حينما أكد ضمنياً القياس الفقهي، مميزاً بينه وبين ما بعد مقطوعاً به من المبادئ والمقاصد. وإذا كان الفقه، بفروعه وأصوله، ملجأً للناس ومناط الهداية زمن الأئمة المجتهدين ثم زمن الفقهاء المتمذهبين، فإنه لا ملجأ لهم ولا عاصم زمن التياث الظلم سوى إعادة تأسيس لجملة علوم الفقه على أساس مقاصد شرعية كلية عامة. والملاحظ أن الجويني يعرض عن اعتقاده بأن الحديث عن مقاصد الشريعة، كعلم بديل "مهيمن"، لا يحمل دلالة الحقيقية إلا بمناسبة كبرى التي هي الانحطاط السياسي والفكري الشامل، وانعدام المفتين الأكفاء. فالشرع ينزل بحسب حاجات أهل الزمان، وعلم أصول الفقه، كعلم الفروع، لا يكون له دور إلا زمن المجتهدين أو زمن أتباعهم المقلدين، في حين أن هذا العلم المهيمن لا يكسب مشروعيته إلا حين التياث الظلم، وليس قبل ذلك، مما يجعل إشكالية علم مقاصد الشريعة تحيل دوماً إلى مشكلة الانحطاط السياسي والاجتماعي وهو الانحطاط الذي يجب العمل على تجاوزه عوائقه وإغاثة الناس في التياث ظلمه.

متى لجأ الشاطبي إلى المقاصد

إذا عدنا إلى الكتابات المعاصرة نجدتها تعكس ردود أفعال الحركة الفكرية النشطة. تعبر تلك المدونات عن الجدل الفكري القائم بين طلاب العلم والعلماء، وتكشف عن الإشكاليات الساخنة التي نشأت من الواقع المعاش. ومنه فهي تعبر بشكل عام عن الأوضاع السياسية والاجتماعية، الاقتصادية والثقافية للعالم الإسلامي في العصر الحاضر. ومن هنا يمكن أن نستنتج مدى أهمية القراءة التاريخية النقدية لنظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. فلا يمكننا فهمها فهماً موضوعياً إذا لم نعد تركيب النص الذي كتبه الشاطبي ضمن سياقه التاريخي. كما لا يمكن إهمال القراءة الأسلوبية والتأويلية لمضمون النظرية، مادام الكتاب هو امتداد لكتب الأصول وهي مما لا شك فيه لا تخلو من الطرح الفلسفي والكلامي. ولأن فكرة المقاصد هي فكرة شرعية من ناحية انتمائها لعلم أصول الفقه. وكل هذه الكتب يغلب عليها طابع العرض والشرح والتحليل والإضافة والحذف ومعارضة الخصوم والجدل^{١٤}. فلا يمكن إذن فصل الكتاب عن غيره من الكتب الأصولية، وعليه يتطلب لمن يريد أن يقرأ

^{١٤} المرجع السابق، ص ١٤.

نظرية الشاطبي أن يعايش هذه المراجع فترة طويلة من الزمن وقرائنها أكثر من مرة حتى يتمكن من إصدار حكما موضوعيا على تلك النظرية.

ترك الشاطبي مجموعة من المؤلفات بعضها طبع والبعض الآخر لم يطبع. فأما المطبوعة فنجد الاعتصام وهو في البدع والمحدثات، الإفادات والإنشادات وهو كتاب أدبي، الاتفاق بين أهل الاشتقاق وعنوانه التعرف بأسرار التكليف، وهو الكتاب الذي اشتهر فيما بعد بالموافقات. وفكرة المقاصد هي الجزء الثاني من الأجزاء الأربعة. أما الكتب غير المطبوعة فأهمها كتاب المجالس في الفقه. وشرح على الألفية في النحو. ولقد أفسح الشاطبي في "الاعتصام عن رغبته في التأليف عن حقيقة التصوف.

ويبدو من خلال هذه المؤلفات أن الساحة الفكرية آنذاك كانت تعج بالقضايا الأدبية والفقهية قضايا البدع مع إشكالية التصوف. وعليه يمكن استخلاص التصور المبدي للإشكالية التي اختمرت في ذهن الشاطبي ووجهته فيما بعد نحو التأليف في المقاصد هذا ما يؤدي بالضرورة على ضرورة قراءة تلك المؤلفات للتمكن من فهم الخطاب الشاطبي. وهذا ماسيتجلى أكثر عند التعرض للضروف البيئية والسياسية والثقافية التي ألفت فيها كتاب الموافقات.

إذا نظرنا إلى الظروف التي أحاطت بالشاطبي¹² سنلاحظ من الناحية الجغرافية بأن البيئة الأندلسية تختلف عن البيئة الشرقية اختلافا جذريا. فالبيئة الشرقية بيئة تغطي عليها القساوة، بينما البيئة الأندلسية بيئة لينية، فمن الصعوبة استخلاص حقائق دقيقة من كتابات المؤرخين الأندلسيين وخاصة إذا كان هذا المؤرخ من أبناء الأندلس، فإننا نجده يسترسل مع الخيال ويبالغ في الوصف. وتميزت الشخصية الأندلسية بسهات جعلتها تجمع بين أصالة العربي وشجاعته وميله إلى الخشونة من ناحية، ورقة الروح الأندلسية والميل إلى النعيم من ناحية أخرى. لذلك نجدهم يحافظون على الأصول الأخلاقية العامة لكن مع ميل إلى التحرير والانطلاق وحب الترخيص وبغض التزمته وهذه الصفات نفسها يمكن وصف الشاطبي بها. فأهم ما يميز كتابه الموافقات والاعتصام هو الجمع بين الساحة واليسر وبغض التزمته والتشدد في الدين، مع الاحتفاظ بالأصول الرئيسي للشريعة. وطابع الساحة واليسر هو أصل من أصول الشريعة، وفضل البيئة هنا - كما ذكر الدكتور فهمي - أنها وجهت الشاطبي إلى هذا العنصر الهام والعمل على إبرازه بصورة منهجية دقيقة.

أما من الناحية السياسية فنسجد بأن العرب لم يعرف الهدوء والسكينة منذ أن فتحوا الأندلس اللهم إلا فترات قصيرة. تجسدت في عصر الشاطبي في الصراع على السلطة بين الحكام وزاد الطينة بلة الإختلافات

¹² د. فهمي محمد علواني، القيم الضرورية، مقتبس من ص ٢١-٣٥.

المذهبية. وكان العالم الخارجي يترصد كل الطرق لاسترجاع الأندلس من العرب. كانت تلك الأحداث مصدر قلق للعلماء من أدباء وفقهاء وغيرهم مما جعلهم يعبرون عن ذلك بالقلم. فأهم أثر خلفته الأحداث السياسية المضطربة - حسب رأي الدكتور فهمي - على فكر الشاطبي هو أنها وجهته نحو جمع المذاهب الفقهية كلها وحدة واحدة لأن الاختلاف المذهبي هو أيضا سبب للفرقة.

هذا أما من الناحية الثقافية فلقد ظلت الأندلس تابعة في آدابها وثقافتها للمشرق العربي. وقد تميزت الشخصية الأندلسية بصفة عامة بالحرص على طلب العلم وتحصيله، ولم يكن العلم حكرا على فئة معينة من المجتمع. فكانوا يقبلون عليه بدافع حب العلم لذاته. وكانوا يتلقونه في المساجد باعتبارها هي المراكز الثقافية آنذاك. وكان المذهب السائد في الأندلس هو المذهب المالكي. بينما الخواص من الفقهاء فكانوا ملمين بكل المذاهب الفقهية.

ولقد اعتنوا بكل العلوم باستثناء الفلسفة والتنجيم، بل كان علم الكلام مقبلا عندهم في فترات مختلفة. ومثلما هو معلوم أن كل ممنوع مرغوب فيه، لذلك نجد أن الأندلس عرفت فترة من الزمن ازدهرت فيها الفلسفة على أيدي ابن ماجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم. ويرجع سبب هذا الاشتغال بالفلسفة على أيدي ابن ماجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم. ويرجع سبب هذا الاشتغال بالفلسفة وعلم الكلام للميول الطبية لبعض الأمراء.

عاش الشاطبي في عصر النضج والازدهار الفكري والأدبي بغرناطة وفيه ظهرت طائفة من أكابر المفكرين والكتاب والشعراء. ولقد كانت له قدم راسخة في الأدب هذا ما يفسر من جهة صعوبة فهم خطابه في الموافقات. وعز عليه أن ينتهي علم أصول الفقه مع العلوم الفلسفية فأراد إحياء الفلسفة من خلال علم أصول الفقه فجاء بالموافقات على نمط فريد لم يسبقه إليه أحد.

ومن خلال الموافقات والاعتصام تبين أن الشاطبي كان ملما بشتى أنواع المعارف، وكانت له دراسات في كثير من النظريات الفلسفية والمذاهب الكلامية والصوفية فاستطاع أن يفصح عن الوجه الأخلاقي للشريعة الإسلامية. فجاء ببحث طريف عن المصلحة كأساس للتشريع، وأساس لربط الفكر بالواقع، لأن المصلحة هي القاسم المشترك الذي تلتقي عنده مقاصد الشارع ومقاصد المكلف.

هذا فإلى جانب الوضع السياسي الذي وجهه إلى توحيد المذاهب الفقهية. والوضع الثقافي الذي جعله يحيى الفلسفة بناء على أصول الفقه نضيف إلى ذلك مراسلات الشاطبي التي تعرض لها الكاتب اليريسوني مبرزا الأسئلة

التي طرحها الشاطبي والتي تنم عن المسائل التي طرحت في عهده.^{١٣} كل هذا ساهم في تشكيل الإشكاليات التي دفعت بالشاطبي إلى التأليف في نظرية المقاصد للشريعة الإسلامية ليكون هو المؤسس الأول لها. ويمكننا الاستشهاد بكلام الشاطبي نفسه في كتابه الاعتصام حيث وصف الأوضاع الفكرية التي أحاطت به والتي ألبأتها لكتابة الاعتصام، ثم المقاصد ابتداءً الشاطبي حديثه في مقدمة الاعتصام^{١٤} عن غربة الإسلام والمحن التي تعرض لها الرسول صلى الله عليه وسلم وكيف أنكروا عليه ما توقعوا عنه زوال ما بأيديهم لأنه خرج عن معتادهم، وأتى بخلاف ما كانوا عليه من كفرهم^{١٥} بعد الثناء على الفترة المحمدية، عرّج على بداية الانحراف عن الطريق الصحيح الذي كان عليه المصطفى صلى الله عليه وسلم مستدلاً بأحاديث المصطفى التي تؤيد ظلال الفرق المنحرفة وذكر ردود أفعال المنحرفين تجاه أهل الحق. وخلص إلى القول "أن مطالبة المخالف بالموافقة جارٍ مع الأزمان لا يختص بزمان دون زمان"^{١٦} وأن القوم التَّبَع بنعمون بالسعادة والمخالفون مذمومون مطرودون. ثم أخذ يصف حاله عندما سار على نفس الدرب لنصرة السنة ودحض البدع مما اضطره لأن يصطدم "ببعض خطط الجمهور من الخطابة والإمامة ثم قال "وجدت نفسي غريباً في جمهور أهل الوقت لكون خطبهم قد غلبت عليها العوائد، ودخلت على سننها الأصلية شوائب من المحدثات الزوائد".^{١٧} ولما اختار اتباع السنة مع الأخذ بعين الاعتبار حكم التدرج في بعض الأمور "فقامت عليّ القيامة، وتواترت عليّ الملامة ونُسبت إليّ البدعة والضلالة"^{١٨}. وألصقت به أكاذيب لتحريض الناس عليه فحُمِّل مثلاً التزام الحرج والتنطع في الدين^{١٩} وبغض الصحابة، وغير ذلك من التهم.

يذكر عبد المجيد أن أهم ما يمكن نسبته للإمام أبي إسحاق الشاطبي تأسيسه لعلم مقاصد الشريعة، الموسم بتلك النعوت، وتقديمه له كحل لمشكلة البدع وأزمة الانحطاط، وكوسيلة ناجعة في التكيف مع الظروف وهذا ما نظن أن الجويني قد ساهم إلى حد بعيد في إبرازه^{٢٠}.

لقد كانت محاولات الجويني تلمس طريق القطع واليقين، وتجاوز علمي الفقه والأصول، بداية حقيقية في طريق الوعي بالمقاصد الشرعية الكلية، وفائدتها لا تظهر إلا عند "شغور الزمن" من كل سلطة سياسية أو علمية معتبرة.

^{١٣} أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص ١٠٦-١١٠.

^{١٤} أبو إسحاق اللخمي الشاطبي. الاعتصام. ج ١. دار عمر بن الخطاب. انظر المقدمة.

^{١٥} أبو إسحاق اللخمي الشاطبي. الاعتصام. ج ١. ص ٢٥.

^{١٦} أبو إسحاق اللخمي الشاطبي. الاعتصام. ج ١. ص ٢٧.

^{١٧} - عبد المجيد الصغير. الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، ص ٣٥٥ (بتصرف).

وما يلمس من اهتمام في القرن الثامن للهجرة بخصوص المقاصد الشرعية يشكل في عمقه نوعاً من الاستمرارية لدى بعض الأصوليين سواء مع الشاطبي أو مع أقطاب المدرسة الحنبلية المعاصرة له في المشرق، حيث شهد هذا العصر حركة فعلية تحاول بلورة مقاصد الشريعة بكيفية نظرية مضبوطة. جاء ذلك استجابة للعصر واستصلاحاً لمساره الذي تأكد للجميع اندفاعه إلى الهاوية في المشرق والمغرب معاً.

كان الشاطبي يعمل على صياغة "رؤية جديدة" وبلورة نظرية متكاملة حول المقاصد الشرعية محاولاً تحقيق هدف شبيه بذلك الذي كان يطمح إليه ابن خلدون من علمه الجديد: وصف مظاهر الانحطاط وكشف الغمة وإبادة النقم وإيقاف أو تأخير مسلسل الانحلال. ولقد شهد القرن الثامن الهجري نشاطاً فكرياً جاء كتعويض عما أصاب العالم الإسلامي من انتكاسة وتراجع في سائر المجالات. وكمحاولة لاسترداد النفس وإعادة الحيوية لجسم الأمة الذي تكاد قواه تخور أمام أخطار الفتن الداخلية والخارجية. كما كان ذلك القرن الذي عاصره الشاطبي هو القرن الذي استدعت فيه الحاجة مثلما قال الجويني إلى مشروعته الذي ذكرناه بسبب ما تجلى فيه من تراكم مختلف أنواع الانحلال والانحطاط الفكري والمجتمعي، فكان يمثل أنسب ظرف كان الجويني يتوقع حلوله، ليصبح الحديث فيه عن مقاصد الشريعة القطعية ملاذاً وأساساً للإصلاح والإنقاذ، وقيل ذلك قاعدة منهجية للمراجعة والتقد وإعادة التأسيس.

لقد أدرك الشاطبي أن الاختلاف بين المذاهب منشأ سوء فهم مقاصد الشارع أو عدم فهمها على الإطلاق. لذلك سعى إلى وضع منهج جامع بين المختلفين تجسد في كتابه الموافقات الذي قال عنه: "أخذت في تأليف الكتاب مريداً أن أميز به المشهور من الشاذ، وأحقق مراتب العوام والخواص والجاهير الأفذاذ، وأوفي حق المقلد والمجتهد، والسالك والمربي والتلميذ والأستاذ، على مقاديرهم في الغباوة والذكاء وينزل كلاً منهم منزلته حيث حل، ويبصره في مقامه الخاص بما دقَّ وبل، ويحمله فيه على الوسط الأعدل ويأخذ بالمختلفين على طريق مستقيم من الاستصعاد والاستنزال ليفرغوا عن طرفي التشدد والانحلال".^{١٨}

يبدو لنا بوضوح من خلال ما وصفه لنا ابن خلدون - بشكل عام - وعبد المجيد الصغير - بشكل مفصل - والشاطبي بشكل أدق عن ما كان يحيط به من اصطدامات بسبب رغبته في التغيير - من انحطاط حضاري ابتداء بعصر الجويني إلى عصر الشاطبي الدواعي الأساسية التي دفعت بالعلماء إلى اللجوء إلى المقاصد. والانحطاط يمتد ويشد في عصر ابن عاشور ليشهد عصر الاستعمار الأوروبي للعالم الإسلامي.

^{١٨} الدكتور فهمي محمد علوان. القيم الضرورية ومقاصد الشارع. الهيئة المصرية العامة للكتاب. ط. ١٩٨٩م. ص ٣٨ - ٣٩.

متى لجأ ابن عاشور إلى المقاصد؟

في حديث ابن عاشور عن وضع النشاط الفكري في عصره، -والذي لا يختلف عما سبق ذكره- في الوقت الذي كانت تشهد أوروبا حضارة عمت كل المجالات ورفعت لواء نشر الرسالة الحضارية لتبرر استعمارها لدول الرجل المريض، يقول ضاقت بنا التأليف واختلطت العلوم. ويرجع الفساد الذي أصاب التعليم العربي الإسلامي في ثلاثة أوجه: فساد المعلم؛ وفساد التأليف؛ وجهل المعلم أو المؤلف أو واضع نظام التأليف لمراتب الأفكار ومقدار قبولها، وبمراتب العلوم بالنسبة إلى قابلية الأفكار. ويُرجع أسباب هذا الانحطاط إلى خمسة عشر سبباً ذات صبغة نفسية واجتماعية وثقافية، يرى أنها قعدت بالعلوم الإسلامية وأصابتها بالجمود والانكفاء. وهذه الأسباب منها ما يعود إلى الأوضاع السياسية والحضارية والتاريخية العامة. ومنها ما يتصل بالمناح الذاتي والإطار الداخلي للبيئة العلمية. من أهم تلك الأسباب:

أن العلوم توقفت فجأة مع نهاية العصر العباسي بسبب الفتن التي انعكست سلباً على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والحضارية العامة. فشهد العالم الإسلامي ترجعاً عاماً للحضارة الإسلامية. ونهضة العلوم لا تتم بمعزل عن الإطار الاجتماعي الذي تتفاعل معه وتتأثر به وتجب عما يطرحه من قضايا ومشكلات.

أما الأسباب النفسية والفكرية فتتمثل في البيئة العلمية المقدسة لآراء المتقدمين مما أورت تأليف كثيرة تكاد تكون استنساخ كتاب عن كتاب خالية من النقد فسادت عقلية التقليد والقبول ولو بتكلف من غير دليل. لذلك يدعو ابن عاشور إلى أن تقرأ تلك العلوم قراءة نقدية تحدم فكره لأن عملية الاجترار تورث الحصول على بعض ما أسسوه وحفظ ما استنبطوه. فالتعامل مع نتائج عقول الأولين لا يكون مجرد انقياد وتسليم، بل يكون اجتهاداً قوامه التمحيص والنقد، والإضافة والتجديد. فهذا هو المنهج الذي سار عليه السلف، فالأولى تقليدهم في هذا المنهج الذي يدعو إلى حرية النقد لما كتب. ولقد ساهمت العقلية الصوفية التي تدعو إلى الزهد في الدنيا بالرضا بالموجود من العلوم السائدة واحتقار سائر العلوم إلا علوم المعرفة بالله "التصوف". والعلوم التي حقروها هي: علم أصول الفقه، وعلم البلاغة، والتاريخ، والعمران، وأسرار التكليف، ومقاصد الشريعة. لذلك أسمى النوع الذي ينتجه التعليم الإسلامي حالياً من معرفة أحوال العالم والقدرة النقدية التي تفرزها وظيفة الفلسفة.

أمام هذا الوضع الذي آل إليه التعليم، إلى جانب الوضع السياسي للبلاد من جراء الاستعمار الفرنسي، وطموح الناس إلى من يغيثهم بإصلاح فعال يظهر ابن عاشور بمشروعه الفكري الإصلاحية. القصد منه إغاثتهم "ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبارت في مناظراتهم تلكم المقانب". والغرض من هذا البحث أيضاً هو تجاوز ما يحدث بين المختلفين في مسائل الشريعة من عسر الاحتجاج. فالمطلوب تحقيقه في حياة المسلمين وثقافتهم أولاً: تشريع

مصالحهم الطارئة في سياق الحوادث والنوازل المتشابكة، وثانيا: الرجوع بهم إلى " وحدة رأي أو تقريب حال"، وذلك ببلوغ القطع واليقين أو الضن الغالب في فهم مسائل الشريعة ومسالك الاستدلال عليها.^{١١} وخلاصة القول أن الانحطاط في المجال السياسي انعكس على الجانب العمراني فشمّل انحطاطاً فكرياً قاسياً جعل بالعلماء يلجؤون إلى المقاصد لشد الناس إلى هذا الدين وعدم التطلع إلى غيره لفقدان ثقمتهم بفعاليته في النوازل التي جدت في عصورهم.

لماذا نلجأ اليوم إلى المقاصد

لا تخفى على عاقل الظروف التي آل إليها العالم الإسلامي اليوم، إنها ظروف لا تسر عدوا. يكاد القلم يعجز عن وصف مظاهر الضعف والانحلال التي انتشرت في شتى مجالات الحياة. وإن سلمت بعض الدول من الضعف في مجال معين لم تنجو من مجال آخر. فأما المجال السياسي فحدث ولا حرج، من عدم كفاءة الحكام وانكبابهم على ملاء جيوبهم، وابتعادهم عن الحكم بشريعة الله، وامتثالهم لأوامر الغالب بشكل مباشر أو غير مباشر لحماية مصالحهم الشخصية. والتبعية الاقتصادية التي جلبت مشاكل اجتماعية لا حصر لها. وطلب العلم اقترن بهدف الكسب أكثر من هدف التغيير في المجتمع وغير ذلك.

يعيش المسلمون اليوم في ظروف جعلتهم في منزلة بين المنزلتين. لا هم مسلمين يعيشون أحرارا في ظل هذا الدين الحنيف، ولا هم كفارا يعيشون في ظل التمدن الغربي بما فيه من فساد. المصيبة والكارثة، انهم استوردوا ما يجني لهم الفساد أكثر من أي شيء آخر. رضخوا للعولمة التي قضت على مبدأ الدولة المستقلة وقبول العيش في ظل إمبراطورية واحدة بدون منافس. وأساء ما وصل إليه المسلم من ضعف أنه ينجل من جواز سفره، ويطمح في الحصول على جنسية أخرى تخفي انتائه لجنس اسمه "عربي مسلم". ونتيجة هذا الضعف نجد أقلام المفكرين تتوجه في اتجاه خطاب الضعفاء في كل المستويات. في الوقت الذي كان المسلمون في مرحلة القوة يفكرون في الفتوحات والآن يفكرون كيف يعيشون في سلام عالمي باعتباره المقصد الذي من المفروض يجمع الناس فيما بينهم. ويحاولون أن يجدوا كل المبررات الشرعية التي تصف بأن الإسلام يدعو إلى علاقات دولية سلمية، ونسوا قانون التداول بين الدول وقانون الغالب مولع بتقليد الغالب وشاهدنا في القول التاريخ هذا الصراع القائم منذ بداية الخليقة. ولا تزال نزعة السيطرة والانفراد بالقوة لبناء إمبراطورية تحكم العالم قائمة إلى يومنا هذا. وتسعى

^{١١} - الشيخ محمد الطاهر بن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي. البصائر للإنتاج العلمي، الطبعة

الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، من ص ١٨-٤٤ بتصرف.

بعض أقلام المفتين إلى إيجاد مبررات لحماية العدو ضد إخوانهم المسلمين. ودفنت الآية المحكمة والتي لا تحتاج أكثر من تأويل واحد والتي تفيد بأن "لن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم". ونتيجة الضعف الاقتصادي أخذت بعض الأفلام تبحث عن مبررات للمعاملات الربوية وغير ذلك انطلاقاً من المقصد الأصلي من تحريم الربا. فأما الأوضاع الاجتماعية فهي التي تدفع كل ضرائب هذا الضعف، من بين مظاهرها تأويل مسائل الأحوال الشخصية حسب ما تمليه الظروف وإن خالفت الثوابت. من بين هذه المسائل قضية المرأة وما يتعلق بها. مسألة النفقة على الزوجة رغم إجماع العلماء على وجوبها على الرجل بدأت تدخل في مجال النقاش بسبب التبعية الاقتصادية التي فرضت علينا واقعا اجتماعية لا يمث للإسلام بصلة. فبدل إعادة النظر في هذا الواقع الفاسد أمس الحديث في الثوابت أمر مشروع. فانقلبت الموازين فالحديث عن تغيير الواقع أمسى غير مشروع مع وجوب قبوله كما هو ومحاولة تنزيل الشرع حسب ما يمليه هذا الواقع. فأصبح للواقع سلطة على النص سواء كان ثابت أو متغير. وعليه أصبح الواقع حاكم على النص. على الرغم من وضوح آية الحجاب للمرأة يفتى لبعض النساء بسبب الظروف الصعبة من عدم ارتدائه وآخر فتوى في هذا المجال ما أفناه الشيخ القرضاوي للنساء المسلمات في أمريكا والتي مفادها عدم لبس الحجاب إذا اضطرت للخروج. حتى لا تقتل وحفظ النفس مقصد واضح من مقاصد الشريعة. وتذكرنا هذه الفتوى بفتاوى الأندلس المتعلقة بالمورسكيين الذين لم ترحمهم التنازلات والتقية مقابل حفظ النفس. لأن مصيرهم كان الانقراض من المنطقة وهروب من نجى منهم إلى بقاع أخرى من العالم الإسلامي. وعليه أمسى البحث في المقاصد مهم للمحافظة على الثوابت التي لا تحتمل أكثر من تأويل، وإعادة النظر في الواقع الفاسد. فلو ركز المجمع الفقهي مؤخرًا على ضرورة تحقيق مقاصد الشرع من الزواج تلك المقاصد التي تحافظ على النمط الذي اختاره الله عز وجل لعباده الصالحين والمجتمع الصالح ليعيش في أمان. رخصوا بجواز زواج المسيار وزواج الصداقة الذي يتحقق فيها مقصد واحد فقط وهو الجنس ويجني للمجتمع مآسي مستقبلية لا حصر لها. وهذا النوع من الفتاوى أرى بأنه يقدر في علم الله بالجزئيات. لأن كلام الله عز وجل أزل خالد إلى يوم القيامة. هذا الكلام العزيز الذي انبنى على علم الله، علمه الذي يحصي الكليات والجزئيات والغيبات.

من حفظ الضرورات إلى تنمية الأمة: أثر رؤية العالم على تصور المقاصد الشرعية

جاسر عودة*

تمهيد:

هذه الورقة محاولة لتحليل أثر رؤية العالم في ذهن المجتهدين المقاصدين على استقراءهم للمقاصد ونحتهم لمصطلحاتها، وذلك بهدف فهم آليات التجديد والإبداع في هذا العلم والاستفادة منها في البحث الجديد وفي الواقع المعاصر. ويقترح البحث أن العالم المجتهد حين يستقرأ نصوص الشريعة متنبهاً إلى مقصد معين قصده الشارع تعالى، إنما يعبر بهذا المقصد عن تفاعل في تصورات ذهنه بين نصوص الشريعة ورؤيته هو للعالم الذي يعاصره، حسب المتعارف عليه من مفاهيم تعبر عن مصالح الناس. ويقترح البحث أيضاً أن تطور مصطلحات المقاصد في تصورات العلماء لا يتنافى مع كون المقصد المستقرأ مقصوداً للشارع، لأنه تعالى قصد إلى مصلحة الخلق حسب واقعهم، ويخلص إلى أن نسق المقاصد هو أقرب ما يكون من المنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد، وأن المقاصد — وإن عرفت من طريق الاستقراء — عالية القطع ثابتة الحجية. ويردّ البحث على أصحاب المدرسة "التاريخية" الذين اتهموا مدرسة التجديد الإسلامي المعاصرة بالعلمانية المستترة تحت شعار المقاصد الشرعية. ويبدأ البحث بمبحث عن تعريف رؤية العالم وأثرها في التصورات الذهنية. ثم يحلل بإيجاز تطور بعض المصطلحات المقاصدية، في خمسة مباحث: من حفظ النسل إلى بناء الأسرة، ومن حفظ المال إلى التنمية الاقتصادية، ومن حفظ النفس والعرض إلى حفظ حقوق الإنسان، ومن حفظ العقل إلى نهاء الملكات العقلية والفكرية، ومن حفظ الدين إلى كفالة الحريات الدينية. ثم يجيب البحث بالنفي عن التساؤلين التاليين: هل للمقاصد المتصورة حد معلوم أو هيكل نمطي محدود؟ وهل تجديد المقاصد يعني "علمنة الإسلام"؟ وأخيراً، يناقش البحث قضية ظنية المقاصد التي هي نتيجة لظنية الاستقراء.

رؤية العالم أو "ثقافة التصورات الذهنية"

رؤية العالم مفهوم حديث نشأ في الفلسفة الألمانية منذ قرن من الزمان، ثم امتد تأثيره لكثير من العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. ورؤية العالم منظومة ذهنية وإحساس بالواقع يشكّلان نظرة الإنسان لما حوله في

*مدير مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية بلندن — المملكة المتحدة. director@al-maqasid.net

الحياة وأسلوب تفاعله معه.^١ أما على مستوى المجتمعات، فيكون كل مجتمع رؤية جماعية للعالم خاصة به تحدد أيضاً تفاعله مع هذا العالم، وتعرف بثقافة التصورات الذهنية لهذا المجتمع.^٢ ورؤية الفرد أو المجتمع للعالم هي نتاج بضعة عوامل حددها علماء التصورات العقلية بالحياة البيئية والطبيعية والموقع الجغرافي والحدود السياسية و الموارد الاقتصادية والمنظومة الاجتماعية واللغة السائدة.^٣ هذه العوامل تكون في ذهن الفرد أو المجتمع دليلاً ومرجعاً للخبرات التي يُعرّف على أساسها ويقاس عليها ما يجد من مفاهيم وأحداث. وكلما تغير عامل أو أكثر من هذه العوامل المذكورة كلما تغيرت رؤية العالم والتصنيفات الذهنية التابعة لها في ذهن الفرد أو ثقافة المجتمع. فما يُطرح على الذهن من معطيات أياً كانت يمكن أن تصنف بما لا يحصى من معايير التصنيفات الذهنية، وإنما تحدد رؤية العالم أسلوب التصنيف عن طريق المفاهيم التي يدور حولها التصنيف ويتغير كلما تغيرت.

وعندما طرح أئمة المقاصد نظريات للمقاصد منذ الترمذي الحكيم (ت ٢٩٦ هـ) والقفال الكبير (ت ٣٦٥ هـ) والعامري الفيلسوف (ت ٣٨١ هـ)، مروراً بالجويني (ت ٤٧٨ هـ) والغزالي (ت ٥٠٥ هـ) والشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، وانتهاء بابن عاشور (ت ١٣٧٩ هـ/١٩٧٣ م) والفاسي (ت ١٣٨٠ هـ/١٩٧٤ م)، كانت نظرياتهم تصنيفات لنصوص الشريعة حسبها تصوروا من غاياتها والمعاني التي شرعت من أجلها.^٤ ولكن قبل الشروع فيما يلي من محاولة لتحليل هذه التصنيفات حسب مفهوم رؤية العالم، وجب القول أن هدف هذا التحليل هو فهم آليات التجديد والإبداع في هذا العلم — علم المقاصد الشرعية — والاستفادة منها في البحث المعاصر، وليس الهدف من هذا التحليل الدعوة إلى نبذ نظريات المقاصد بدعوى عدم مناسبتها للعصر كما قد يتسنى لبعض "التفكيكيين" المعاصرين ممن يتبنون فلسفات ما بعد الحداثة،^٥ مما سيأتي ذكره في مبحث لاحق. فقناعتي أن

^١ O. B. Jenkins, *What Is Worldview?* (1999 [cited Jan. 2006]); available from <http://orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html> — وسأذكر في هذه الورقة المراجع الأجنبية بلغاتها المكتوبة بها، وتقرأ سطورها من اليسار إلى اليمين.

^٢ Encyclopedia Wikipedia, *Worldview* (cited Jan. 2006); available from <http://en.wikipedia.org>

^٣ نفسه

^٤ للدكتور أحمد الريسوني الفضل في وضع أئمة المقاصد المذكورين في إطار تاريخي واحد من خلال ورقته التي قدمها تحت عنوان "البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله" للندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية — وهي في المركز تحت الطبع في كتاب باسم: مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا، لندن، ٢٠٠٦

^٥ تعريف ابن عاشور: المعاني التي قصد الشارع إلى تحقيقها من وراء تشريعاته وأحكامه — محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الميساوي، دار الفجر (كوالا لامبور) ودار النفائس (عمّان)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م، ص: ١٨٣

^٦ التفكيك (deconstruction) هو مصطلح استحدثه جاك دريدا (وهو فيلسوف فرنسي يهودي من أصل جزائري) في الستينيات من القرن العشرين لتفكيك والتخلص — حسب رأيه — من كل تمحور أو تمركز حول أي سلطة كانت سواء كانت لنص أو لدين أو لجنس أو

المقاصد والمقاصدين أمل كبير من آمال هذه الأمة في تجديد أصيل ومبدع ليس في علومها الشرعية فقط وإنما في علومها الاجتماعية والإنسانية على حد سواء. ولكن هذا التجديد لا بد له — فيما يبدو لي — من فهم لقابليات التجديد في نظريات المقاصد نفسها حتى تفعل هذه القابليات التفعيل الصحيح دون إفراط تضيع معه الثوابت الإسلامية أو جهود تتحول فيه المعاني الاجتهادية إلى ثوابت مقدسة.

وقد يُسأل: كيف يكون المعنى الواحد نتيجة لرؤية العالم عند المجتهد وفي نفس الوقت مقصوداً للشارع تعالى؟ والجواب هو أنه لا تناقض بين هذا وذلك. فالمقصد من النصوص الشرعية إما أن ينص الشارع عليه صراحة — كالعدل مثلاً^٦ — وإما أن يُستقرأ — مثل حفظ النسل. فأما المعنى المنصوص عليه صراحة فليس لرؤية العالم دخل في تصور معناه المجرد، ولكن في تصور تطبيقه في الواقع الاجتماعي. فقد تختلف الإجراءات المطلوبة لتحقيق مقصد العدل مثلاً من مجتمع لمجتمع، وهذا مثل ما يسمى عند الفقهاء بمراعاة العرف في تحقيق المناط. وأما المعنى الذي يُستقرأ فلا يتناقض استقراؤه مع كونه مقصوداً للشارع تعالى حسب غلبة الظن عند المجتهد، فإنها الأعمال بالنيات ولا يكلف الله تعالى العباد إلا بما تصل إليه عقولهم بعد بذل الوسع ويغلب على ظنهم الصواب، والله أعلم بمراده في جميع الأحوال. من ذا الذي يدعي أنه أصاب باستقراء أو استنباط قصد الله تعالى على القطع؟ إنما هو الظن والتكلف، ولكنه ظن كلما بني على باع في العلم واستقصاء في البحث كلما اقترب من اليقين واستحق به التكليف. فإذا غلب على ظن المجتهد أن معنى معيناً مقصوداً للشارع وجب عليه مراعاته ولزمه ذلك. كتب الدكتور محمد سليم العوا في سياق حديثه عن دور المقاصد في التشريعات المعاصرة: "الفقهاء اجتهدوا في كثير من هذه المسائل اجتهادات وَصَفَتْ ما كان يجري عليه العمل في عصور الاجتهاد، أو صنعت قواعد تعبر عن مفاهيم للقيم الإسلامية في مختلف المجالات وتحقق ما رأوه مقصداً للشريعة في كل باب من تلك

لأشخاص. أما "ما بعد الحداثة" (postmodernism) فهي مدرسة فلسفية معاصرة اختلفت الآراء في تعريفها كثيراً بين "اللاعقلانية"

و"فسيفساء الأضداد" و"المدرسية الشكية الجديدة". راجع: Taylor, V. and Winquist, C., ed. *Encyclopedia of*

Postmodernism. New York: Routledge, 2001

7 {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ} النحل ٩٠. {لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} الحديد ٢٥. وإدخالي

للعادل ضمن منظومة المقاصد أنقله عن كثير من العلماء المعاصرين مثل الطاهر ابن عاشور ومحمد الغزالي — رحمهما الله. راجع: جمال الدين

عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالي للفكر الإسلامي بفرجينيا ودار الفكر بدمشق، ٢٠٠١ م

الأبواب. لكن تلك الاجتهادات ليست بالضرورة صالحة لكل زمان ومكان. فتلك منزلة لا يبلغها إلا القرآن والسنة الصحيحة. أما ما دونها فهو بين أجيال الأمة وعصورها على الشيوع يجب أن يجتهد كل جيل فيه.^٨ والمباحث التالية تضرب أمثلة على الاجتهاد الذي حدث عبر أجيال المقاصديين في مصطلحات الضرورات من المقاصد، وتحاول تحليل أثر رؤية العالم على تطور هذه المصطلحات.

من حفظ النسل إلى بناء الأسرة

ذكر أبو الحسن العامري الفيلسوف "مزجرة هتك الستر" التي شرع لها حد الزنا في سياق إرهابته المبكرة بالضرورات الخمس في كتابه الإعلام بمناقب الإسلام.^٩ ثم ورد التعبير الذي اختاره إمام الحرمين الجويني في برهانه وهو "عصمة الفروج"، ثم استخدم تلميذ الجويني أبو حامد الغزالي في مستصفاه تعبير "حفظ النسل"، وهو التعبير الذي تبناه الشاطبي - معلم المقاصد الأول - في موافقاته.^{١٠} أما المعلم الثاني - الطاهر ابن عاشور - فقد قدم إبداعاً نوعياً حين كتب عن النظام الاجتماعي في الإسلام في إطار غايات الشريعة وأهدافها، وكان رائداً في هذا المقام للمعاصرين من أمثال الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي وغيرهم.

وهذا التطور الذي دخل على هذا المصطلح عبر الأجيال كان موازياً للتطور الذي حدث لثقافة التصورات في مجتمع المسلمين ورؤية العالم عند هؤلاء الأئمة الذين تفاعلوا مع الواقع فيما طرحوه من أطروحات. "فمزجرة هتك الستر" اقتضت على بيان حكمة الحدود الشرعية في هذا الباب، كما ذكر العامري، وهو تعبير يصور مجتمعاً يسعى لسلامته وأمنه بردع المجرمين وهاتكي الأستار فيه. ولكن "عصمة الفروج" - وهو تعبير الجويني - لا يتعلق فقط بردع الجريمة في هذا الباب وإنما يعبر أيضاً عن مبدأ يمتد ليشمل خلقاً منشوداً وحقاً من حقوق الفرد والمجتمع في عصمة فروجهم. أما "حفظ النسل" فهو أوسع من المفهومين السابقين لأنه يشمل درء المفساد ودعم المبادئ المذكورة بالإضافة إلى مصلحة الفرد في حفظ فلذة كبده، بل ويلقي تعبير حفظ النسل ظلالاً على

^٨ محمد سليم العوا - دور المقاصد في التشريعات المعاصرة، سلسلة المحاضرات (١)، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن،

٢٠٠٦

^٩ والتي أشار إليها الدكتور الريسوني في بحثه "البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله" - المذكور آنفاً - نقلاً عن الإعلام

بمناقب الإسلام، ص: ١٢٥

^{١٠} نفسه، وتعبير المعلم الأول والثاني تعبير طريف للدكتور محمد الطاهر الميساوي ذكره في مقدمته لكتاب محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية - مرجع سابق.

مصلحة الأمة في حفظ الأجيال الناشئة، وهو مفهوم حضاري أوسع من قضية الزجر عن هتك الستر أو الحفاظ على عصمة الفروج.

ثم لما أدرج الشيخ القرضاوي "تكوين الأسرة الصالحة" في مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل مباشر، عكس ذلك المصطلح رؤية للمجتمع تظهر فيها الأسرة كوحدة بنائه الأساسية، وهي رؤية تختلف عن الرؤية التقليدية. وهذا لا يعني أن تلغى "مزجرة هتك الستر" أو تسقط "عصمة الفروج" أو يُتناسى "حفظ النسل" وإنما يعني أن يكون تحقيق هذه المصالح الفردية والجماعية جزءاً ونتيجة لبناء الأسرة وفي إطارها، وهو أولى. ولا يخفى أن إعطاء هذه الأولوية لمصلحة الأسرة يعزز من حقوق المرأة - التي تحتاج إلى دعم إذا ما استقرأنا الواقع المعاصر - وحقوق الأولاد الذين هم عماد مستقبل المجتمع والأمة، وحمايتهم جميعاً من التعسف والبخس. وهذه المرونة في تطوير المصطلح المقاصدي توظف الشريعة الإسلامية في خدمة قضايا الأمة ومصالحها المعاصرة.

من حفظ المال إلى التنمية الاقتصادية

تكلم العامري الفيلسوف عن مقصد ساء "مزجرة أخذ المال" التي شرعت لها حدود السرقة والحراية، وذلك أيضاً في سياق إرهابته المبكرة بالضرورات الخمس. ثم كان تعبير إمام الحرمين في نفس المعنى عن مفهوم آخر من مفاهيم العصمة، وهو "عصمة الأموال". ثم طور أبو حامد الغزالي ذلك المعنى في مستصفاه إلى جزء من نظرية الحفظ عنده وسماه "حفظ المال"، وأصل الشاطبي لنفس المعنى في موافقاته. والمال المذكور في مواضع كثيرة من القرآن، وهو قوام حياة الناس. وأهمية كون المال من طيب الكسب ومكرمة الجود به وعار البخل به كلها مفاهيم أصيلة في ثقافة العرب وتصوراتهم. قال حاتم الطائي - مثلاً:

إِذَا كَانَ بَعْضُ الْمَالِ رَبًّا لِأَهْلِهِ فَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ مَالِي مُعَبِّدٌ
يُفَكُّ بِهِ الْعَانِي وَيُؤَكِّلُ طَبِيًّا وَيُعْطَى إِذَا مَنَّ الْبَخِيلُ الْمُطَرَّدُ

أما في العصر الحديث، فقد توسع مفهوم المال ليشمل مفهوم الثروة والقيمة التي ترتبط بالاقتصاد المحلي والدولي. وعبرت عن هذا التطور نظريات "الاقتصاد الإسلامي" التي زاد البحث العلمي الجاد فيها خاصة في العقود الثلاثة الأخيرة بعد ظهور مشاريع البنوك الإسلامية. ثم حدث تطور نوعي في تناول مقصد حفظ المال

"في ورقته التي قدمها تحت عنوان "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دراسة في فقه مقاصد الشريعة" للندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية - وهي في المركز تحت الطبع في كتاب باسم: مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا، لندن، ٢٠٠٦. وقد ذكره من قبل في كتابه: كيف نتعامل مع القرآن الكريم - طبعة دار الشروق.

عند بعض المعاصرين، وأصبح مفهوماً اقتصادياً استقرأ السيد هادي خسروشاهي — مثلاً — من أجله من نصوص الكتاب والسنة ما يُلزم الدولة بتحقيق التكافل والتعادل والتقريب بين الطبقات، بالإضافة إلى ما يحفظ أموال الأفراد من الاعتداء والغصب — وهو المفهوم الأساس.¹²

وقد فسر بعض الباحثين المعاصرين حفظ المال بالازدهار الاقتصادي بل والتنمية. فمثلاً، كتب الدكتور أبو يعرب المرزوقي (على الرغم من نقده لعلم المقاصد نفسه على أساس "عدم قطعته" — وناقش ذلك مبحث قادم): "إنها حفظه (أي المال) يكون بتحقيق شروط تكوينه السوي وأولها الدولة العادلة وشروط توزيعه المناسب للجهد والعدل بحسب ما فرضه الإسلام من معايير. فيكون الحفظ هنا تحقيق شروط المكافأة العادلة التي هي شرط شروط الازدهار الاقتصادي."¹³ وكتب الدكتور سيف عبد الفتاح: "المقاصد الكلية ليست إلا صياغة لمفهوم متكامل للتنمية من منظور حضاري."¹⁴ وهذه الإضافات القيمة بحاجة إلى بحث وتأصيل حتى تربط بالنصوص الشرعية وتفسر من خلالها مصطلحات المقاصد تفسيراً جديداً أو لعلها تكون سبيلاً لتقديم مصطلحات مقاصدية جديدة في هذا الباب أقرب لرؤية العالم اليوم في ما يصلح الناس. وهذه آلية لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم. فحسب تقارير الأمم المتحدة في الأعوام الأخيرة، تقع غالبية الدول الإسلامية (وتحتوي على حوالي ٩٠٪ من المسلمين) في مستوى أقل من المتوسط في مقياس التنمية البشرية، والذي هو مفهوم أوسع من التنمية الاقتصادية، تقبسه لجنة التنمية بالأمم المتحدة بناء على عدة مقاييس لمستويات الصحة ومحو الأمية والمشاركة السياسية وتفعيل دور المرأة وسلامة البيئة، بالإضافة إلى مستوى المعيشة.¹⁵ وبناء على هذه المرونة التي يتمتع بها مصطلح المقاصد، فإنه يمكن صياغة مقصد "للتنمية البشرية" يكون له تميزه بإضافة مقاييس إسلامية تعبر عن قيم الإسلام الأصيلة. فمثلاً، محو الأمية واجب إسلامي، ولكن الإسلام لا يكتفي بمحو الأمية أو التعليم الأساسي لقياس مستوى التعليم في المجتمع كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، إذ يجعل الإسلام من طلب العلم فريضة دون تحديد حد أعلى لذلك، ويجعل من التفوق في

¹² في ورقته التي قدمها تحت عنوان "حول علم المقاصد الشرعية وبعض أمثلتها التطبيقية" في نفس الندوة المذكورة أعلاه.

¹³ من بحث: "محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول للغاية" — أبو يعرب المرزوقي — أرسله لي مشكوراً عن طريق البريد الإلكتروني — وهو على حد علمي تحت الطبع في سلسلة حوارات لقرن جديد — دار الفكر.

¹⁴ ورقة قدمها تحت عنوان: "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي" للندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية — وهي في المركز تحت الطبع في كتاب باسم: مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد سليم العوا، لندن، ٢٠٠٦. وقصد بها التنمية البشرية بمفهومها الشامل.

¹⁵ United Nation Development Programme UNDP, Annual Report; <http://www.undp.org/annualreports/>

كل علم أياً كان فرضاً كفائياً إسلامياً. والمشاركة السياسية في مفهوم الإسلام لا تقاس فقط بنسبة التصويت في الانتخابات أو عدد الوزراء من طائفة أو أقلية ما، كما هو الحال في مقياس التنمية البشرية الحالي، وإنما المشاركة في صنع القرار السياسي على كل المستويات مسؤولية إسلامية على كل مسلم، سهاها الرسول صلى الله عليه وسلم "النصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم."¹⁶

من حفظ النفس والعرض إلى حفظ حقوق الإنسان

وحفظ النفس وحفظ العرض أيضاً من المصطلحات التي عبرت عن تصور لقيم أساسية عبرت عنها كل أجيال المقاصدين. والمصطلحات التي استخدمت في هذا الباب هي: "حفظ النفس" و "مزجرة قتل النفس" و "حفظ العرض" و "مزجرة ثلب العرض" و "حفظ النسل" — عند من ضم حفظ العرض إلى حفظ النسل في التقسيم مثل الجويني والغزالي والشاطبي. وتعبير النفس قد ورد بوضوح في القرآن الكريم ولكن لم يرد فيه تعبير العرض، إلا أنه ورد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل: "كل المسلم على المسلم حرام: دمه وعرضه وماله"، و "إن دماءكم وأعراضكم وأموالكم حرام عليكم."¹⁷ والعرض أيضاً مكون أساسي من تصور الإنسان وعلاقاته الاجتماعية عند العرب — شاع في أشعارهم وأدبياتهم على مدار العصور، لعل من أشهرها الأمثلة التالية:

قال عنتر:

ولقد خشيتُ بأنْ اموتَ ولم تدرْ وللحربِ دائرةٌ على ابْنِي صَمَّصَمِ
الشَّائِمِي عَرَضِي ولم أَشْتِمْهُمَا والنَّادِرِينَ إِذَا لم أَلْقِهُمَا دَمِي

وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه:

سَأَمْنَحُ مَالِي كُلَّ مَنْ جَاءَ طَالِباً وأَجْعَلُهُ وَقفاً على القرضِ والقرضِ
فِإِذَا كَرِيمٌ صُنْتُ بِالْمَالِ عَرَضُهُ وَإِذَا لَيْتِي صُنْتُ عَنْ لَوْمَةِ عَرَضِي

وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في نفس المعنى:

أصونُ عرضي بهالي لا أدنسُهُ لا بَارِكُ اللهُ بَعْدَ العَرَضِ في المَالِ

¹⁶ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ج: ١

ص: ٧٥

¹⁷ صحيح مسلم ج: ٤ ص: ١٩٨٦ وصحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إساعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن

كثير، البهامة - بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا) ج: ١ ص: ٣٧

وأما المعاصرون فقد شاع بينهم — في معرض الحديث عن حفظ النفس والعرض — مصطلح "حفظ الكرامة" أو "حفظ الكرامة البشرية" كنوع من التجديد أو التفسير لهذين المصطلحين.^{١٨} ومفهوم الكرامة البشرية لصيق بمفهوم "حقوق الإنسان" الذي تصوره أيضاً كثير من المعاصرين في نظيرهم للمقاصد الشرعية في نفس السياق.^{١٩} وهذه آلية أخرى لتفعيل المقاصد تفعيلاً يمس مشاكل الناس ويتعامل مع واقعهم. إلا أنني أرى أنه من الضروري أن تبحث مسألة حقوق الإنسان بشكل مفصل قبل إدماجها بالمقاصد الشرعية حتى يُفترق بين ما يدعو إليه الإسلام من حقوق للإنسان تتفق فعلاً مع المبادئ (الأساسية) لحقوق الإنسان العالمية، وبين بعض التفسيرات والإلحاقات لهذه الحقوق في بعض المجتمعات والتي قد تختلف جذرياً مع ثوابت الرؤية الإسلامية. فمفهوم الحرية التي اعتبرها الطاهر ابن عاشور وعدد من المعاصرين من مقاصد الشريعة الإسلامية — واستدلوا على ذلك باستقراء الكتاب والسنة — يختلف عن مفهوم الحرية عند كثير من الأوروبيين مثلاً، والذي قد تتعدى فيه حرية التعبير إلى حرية الإهانة والسخرية، وحرية اختيار الأزواج إلى حرية الشذوذ أو الخيانة، وحرية التصرف في البدن إلى حرية قتل المرء نفسه أو تعاطي المخدرات. وعليه، فالأمر يحتاج إلى تحقيق حتى لا تفسر مفاهيم حقوق الإنسان بما يتناقض مع معايير الإسلام وثوابته، وحتى لا يطلق "مقصد حفظ حقوق الإنسان" على عواهنه ويساء استغلاله.

من حفظ العقل إلى نماء الملكات العقلية والفكرية

مر حفظ العقل بتطور مماثل على مدار الأجيال، من التركيز على حد الخمر فقط لكونها مذهباً للعقل إلى توسيع ذلك المفهوم حتى يشمل كل ما يتصل بالعقل من علم وفكر. فمثلاً، كتب الدكتور يوسف القرضاوي: "أرى أن حفظ العقل يتم في الإسلام بوسائل وأمر كثيرة، منها: فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، والرحلة في طلب العلم، والاستمرار في طلب العلم من المهد إلى اللحد، وفرض كل علم تحتاج إليه الأمة في دينها أو دنياها فرض كفاية، وإنشاء العقلية العلمية التي تلتهمس اليقين وترفض اتباع الظن أو اتباع الهوى، كما

^{١٨} يوسف القرضاوي، مدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، ١٩٩٦ م ص: ٧٥. أيضاً: ورقة الدكتور عبد الرحمن الكيلاني:

"القواعد الأصولية والفقهية، وعلاقتها بمقاصد الشريعة الإسلامية" قدمها للندوة التأسيسية لمركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية — وهي في المركز تحت الطبع في كتاب باسم: مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: محمد العوا، لندن، ٢٠٠٦.

^{١٩} مثلاً: ورقة "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية" — يوسف القرضاوي — مرجع سابق

ترفض التقليد للأباء وللشادة الكبراء، أو لعوام الناس، شأن (الإمعة)، والدعوة إلى النظر والتفكر في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء. إلى آخر ما فصلناه في كتابنا (العقل والعلم في القرآن الكريم).²⁰ ومن الجيل الجديد من المقاصدين، كتب الدكتور سيف عبد الفتاح: "حفظ العقل ضرورة من ضرورات العمران— إن نسل كثير ونفوس لا تتمتع بالرشد والعقل إنما يعبر عن كم مهمل أو هو في أحسن الأحوال إضافة سلبية تتحرك ضد مقصود العمران — حفظ العقل باعتباره مناط التكليف وقاعدة حمل الأمانة وأساس لقيمة الاختيار ... إن حفظ العقل من كل ما يسلبه من أفكار وتسميم وغسيل مخ، وحفظه من كل ما يذهب لهو تعبیر عن الحفظ الأساسي اللازم لأن يمارس العقل وظيفته وفاعليته في تحرك إمكانات تسكين عناصر متعددة ضمن حياتنا المعاصرة (هجرة العقول — عقلية القطيع والعوام — غزو العقول — استلاب العقول ...)."²¹ وكتب الدكتور أبو يعرب المرزوقي: "القصد بحفظ العقل إن قلنا بنظرية المقاصد وسلمنا بوظيفة الحفظ لا التنمية ليس هو ما فهم الفقهاء كتحریم الخمر أو المخدرات. فمفسدات العقل من حيث هو ملكة طبيعية حرمت نصاً ولا يحتاج فيها الناس إلى تعليل بمقصد حفظ العقل. إنما المقصود إن صحت نظرية المقاصد تحقيق شروط نهاء الملكات العقلية بتحقيق شروط عملها بحرية."²²

فمن هذه الأمثلة — وغيرها — يظهر التطور الذي يحدث لمصطلح حفظ العقل تبعاً لتغير رؤية العالم لدى المقاصدين. فظهر مثلاً تأثير السياسة والاقتصاد في مفهوم "هجرة العقول"، الذي ذكره الدكتور سيف، وتأثير الأعراف الاجتماعية والعلمية على مفهوم "العقلية العلمية"، الذي ذكره الشيخ القرضاوي، وقس على ذلك. وهذا التطور في المقاصد سواء وقع من باب إعادة التفسير مع الإبقاء على المصطلح الأصلي (حفظ العقل) — وإعادة التفسير على أية حال سمة عامة في الاتجاهات الفكرية الإسلامية المعاصرة — أو وقع من باب إعادة نحت المصطلح نفسه مثل "مقصد نهاء الملكات العقلية والفكرية"، فتوظيف مصطلح المقاصد في التنمية الفكرية والعلمية لا تخفى فوائده.

²⁰ نفسه

²¹ ورقة "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي" — سيف عبد الفتاح — مرجع سابق

²² ورقة "محاولة في فهم مآزق أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول الغاية" — أبو يعرب المرزوقي — مرجع سابق

من حفظ الدين إلى كفالة الحريات الدينية

والمثال الأخير الذي يوضح أثر رؤية العالم على المصطلح المقاصدي هو مفهوم حفظ الدين، الذي بدأ بدوره معبراً عن "مزججة خلج البيضة" بتعبير العامري الذي ارتبط بها يسمى بحد الردة، وانتهى بمصطلح "حفظ الدين" عند كل العلماء الذين كتبوا عن المقاصد من بعد، ليس فقط مستندين إلى ما يسمى بحد الردة ولكن بناء على حفظ العقائد والعبادات وغيرها من شرائع الإسلام.

ثم حدث تطور نوعي مشابه لما مرّ في تفسير هذا المفهوم، أمثل عليه مرة أخرى مما كتب الدكتور سيف عبد الفتاح: "لا إكراه في الدين: حفظ الدين في إطار يشمل حركة من الفرد إلى الجماعة إلى الأمة ومن الذات إلى الغير حتى مع اختلاف الأديان." "أي أن حفظ الدين يشمل كل الديانات بناء على مبدأ لا إكراه في الدين. وهذا مثال على مدى التغير الذي قد يحدث في مصطلح شرعي حين يعاد تأويله في ضوء رؤية عالم مختلفة، فقد تحول حفظ الدين من مبدأ يقوم عليه "حد الردة" إلى مبدأ يضمن كفالة الحريات الدينية بالمعنى المعاصر.

هل للمقاصد المتصورة حد معلوم أو هيكل نمطي محدود؟

الإجابة المطروحة على هذا السؤال تتعلق أيضاً بقضية الطبيعة التصورية للمقاصد. فإذا اتفقنا على أن المقاصد تصورات نظرية في أذهان المجتهدين، فكذلك المسمى والهيكلي – اللذان يمثلان جزءاً من ذلك التصور – قد يتغيران حسب العقول ويتغير الزمان والمكان. ولا يعني ذلك أن الشارع عز وجل لم يرتب المقاصد ترتيباً معيناً تنتظم فيه. فالترتيب والتنظيم والإبداع في خلق كل شيء وفي تشريع كل شيء نؤمن به عقيدة، ولكن إدراك هذا الترتيب المنتظم – الذي قد يكون أعقد بكثير من أنساقنا الأولية البسيطة – ليس بلازم. ومثال ذلك الكون المرئي وقد خلقه البارئ تعالى بإبداع ونظام وإحكام وتوازن وما له من فطور، وكل مسلم يؤمن بذلك. ولكن محاولتنا – نحن البشر – لاكتشاف هذا النظام وسبر أغواره كلها ناقصة، وهذا ما تثبتته الأيام. فعلى مدار التاريخ، كلما تصور علماء الطبيعة نظاماً في مجال ما نتيجة اكتشاف ما، جاء بعد ذلك بزمن – طال أو قصر – اكتشاف آخر ليعلمنا أن ما سبق كان صحيحاً جزئياً فقط وأن درجة أكبر من التعقيد قد تقترب بنا من "حقيقة" النظام الكوني، ولكن ما أدراك ما حقيقة النظام الكوني! ويبدو لي أن المقاصد لا تخرج عن هذا المثال. نعم، لا بد للمقاصد من حصر وهيكل ونسق، ولكن ما تصل إليه عقول المقاصديين هو اجتهاد يقبل التطوير دائماً ولا يلزم أن يكون هو الحقيقة كلها.

²⁹ ورقة "نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي" – سيف عبد الفتاح – مرجع سابق

فمثلاً، قسم العلماء المعاصرون المقاصد إلى مستويات ثلاثة: عامة وخاصة وجزئية.²⁴ فالمقاصد العامة هي المعاني التي لوحظت في جميع أحوال التشريع أو أنواع كثيرة منها، كمقاصد السباحة والتمسك والعدل والحرية.²⁵ وتشمل المقاصد العامة الضرورات المعروفة التي استهدفتها الشريعة بما يعود على العباد بالخير في دنياهم وأخراهم، مثل حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والعرض. والمقاصد الشرعية الخاصة هي المعاني التي لوحظت في باب من أبواب التشريع المخصوصة، مثل مقصد عدم الإضرار بالمرأة في باب الأسرة، ومقصد الردع في باب العقوبات، ومقصد منع الغرر في باب المعاملات المالية، وهكذا. والمقاصد الجزئية عرفت بمعنى الحكم والأسرار التي راعاها الشارع في حكم بعينه متعلق بالجزئيات،²⁶ كمقصد توخي الصدق والضبط في مسألة عدد الشهود وأوصافهم، أو مقصد رفع المشقة والحرج في الترخيص بالفطر لمن لا يطيق الصوم، أو مقصد التكافل بين المسلمين في عدم إمساك لحوم الأضاحي، وهكذا.

وهناك نسق آخر لتصنيف المقاصد في هرم منتظم من الأهداف في قاعدته الضرورات ثم تتلوها الحاجيات ثم التحسينيات (وهو الهرم الذي يدرس الآن - بحذافيره - في علوم الإدارة الحديثة تحت مسميات مثل هرم الحوافز البشرية وغيرها من دون ذكر ولا إشارة لأي من علماء المقاصد المسلمين الذين استحدثوه استحداثاً). ولكن يبدو لي أنه رغم أهمية مسألة الأولويات نظرياً وعملياً إلا أنه يصعب استقراء مقاصد الشريعة كلها واستقصائها في مستويات هرمية صارمة، فضلاً عن أن يُبنى على هذه الهرمية نتائج فقهية بشكل آلي، وهو ما حاوله بعض العلماء الأعلام. فأبو حامد الغزالي مثلاً قد رتب الضرورات الشرعية ترتيباً اشتهر بعد ذلك وتابعه عليه كثير من الفقهاء، وهو حفظ الدين ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.²⁷ ثم بنى على ذلك الترتيب نتائج فقهية فقال: "عند تعارض مصلحتين ومقصودين .. يجب ترجيح الأقوى"، ومثّل لذلك بإباحة شرب الخمر تحت الإكراه، وهو متوافق مع تقديم حفظ النفس على حفظ العقل.²⁸ ولكن أبا حامد ناقض الترتيب حين لم يفت

²⁴ انظر: نعمان جعيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢ م ص: ٢٦-٣٥، وفيه تقسيمات

متعددة تبعاً لاعتبارات مختلفة

²⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية - محمد الطاهر بن عاشور ص: ١٨٣ - مرجع سابق

²⁶ طرق الكشف عن مقاصد الشارع - نعمان جعيم ص: ٢٨ - مرجع سابق

²⁷ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ

ج: ١ ص: ٢٥٨

²⁸ نفسه ص: ٢٦٥

بإباحة الزنا تحت الإكراه^{٢٩} رغم أن النسل متأخر عن النفس في ترتيبه المذكور. والآمدني قد وضع بعض الأولويات الفقهية العملية مثل تقديمه لحفظ الدين على النفس^{٣٠} رغم أن هذا مناقض — مثلاً — لإباحة النطق بكلمة الكفر تحت الإكراه، وتأخيره لمقصد حفظ المال عما سواه رغم أن "من قتل دون ماله فهو شهيد"^{٣١}. ولعل هذه الإشكالات هي التي أدت إلى عدم تصريح كثير من العلماء بترتيب محدد في مسألة المقاصد الضرورية، مثل الشاطبي^{٣٢}، والرازي^{٣٣}، والقرافي^{٣٤}، وابن تيمية^{٣٥}.

أما عند المعاصرين، فنجد محاولات اجتهادية لا تتقيد بهذا الأنساق ولا ترتيبها التقليدي. فالسيد رشيد رضا — مثلاً — فصل مقاصد القرآن تفصيلاً موضوعياً ذا مستوى واحد ومجالات متعددة. فذكر المجالات الآتية: إصلاح أركان الدين، وبيان ما جهل البشر من أمر النبوة، وبيان أن الإسلام دين الفطرة والعقل والعلم والحكمة والبرهان والحرية والاستقلال، والإصلاح الاجتماعي الإنساني السياسي، والتكاليف الشخصية من العبادات والمحظورات، والعلاقات الدولية في الإسلام، والإصلاح المالي والاقتصادي، ودفع مفاصد الحرب، وإعطاء النساء حقوقهن، و تحرير الرقاب من الرق^{٣٦}.

وأما الطاهر ابن عاشور فقد أولى المقاصد الاجتماعية اهتماماً خاصاً ظهر في النسق الذي اقترحه، فجعل المقصد العام من التشريع هو حفظ نظام الأمة واعتبر من المقاصد الأساسية للتشريعة مراعاة الفطرة والسماحة

²⁹ نفسه

³⁰ علي بن محمد الأمدي أبو الحسن، الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ-ج: ٣: ص ٢٨٨

³¹ رأي الدكتور صلاح الدين سلطان، حجية الأدلة الإجهادية المختلف عليها في الشريعة الإسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة،

قسم الشريعة الإسلامية، ١٩٩٢ م ص: ٣٦٦، والحديث عن سعيد بن زيد، رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان.

³² إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ: ج: ٣: ص ٤٧

³³ محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ-ج: ٢:

ص: ٦١٢

³⁴ شهاب الدين أحمد بن إدريس أبو العباس القرافي، شرح تنقيح الفصول، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٩٧ م ص: ٣٩١

³⁵ أحمد عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس، كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي،

مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ: ج: ٣٢: ص ٢٣٤

³⁶ رشيد رضا — الوحي المحمدي. وقد استفدت الإحالة من بحث الشيخ القرضاوي "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية" — مرجع

سابق.

والحرية وغيرها من الأهداف العامة، وقسم كلاً من هذه المقاصد إلى جانب خاص بالفرد وآخر خاص بالأمة، وقدم ما هو خاص بالأمة على ما هو خاص بالأفراد.³⁷

وقد عرض الدكتور القرضاوي في كتابه (كيف نتعامل مع القرآن الكريم) سبعة مقاصد — أيضاً في مستوى واحد — وهي: تصحيح العقائد في التصورات للألوهية والرسالة والجزاء، وتقدير كرامة الإنسان وحقوقه، الدعوة إلى عبادة الله، وتزكية النفس البشرية وتقويم الأخلاق، وتكوين الأسرة الصالحة وإنصاف المرأة، وبناء الأمة الشهيذة على البشرية، والدعوة إلى عالم إنساني متعاون.³⁸ واستقرأ الدكتور طه جابر العلواني من القرآن الكريم مقاصد وضعها في أصل نسق مقاصدي وسماها "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة"، وهي التوحيد والتزكية وال عمران.³⁹ ولكن الشيخ محمد الغزالي رحمه الله مال إلى أن المقاصد ليست منظومة هرمية تنقسم فيها المقاصد إلى أعلى وأدنى وإنما منظومة دائرية تتشابك فيها علاقات المقاصد المختلفة بعضها ببعض.⁴⁰

ولعلني أضيف — فيما يظهر لي من كل ما سبق — أن المقاصد منظومة معقدة ليست على نسق أولي بسيط مثل الهرم أو الشجرة أو الدائرة، وهي إذن — بالتعبير المنظومي المعاصر — أقرب ما تكون لما يعرف بالمنظومة الشبكية المتعددة الأنساق والأبعاد. أي أنه يمكن النظر إليها من بُعد الضرورات والحاجيات والتحسينيات على نسق هرمي تحتل فيه الضرورات قاعدة الهرم والحاجيات وسطه والتحسينيات قمته، ويمكن أيضاً النظر إليها من بُعد العام والخاص والجزئي على نسق هرمي مقلوب تحتل فيه الجزئيات أسفل الهرم المقلوب وتبنى عليها أبواب الخصوصيات ثم تبنى العموميات على الخصوصيات، ويمكن كذلك النظر إليها من بُعد الأسس على نسق شجري تحتل الأسس فيه موقع الساق من الشجرة والتفاصيل موقع الفروع، كأسس رشيد رضا العشرة أو أسس القرضاوي السبعة أو أسس العلواني الثلاثة، وكل ذلك جائز في التصور وكله عليه من الاستقراء أدلة، ولا يلزم من صحة أحد الأنساق المذكورة بطلان الآخر، وذلك مقتضى تعدد الأبعاد. وتعدد الأنساق والأبعاد أقرب للمرونة في التجديد والتطوير في البناء المقاصدي المعاصر المنشود.

³⁷ مقاصد الشريعة — محمد الطاهر بن عاشور ص: ١٨٣ وما بعدها — مرجع سابق

³⁸ بحث الشيخ القرضاوي "بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية" — مرجع سابق.

³⁹ راجع: طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م ص: ١٣٣—١٥٤

⁴⁰ نقله عنه الدكتور فؤاد أبو حطب في سمنار الأولويات الشرعية بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩١/٥/١٢) بالقاهرة، واختاره

بعض الباحثين. انظر نحو تفعيل مقاصد الشريعة — جمال الدين عطية ص: ٤٥

هل تجديد المقاصد يعني "علمنة الإسلام"؟

انتقد بعض الباحثين في الفكر الإسلامي — ممن تبني مناهج ما بعد الحداثة — محاولات التجديد بما فيها البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية، واعتبروها "حركة علمانية متنكرة في مقولات إسلامية"، على حد تعبير محمد أركون مثلاً⁴¹. ورأى أركون أنه بدلاً من تأويل المعاني الإسلامية تأويلات تتماشى مع العصر فإنه من الأولى تبني العلمانية الغربية بحذافيرها كحل نهضوي في رأيه، على أن يؤول القرآن — والنصوص الشرعية عموماً — إلى "التاريخية".⁴² والتاريخية مفهوم ظهر في مدرسة ما بعد الحداثة الفلسفية يتلخص في أن الثقافات والأحداث والنصوص مرتبطة ارتباطاً كلياً وجزئياً بسياقها التاريخي وبما يطرأ عليها من تطور تاريخي.⁴³ بل أضاف إبراهيم موسى بناء على مفهوم التاريخية أن القرآن لا يملك مقومات الرؤية الأخلاقية بالمعنى المعاصر لهذه الرؤية.⁴⁴ وهو بالتالي لا يوافق على إعادة تفسير النصوص بأسلوب عصري وحسب قيم العصر لأن ذلك يعزز "الأصولية المبنية على النص"، على حد قوله. بل ودعا حسن حنفي إلى استبدال المفاهيم (التاريخية) مثل الجنة والنار والآخرة بمفاهيم الحرية والطبيعة والعقل.⁴⁵ (!)

ورغم أن لمفهوم التاريخية المجرّد وجاهة في نظري من الناحية الفلسفية إلا أن الخطأ الذي وقع فيه "التاريخيون" هو قياس النصوص والمؤلفات البشرية — التي هي فعلاً محصلة الثقافات والتصورات المتغيرة، على النص الإلهي — الذي يختلف في مصدره ومقاصده عن مصادر ومقاصد البشر. وبالتالي فمفهوم "تاريخية القرآن" — الذي دعا إليه محمد أركون وإبراهيم موسى وحسن حنفي ونصر أبو زيد⁴⁶ وغيرهم — والذي قصد إلى تفكيك "سلطة النص" بالمعنى الفلسفي وعلى حد تعبيرهم، لا يتفق — في رأبي — مع الإيمان بقداسة كلام الله ووحيه المباشر إلى نبيه صلى الله عليه وسلم "بلسان عربي مبين". ومآل هذا المفهوم الخاطيء حتماً هو ضياع دين الأمة

⁴¹ Arkoun, Mohamed. "Rethinking Islam Today." In *Liberal Islam: A Sourcebook*, edited by Charles Kurzman. Oxford: Oxford University Press, 1998

⁴² نفسه

⁴³ Taylor, ed., *Encyclopedia of Postmodernism* p.178.

⁴⁴ Moosa, Ebrahim. "Introduction." In *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* by Fazlur Rahman, edited by Ebrahim Moosa. Oxford: OneWorld, 2000 p.42

⁴⁵ حسن حنفي — التراث والتجديد، ص: ١٠٨

⁴⁶ Abu Zaid, Nasr Hamed. "Divine Attributes in the Qur'an." In *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, edited by John Cooper, Ronald L. Nettler and Mohamed Mahmoud.

London: I.B.Tauris, 1998

وفقدان مصدرها المعرفي الرئيس، وبالتالي سقوطها في شرك الانقياد الأعمى لغيرها من الأمم، لا تفرق بين ما عندهم من علم نافع — والحكمة ضالة المؤمن — وما عندهم مما يضر ولا ينفع. والمقاصد الشرعية تساهم في حماية الأمة من ذلك السقوط بإذن الله، ذلك أنها تعزز من مفاهيم العقل والعدل والعلم والحرية (التي ينادي بها الناس جميعاً)، ولكن من دون أن تضعها في وضع مناقض أو متحد لمفاهيم الإيمان والجنة والنار وغيرها من لوازم الإسلام، كما يفعل التاريخيون.

ولكن التاريخية التي لا تجوز على النص المنزل من عند الله تعالى قد تجوز على التأويلات والاستقراءات. وما ذكر في هذه الورقة من تطور في مصطلح المقاصد دليل — في رأيي — على قابلية مصطلحات المقاصد للتاريخية كلما تغير الزمان وتجددت في دنيا الناس مفاهيم ومعان للتعبير عن نفس المصالح والمنافع القديمة ولكن بأسلوب جديد يتناسب مع واقعهم وحياتهم الجديدة. على أن ذلك لا يعني أبداً امتداد هذه التاريخية إلى النصوص الشرعية المنزلة للناس إلى قيام الساعة، فالنص الموحى ثابت خالد، ولو كانت التفسيرات والاستقراءات والاستنباطات منه متغيرة. أما قضية الرؤية الأخلاقية، فإن الأمر يرتبط بتأويل النص لا بالنص نفسه. فصحيح أن عدداً من الفتاوى والآراء التي ظهرت في تاريخنا الفقهي والفكري تتناقض مع قيم الأخلاق من عدل ورحمة ومساواة بين بني آدم، ولكن تلك الفتاوى والآراء لا تمثل إلا تأويلات أصحابها المتعسفة للنصوص الشرعية ولا تمثل تلك الآراء النصوص الشرعية نفسها. "فالشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد. وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، ومصلحة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل."⁴⁷ هكذا يفهم العلماء الشريعة ومقاصدها. فالمقاصد الشرعية تحمي من الخطل عن طريق وضع ضوابط للاجتهاد حتى "يعتمد على بصرٍ وإعٍ بالمقاصد، وإدراكٍ لترتيبها، وتنزيل كل حكم يجري فيه الاجتهاد منزلته من تحقيق المقاصد الكلية للشريعة أو المقاصد الجزئية للأحكام، وبناءً على هذا التنزيل يكون صواب الاجتهاد أو خطؤه."⁴⁸

القطع نسبي والمقاصد عالية القطع

وبناء على ما سبق من بيان للطبيعة التصورية للمقاصد الشرعية، فإنه من الواضح أن قضايا المقاصد — في غير المنصوص عليه مما يبلغ التواتر — لا تحتل دعاوى القطع ولا التصنيف ضمن دائرة المطلق من القضايا.

⁴⁷ شمس الدين ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، ١٩٧٣ م ج ٣: ص ١٤-١٥

⁴⁸ مشروع مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٥ (الورقة التي قدمت إلى الاجتماع الأول للمجلس الأعلى للمركز، فأقرها في اجتماعه بالقاهرة يوم ١٤/١٢/٢٠٠٥).

ومسألة "القطع" من المفاهيم الأساسية في التركيب المنطقي لأصول الفقه الإسلامي، حالت دون تفعيل مقاصد الشريعة على مدار تاريخ الفقه الإسلامي التفعيل المناسب.

فقد ادعى أرسطو قطعية الاستنباط المنطقي من قديم، واحتج بقطعية ما يُستنبط عن طريق الآلات اللوجستية — التي نظر لها تنظيراً محكماً — في مقابل ما يُستكشف عن طريق الاستقراء.^{٤٩} فقد رأى أرسطو أن الاستقراء إذا كان كاملاً فلا حاجة له لأنه استوعب كل الحالات المنطقية على أية حال، وإن كان ناقصاً فهو لا يفيد القطع وبالتالي فقد شكك في سلامة استخدامه كأداة منطقية. ورغم معارضة أغلب الفقهاء للفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطق، إلا أن رأي أرسطو كان هو السائد بين الفقهاء — بنقل مباشر أو غير مباشر عنه.^{٥٠} وكان الاستثناء من هذه القاعدة قلة من العلماء، كان على رأسهم ابن تيمية الذي عارض مسألة قطعية الاستنباط المنطقي لأنه يستند في أساسه ومقدماته المنطقية على "كليات في الذهن"، وهو ما أداه إلى رد الفارق الأرسطي بين الكنه والعوارض — وكان سبباً لهذا في تاريخ الفلسفة.^{٥١} وبسبب أن الطريق الرئيس لاستكشاف المقاصد الشرعية هو الاستقراء وبسبب فكرة "عدم قطعية الاستقراء"، افتقدت المقاصد مرتبة "الحجية الأصولية" قروناً — وهي المرتبة نفسها التي توافرت للقياس الذي اعتمد أغلبه على الاستنباط. حتى إن أبا حامد الغزالي الذي أبدع في التنظير للمقاصد الشرعية في مستصفاه ردد بدوره "عدم قطعية الاستقراء"، ثم وصف المقاصد في أول حديثه الرائع عنها "بالمصالح الموهومة."^{٥٢} ولذلك، لما أراد أبو إسحاق الشاطبي الإفاضة في التنظير للمقاصد ودفعها لتتبوأ مكانتها ضمن "أصول الشريعة" بدأ كتاب المقاصد من الموافقات في مقدمته الأولى "المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب" بالتأكيد على "قطعية الأصول" ثم "قطعية الاستقراء" ومن ثم "قطعية المقاصد."^{٥٣} والحق أن نفي أرسطو للقطع المطلق عن الاستقراء دقيق، كما أن نقد ابن تيمية لمنطق الاستنباط دقيق كذلك، ولا قطع في الاستقراء ولا الاستنباط ولا أية نظرية بشرية متصورة، علمية كانت أم فلسفية أم شرعية. وإنما درجة

^{٤٩} Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. 1, *Great Books of the Western World* (London: ^{٥٠}

Encyclopaedia Britannica INC., 1990).

^{٥١} مثلاً: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، مفاتيح الغيب الشهير بالتفسير الكبير، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ ج: ٣٠ ص: ١٣٣، وعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، المدينة،

الطبعة الأولى، ١٣٩٢ هـ ج: ١ ص: ٢٧٧، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧ هـ ج: ١ ص: ٨٦.

^{٥٢} Wael Hallaq, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

^{٥٣} المستصفى ج: ١ ص: ١٧٣ — مرجع سابق

^{٥٤} الموافقات ج: ١ ص: ٢٩ — مرجع سابق

القطع (أو سمّها درجة الظن إن شئت) كلها نسبية، والإنسان يزداد يقيناً بأية قضية كانت، كلما توافرت الأدلة عليها. بل إن منطق القرآن نفسه في إثبات وجود الخالق عز وجل هو منطق استقرائي بالأساس، يعتمد على لفت النظر لتكاثر الأدلة على وجود الباري المبدع سبحانه وتعالى، من مثل قوله تعالى: {قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (يونس ١٠١). ولا يُقال أن هذا الاستقراء ناقص لأننا لم نفحص كل دليل في هذا الكون لعلنا نجد ما يناقض الاعتقاد، فالله عز وجل قد أمرنا أن نستنتج أنه لا فطور في هذا الكون عن طريق إرجاع البصر - في حدود الطاقة البشرية: {مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ} (الملك ٣). فلا يقال أننا ربما نجد فطوراً ما في ما لم نر من الكون، لأنه يكفي للبشر أن يقيسوا الغائب على الشاهد.

وتؤيد هذه المعاني كلها الفقرة التالية التي ذكرها شيخ الزيتونة الطاهر ابن عاشور في معرض حديثه عن حجية القياس على المقاصد عند افتقاد النص الجزئي في المسألة. كتب رحمه الله في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية: "إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينها في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالباً لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادث في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة، الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي، أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي."

والتسليم بنسبية القطع وبالتالي الحجية الشرعية الكاملة للمقاصد المستقرأة له أثر هام على تفعيل المقاصد في الاجتهاد الفقهي والفكري عموماً.

خاتمة

الرؤى المقاصدية المعاصرة التي استعرضتها هذه الورقة صاغت من مثل المفاهيم التالية مفاهيم إسلامية مقاصدية أصيلة: بناء الأسرة، والتنمية الاقتصادية، وحفظ الكرامة البشرية، ونهاء الملكات العقلية والفكرية، والعمران، والتزكية، وكفالة الحريات الدينية، والساحة، والتيسير، والعدل، والحرية، والإصلاح الاجتماعي السياسي، وحقوق المرأة، بل والدعوة إلى عالم إنساني متعاون. وبهذا تتحول المقاصد الشرعية من بيان لحكمة التشريع إلى خطة شاملة ومنهج متكامل ومنظومة مركبة لتنمية الأمة، وتصبح تنمية الأمة "ضرورة شرعية" لها أولوية على مرتبتي الحاجات والتحسينيات، واللذان أراهما توازيان الاستهلاكيات والرفاهيات بالمعنى المعاصر.

وبهذا تفعل المقاصد الشرعية في دنيا الناس، وتتعامل مع مشكلاتهم اليومية باسم الشريعة الإسلامية، وتتحول إلى آلية ابداع وبحث ليس في علوم الفقه والأصول فقط وإنما في كافة العلوم والفنون والمجالات الحياتية. على أن هذا التوسع في الرؤية المقاصدية لا بد له من ضبط حتى يُنقى ويُحص ما قد يكون لبعض هذه المفاهيم من جذور أو تفسيرات تتعارض مع مبادئ الإسلام الثابتة أو عقائده الأصلية.

كليات الشريعة حقيقتها، أهميتها للمجتهد، علاقتها بالأدلة الجزئية

د. أحمد بن عبدالله بن محمد الضويحي*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحابه
أجمعين، أما بعد :-

فإن من أعظم نعم الله سبحانه على الناس هذا الدين الخاتم الذي أكمل الله به الرسالات، وجعله مهيمناً على
كافة الأديان والتشريعات، وخصه بالكمال والتمام، يقول سبحانه : {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم
نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً}، ومن أهم خصائص هذا الدين اتساق بنائه، وانتظام عقده، وسموه على
التنافر والتناقض، وهو أمر يدركه كل من تأمل تشريعاته بنظر صحيح.

ومن أهم الأوجه التي تعبر عن هذه المزية وتنطق بكمال التشريع ذلك السبك المحكم لفروع الشريعة، حيث
وضع الشارع لها أصولاً كلية تحكمها، وقواعد عامة تؤول إليها، وهذه الكليات يمكن أن يدركها كل من
استقرء أدلة الشرع وأحكامه الجزئية.

ونظراً للأهمية البالغة لهذه الكليات، وسعياً للوقوف على حقائقها، وعلاقتها بالأدلة الجزئية، ومدى حاجة
المجتهد إليها، فقد وقع اختياري على هذا الموضوع المهم، وجعلت عنوانه:- "كليات الشريعة، حقيقتها، أهميتها
للمجتهد، علاقتها بالأدلة الجزئية".

وهذا الموضوع- وكما هو ظاهر من عنوانه- يتعلق بعلم من أعظم علوم الشريعة وهو علم: "المقاصد"،
وهذا العلم لقي عناية فائقة من علماء الإسلام وخصوصاً علماء أصول الفقه، وإذا كان المتقدمون منهم
كالشافعي (ت ٢٠٤هـ)، والجويني (ت ٤٧٨هـ)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ) قد وضعوا النواة الأولى لهذا الفن
من خلال بعض الإشارات إلى مقاصد التشريع في كتبهم، فإن المتأخرين منهم كالعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)،

* الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه، بكلية الشريعة بالرياض.

(١) سورة المائدة آية ٣.

وشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ) قد رسموا أهم معالمه - مع تميز للشاطبي في جانب التنظير والتفصيل لهذا العلم -، وفي هذا العصر حظي علم المقاصد باهتمام علماء الشريعة فانبرى عدد منهم للتصنيف فيه، ومن أشهر العلماء الذين كان لهم جهد ظاهر في هذا : الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) حيث صنف كتاباً نفيساً في هذا الفن اعتمد عليه أكثر الذين جاءوا بعده، وعلال الفاسي الذي صنف كتاباً سماه : "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"، ثم ظهرت في السنوات القليلة الماضية، جملة من الدراسات المتخصصة في هذا الفن، تناولت علم المقاصد على وجه العموم من الجانب النظري، أو من الجانب التطبيقي، أو من كليهما، وبعضها تناول هذا العلم عند شخصية معينة، كالمقاصد عند العز بن عبد السلام، والمقاصد عند ابن تيمية، والمقاصد عند الشاطبي، وغيرهم.

غير أنني لم أجد - فيما اطلعت عليه من كتب المقاصد - من أولى موضوع هذا البحث ما يستحقه من العناية، خلا الدكتور/ محمد اليوبي، صاحب كتاب : "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية"^(٢)، وهي دراسة واسعة وقيمة لكنها كانت منصبة على العلاقة بين المقاصد والأدلة الشرعية الكلية بقسميها : المتفق عليها، والمختلف فيها، ولم يتعرض المؤلف للعلاقة بين المقاصد والأدلة الجزئية.

وهذا البحث - وكما يظهر من عنوانه - يهدف إلى بيان حقائق الأصول الكلية والقواعد العامة التي تسمى اصطلاحاً ب: "كليات الشريعة"، ومدى أهميتها للمجتهد، وعلاقتها بالأدلة الجزئية.

وقد قسمته تبعاً لذلك إلى ثلاثة مباحث :-

المبحث الأول : حقيقة كليات الشريعة.

ويتضمن خمسة مطالب :

- المطلب الأول : التعريف بالكليات.
- المطلب الثاني : أقسام الكليات.
- المطلب الثالث : ترتيب الكليات.
- المطلب الرابع : طرق إثباتها.
- المطلب الخامس : خصائصها.
- المبحث الثاني : أهميتها للمجتهد .

(٢) أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه تقدم بها المؤلف إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالجامعة الإسلامية، ونوقشت سنة ١٤١٥هـ.

ويتضمن مطلبين :

- المطلب الأول : اشتراطها في الاجتهاد .

- المطلب الثاني : مقدار ما يشترط منها في الاجتهاد.

- المبحث الثالث : علاقتها بالأدلة الجزئية .

ويتضمن ثلاثة مطالب :

- المطلب الأول : أهمية الموازنة بين الكليات والأدلة الجزئية.

- المطلب الثاني : المنهج الصحيح في النظر في الكليات والجزئيات.

- المطلب الثالث : أهمية الموازنة بينهما في النوازل.

وقد اتبعت في دراسة هذه المباحث منهجاً محددًا أبرز ملامحه ما يأتي :

١ - الاعتماد على المصادر الأصيلة في جمع المادة العلمية .

٢ - إجمال القول عند الكلام على الكليات التي قتلت بحثاً كالضروريات الخمس، وتفصيله عند الكلام على

الكليات الأخرى التي لم تنل ما تستحقه من البحث والدراسة، كالعدل، والحرية، والمساواة، والاتلاف،

ونحوها.

٣ - تعزيز الفكرة ببعض النقول التي تؤيدها عن العلماء الذين لهم باع طويل في هذا الفن.

٤ - عزو الآيات إلى المصحف ببيان اسم السورة ورقم الآية.

٥ - تحريج الأحاديث من كتب السنة، مع بيان الحكم عليها صحة وضعفاً - باختصار - إذا لم يكن الحديث

في الصحيحين أو في أحدهما.

٦ - ذكر سنة الوفاة لكل علم يرد اسمه في صلب البحث بعد الاسم مباشرة.

هذا وأسأل الله سبحانه أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرزقنا جميعاً السداد في القول

والعمل، إنه سميع مجيب، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين.

المبحث الأول - حقيقة كليات الشريعة

ويتضمن خمسة مطالب :

المطلب الأول

التعريف بالكليات

معناها في اللغة :

الكليات جمع : كلية، نسبة إلى كلمة : "كل" التي هي من ألفاظ العموم المفيدة للاستغراق واستيعاب جزئيات ما دخلت عليه^(٣).

يقول الفيروز آبادي (ت ٨١٧هـ) : "الكل بالضم اسم لجميع الأجزاء" أ-هـ^(٤).

ويقول الزركشي (ت ٧٩٤هـ) : "ومدلولها الإحاطة بكل فرد من الجزئيات إن أضيفت إلى النكرة أو الأجزاء إن أضيفت إلى معرفة، ومنه الإكليل لإحاطته بالرأس، والكلالة لإحاطتها بالوالد والولد" أ-هـ^(٥).
والكليات عند المناطق هي : القضايا العامة، كقولهم : "كل جسم متحيز"، وهي ما ليس موضوعها جزئياً معنياً، بل ظاهر الكلية^(٦).

معناها في الاصطلاح الشرعي :

يطلق مصطلح الكليات - في عرف حملة الشرع - على أمرين:

الأول : القواعد والضوابط الفقهية التي تنصدرها كلمة : "كل"^(٧)، والفرق بينها وبين الكليات عند المناطق، أن الكليات الفقهية يغلب فيها أن يكون موضوعها خاصاً، وأما الكليات عند المناطق فسمتها الإطلاق والعموم^(٨).

وقد نشأ هذا الاستعمال في علم الفقه - كما في غيره من العلوم - بالنظر إلى الوضع اللغوي لهذه الكلمة على اعتبار أنها صيغة من صيغ العموم، فيكون المراد بالكليات : "القضايا المحكوم فيها على جميع أفراد موضوعها"^(٩)، كقولهم : كل مسكر حرام، وكل راع مسئول عن رعيته، وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل^(١٠).

(٣) انظر المصباح المنير ٥٣٨/٢، والقاموس المحيط ٤٦/٤، وتلقيح الفهوم ٢٠١، والبحر المحيط ٢٢٩/٢-٢٣٠.

(٤) القاموس المحيط ٤-٤٦.

(٥) البحر المحيط ٢٢٩/٢.

(٦) انظر روضة الناظر ١١١/١.

(٧) انظر المنشور ٢١٦/٢، والقواعد الفقهية للندوي ٥٣، والقواعد الفقهية للباحسين ٧٧-٧٨.

(٨) انظر القواعد الفقهية للباحسين ٧٧.

(٩) انظر القواعد الفقهية للندوي ٥٣، والقواعد الفقهية للباحسين ٧٧.

(١٠) انظر فيض القدير ٢٢/٥، ٣٠، ٣٨.

وهذا المعنى هو المراد بـ: الكليات عند علماء القواعد الفقهية، حيث نجد المصنفات في هذا الفن مليئة بهذا الشكل من التعيد، بل إن من علماء هذا الفن من أولاهها عناية خاصة، كالمقري (ت٧٥٨هـ) الذي أفرد الكليات الفقهية بقسم خاص من كتابه: "عمل من طب لمن حب"^(١١)، وجمع منها (٥٢٤) كلية، مرتباً لها على أبواب الفقه، والزركشي (ت٧٩٤هـ) الذي جعل لها قسماً خاصاً في كتابه المنشور جمع فيه (٣٣) كلية^(١٢)، وابن غازي الكناسي (ت٩١٩هـ) الذي ألف فيها كتاباً مستقلاً سماه: "كليات فقهية على مذهب المالكية"^(١٣)، جمع فيه (٣٣٤) كلية^(١٤).

والكليات بهذا المعنى ليست هي المراد بالبحث هنا.

الثاني: المقاصد العامة والمعاني المناسبة في الشريعة الإسلامية:

وهذا المعنى هو المراد بالكليات عند علماء أصول الفقه، وهو المقصود بهذا البحث، ويعد الجويني (ت٤٧٨هـ) وشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، والشاطبي (ت٧٩٠هـ) من أوائل علماء الأصول الذين عبروا بهذا المصطلح عن هذا المعنى^(١٥).

يقول الجويني (ت٤٧٨هـ) - وهو يتحدث من منهج الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) -: "طريقة أخرى وهي تشمل على نظر كلي إلى الفروع وهذا يتأتى بضبط ورد نظر إلى الكليات فالشريعة متضمنها مأمور به ومنهي عنه ومباح... أ-ه"^(١٦).

يقول شيخ الإسلام (ت٧٢٨هـ): "لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا يبق في كذب وجهل في الجزئيات وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم" أ-ه"^(١٧).

(١١) هذا الكتاب قسمه المقري إلى أربعة أقسام: الأول: في الأحاديث النبوية، والثاني: في الكليات الفقهية، والثالث: في القواعد الحكمية، والرابع: في الألفاظ الحكمية المستعملة في الأحكام الشرعية، وقد قام د. محمد بن الهادي أبي الأجنان بتحقيق قسم الكليات من هذا الكتاب، ونال بموجبه درجة الماجستير من كلية الشريعة بالرياض سنة ١٤٠٤هـ، انظر الكليات للمقري، مقدمة المحقق ١٦٢.

(١٢) انظر المنشور ٢١٦/٢-٢٢٧.

(١٣) انظر الأعلام ٣٣٦/٥، ومعجم المؤلفين ١٦/٩.

(١٤) انظر الكليات للمقري (مقدمة المحقق) ٨٢.

(١٥) يرد هذا المصطلح أحياناً في كتب الفقه ويراد به ذات معناه عند الأصوليين، انظر: الوسيط ٢٣/٧، وفتح الوهاب ٣٠٠/٢، وشرح فتح القدير ٤٨٧/٣، والدراري المضية ٢٥/١، ونيل الأوطار ١٧٥/٩، والسيل الجرار ٢١٦/٣، ١٧٥/٤.

(١٦) البرهان ٧٤٧/٢

ويقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) -وهو يتحدث عن قطعية أصول الفقه-: "أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة ... وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينيات" أ-هـ^(١٨).

وهذا المصطلح يندر ذكره في كتب المتقدمين، وذلك لأن بحثهم للمقاصد العامة في الشريعة كان مقتضياً، وأغلب كلامهم فيها ينصب على تعدادها، وحصرها، وبيان وسائل رعايتها، والمحافظة عليها، كما يقرر ذلك عدد من الباحثين في هذا العلم^(١٩).

ويمكن للناظر في كتبهم أن يستنبط معنى الكليات عندهم اعتماداً على عباراتهم الوجيزة في مقاصد الشرع العامة.

يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "ومقصود الشرع من الخلق خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم" أ-هـ^(٢٠).

ويقول: "فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع وللتحصيل على سبيل الابتداء" أ-هـ^(٢١).
وقد بين الغزالي المقصود بالإبقاء بأنه دفع المضرة، والتحصيل بأنه جلب المنفعة، فكأنه عرف المقاصد بأنها: جلب المصلحة ودفع المفسدة^(٢٢).

ويقول الآمدي (ت ٦٣١هـ): "المقصود من شرع الحكم: إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين" أ-هـ^(٢٣).

(١٧) مجموع الفتاوى ٢٠٣/١٩.

(١٨) الموافقات ٥٢/٢، وانظر كذلك ٧٨/١، ٣٠٠، ٥٤/٢، ٢٣١، ٣٤٦/٣، ١٧٤/٤، ٣٠٣.

(١٩) انظر مقاصد الشريعة لليوبي ٤٧-٧٠، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية ٧٥-٩٢، ومقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام ١١١-١٢١.

(٢٠) المستصفى ٢٨٧/١.

(٢١) شفاء العليل ١٥٩.

(٢٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ٣٤.

(٢٣) الأحكام للآمدي ٢٧١/٣.

ويقول العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها والزرع عن اكتساب المفاسد وأسبابها" أ-هـ^(٢٤).

ويقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية" أ-هـ^(٢٥).

ويقول في موضوع آخر: "الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال" أ-هـ^(٢٦).

وكما نلاحظ فإن هذه العبارات لا تشتمل على تعريف واضح للمقاصد العامة في الشريعة، بل تعطي صورة عامة عنها من خلال تعدادها وحصرها، وبيان سبل رعايتها والمحافظة عليها.

غير أنه يمكن أن نخرج بتعريف للكليات الشرعية اعتياداً على هذه الرؤية التي تواطأ عليها المتقدمون، فنقول إن المراد بها:

"الأصول العامة المتضمنة للمعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة"^(٢٧).

ويظهر من خلال هذا التعريف أن الكليات الشرعية يغلب فيها أن يكون موضوعها خاصاً.
ضابط الكليات الشرعية:

بالنظر إلى التعريف المتقدم يمكن القول بأن الكليات الشرعية تشمل كافة الأصول والقواعد العامة المتعلقة بأفعال المكلفين التي أولاهها الشارع عناية خاصة وبلغت أدلة وجوب رعايتها والمحافظة عليها مبلغ القطع واليقين.

المطلب الثاني - أقسام الكليات

يكاد يتفق علماء الأصول والمقاصد على تسمية بعض الكليات بالضروريات الخمس، وبما أن هنالك كليات أخرى ليست من هذه الضروريات فيمكن تقسيم الكليات إلى قسمين:

(٢٤) قواعد الأحكام ١/٧.

(٢٥) الموافقات ٢/٨.

(٢٦) الموافقات ٣/٤٦-٤٧.

(٢٧) بتصرف من تعريف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور للمقاصد العامة، انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٥١.

القسم الأول: الكليات الخمس^(٢٨):

من خلال استقراء الشريعة الإسلامية يتبين لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد الأعظم منها هو جلب الصلاح ودرء الفساد^(٢٩).

يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم" أ-هـ^(٣٠).

ويقول الأمدي (ت ٦٣١هـ): "المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين" أ-هـ^(٣١).

ويقول العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): "من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفاسد لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص" أ-هـ^(٣٢).

ويقول البيضاوي (ت ٦٨٥هـ): "الاستقراء دل على أن الله شرع أحكامه لصالح العباد تفضلاً وإحساناً" أ-هـ^(٣٣).

ويقول شيخ الإسلام بن تيمية (ت ٧٢٨هـ): "إن أمره وتشريع سببانه مقصوده بيان ما يتفجع العباد إذا فعلوه وما يضرهم" أ-هـ^(٣٤).

ويقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): "استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد" أ-هـ^(٣٥).

(٢٨) جرى عرف كثير من علماء الأصول والفقهاء على التعبير عن الضروريات الخمس بالكليات الخمس، انظر الإبهاج ١٢٣/٢، وحاشية

البيجيري ٢٠٩/٤، ٢٣٢، وحواشي الشرواني ١٠١/٩، ١٦٦.

(٢٩) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٧٣-٢٧٧.

(٣٠) المستصفي ٢٨٧/١.

(٣١) الأحكام للأمدي ٢٧١/٣.

(٣٢) قواعد الأحكام ١٦٠/٢.

(٣٣) الإبهاج شرح المنهاج ٦٨/٣.

(٣٤) منهاج السنة ٣٦/٣.

(٣٥) الموافقات ٦/٢.

وانطلاقاً من هذا المقصد الأعظم فقد ذهب أكثر علماء الأصول إلى حصر كليات الشريعة في خمسة أصول، عرفت اصطلاحاً بالضروريات الخمس، وبالكليات الخمس^(٣٦)، وحكى الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وغيره إجماع الملل على اعتبارها^(٣٧)، وهذه الأصول هي :-

١ - حفظ الدين.

٢ - حفظ النفس .

٣ - حفظ العقل.

٤ - حفظ المال.

٥ - حفظ النسل أو النسب^(٣٨).

يقول الرازي (ت ٦٠٦هـ) : "ثم قد عرفت أن المناسبة التي من باب الضرورة خمسة، وهي مصلحة النفوس والعقول والأديان والأموال والأنساب" أ-هـ^(٣٩).

ويقول البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) : "المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وهو حقيقي دنيوي ضروري كحفظ النفس بالقصاص، والدين بالقتال، والعقل بالزجر عن المسكرات، والمال بالضمان، والنسب بالحد على الزنا" أ-هـ^(٤٠).

ويقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) : "الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي : الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال" أ-هـ^(٤١).

ويقول القرافي (ت ٦٨٤هـ) : "الكليات الخمس وهي : حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال" أ-هـ^(٤٢).

(٣٦) انظر شرح تنقيح الفصول ٣٩٢.

(٣٧) انظر المستصفى ٢٨٨/١، وشرح تنقيح الفصول ٣٩٢، والإحكام للآمدي ٢٧٤/٣، والبحر المحيط ١٨٨/٤، والموافقات ١٠/٢.

(٣٨) انظر البرهان ١٧٠/٢، والمستصفى ٢٨٧/١، والإيهاج ٦٠/٣، والإحكام للآمدي ٢٧٤/٣، وشرح مختصر الروضة ٢٠٩/٣،

والتحرير ٤٣٣، وشرح تنقيح الفصول ٣٩١، والبحر المحيط ١٨٨/٤-١٨٩.

(٣٩) المحصول ٦١٢/٢٢.

(٤٠) الإيهاج ٦٠/٣.

(٤١) الموافقات ٤٧/٣.

(٤٢) شرح تنقيح الفصول ٣٩١.

ويبين الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بعد ذكره لهذه الأصول الخمسة وجه علاقتها بالمقصد الأعظم من التشريع بقوله :
"فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة" أ-هـ^(٤٣).

القسم الثاني : الكليات الأخرى :

يرى بعض العلماء عدم حصر الكليات في الضروريات الخمس، ويزيدون عليها كليات أخرى هي :

١ - حفظ الأعراض .

وهو أحد الكليات التي جرى الخلاف في عدها من الضروريات.

فيجزم بكونه منها عدد من علماء الأصول، ومن أبرز هؤلاء : الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في الإحياء، والعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، والطوفي (ت ٧١٦هـ)، والسبكي (ت ٧٥٦هـ)، وابن النجار (ت ٩٧٢هـ)، والشوكاني (ت ١٢٥٥هـ)^(٤٤).

وذهب آخرون إلى أنه ليس في رتبة الضروريات الخمس، ومن هؤلاء : شهاب الدين الكوراني (ت ٨٩٣هـ)، والطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، الذي اختار أنه من قبيل الحاجيات^(٤٥).

وقد أشار القرافي (ت ٦٨٤هـ) إلى الخلاف في عدها^(٤٦)، وذكر القول القاضي بأن الأديان عوض عن الأعراض، ثم قال : "وفي التحقيق الكل متفق على تحريمه فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قط" أ-هـ^(٤٧).

واختار الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) إلحاقها بالضروريات الخمس حين قال : "وإن ألحق بالضروريات حفظ العرض فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعان والقذف" أ-هـ^(٤٨).

وفصل الزركشي (ت ٧٩٤هـ) هذه المسألة - في كتابه تشنيف المسامع - وبين أن الأعراض تتفاوت فمنها ما هو من الكليات وهي الأنساب، فإنها أرفع من الأموال، ومنها ما هو دونها وهو ما هو من الأعراض غير الأنساب.

(٤٣) المستصفي ٢٨٧/١.

(٤٤) انظر إحياء علوم الدين ١١٩٥/٤، وقواعد الأحكام ٤/١، ٩٦-٩٨، وشرح مختصر الروضة ٢٠٩/٣، وجمع الجوامع ٣٢٢/٢، وشرح الكوكب المنير ١٦٢/٤، وإرشاد الفحول ٢١٦..

(٤٥) انظر الدرر اللوامع ٦٢٠/٢، ومقاصد الشريعة لابن عاشور ٣٠٥.

(٤٦) انظر شرح تنقيح الفصول ٣٩١-٣٩٢.

(٤٧) المصدر السابق ٣٩٢.

(٤٨) الموافقات ٢٩/٤.

والذي يفهم من كلامه في الجملة أن حفظ العرض يعد من الكليات، غير أن مرتبته بينها تختلف باختلاف المراد به^(٤٩).

ومما يؤكد هذا أنه ذكر هذا القول - في البحر المحيط - واستدل له بقوله: "فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأمواهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضرورياً، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره" أ-هـ^(٥٠).

واختار بعض الباحثين المعاصرين^(٥١)، التفصيل في ذلك مستعيناً بالمعنى اللغوي لهذه الكلمة فخلص إلى أن المنع من الطعن في عرض الإنسان بمعنى قذفه، أو قذف أسلافه، أو من يلزمه أمره يرجع إلى المحافظة إلى ضروري آخر وهو النسب أو النسل، وبناءً عليه تكون المحافظة على العرض هنا تكميلية أو حاجية، وأما الطعن في العرض بالشتم والذم غير القذف بوصفه بأنه بخيل أو جبان أو ظالم ونحو ذلك فهذا وإن كان محرماً غير أنه لا يصل إلى درجة الضروري وإنما يكون حاجياً فقط^(٥٢).

وهذا الرأي قريب من رأي الزركشي (ت ٧٩٤هـ) المتقدم، والحاجة إلى التفصيل في هذه المسألة تبدو ملحّة، وما ذكره الباحث بخصوص الطعن في العرض بالشتم والذم الخالي من القذف وجيه، غير أن الطعن في العرض بالقذف لا يظهر إلحاقه بالنسب أو النسل كما ذكر الباحث، كما لا يظهر إلحاقه بالدين في القول الذي أشار إليه القرافي (ت ٦٨٤هـ) بل يمكن جعله قسماً سادساً مستقلاً نظراً لأهميته البالغة.

يقول العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ): "واتفق الحكماء على ذلك وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض" أ-هـ^(٥٣).

ويقول الزركشي (٧٩٤هـ) - وهو يستدل لمن يرى عده قسماً سادساً - : "فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأمواهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري أولى أن يكون ضرورياً، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره" أ-هـ^(٥٤).

(٤٩) انظر تصنيف المسامع ٨٦/٢.

(٥٠) البحر المحيط ١٨٩/٤-١٩٠.

(٥١) هو الدكتور محمد بن أحمد بن مسعود اليوبي.

(٥٢) انظر مقاصد الشريعة الإسلامية لليوبي ٢٨٢-٢٨٣.

(٥٣) انظر قواعد الأحكام ٤/١.

(٥٤) البحر المحيط ١٨٩/٤-١٩٠، وانظر كذلك إرشاد الفحول ٢١٦.

وعلى كل حال فحفظ العرض من الكليات الشرعية المتفق عليها سواء جعل سادس الضروريات الخمس أو لم يجعل.

٢- التيسير ورفع الحرج .

وهو أحد الكليات الشرعية المهمة، وأدلته في الشرع بلغت مبلغ القطع، بل هو سمة هذا الدين، فما سمي دين الإسلام بالحنيفية السمحة إلا لما فيه من التيسير والتخفيف^(٥٥)، ومن أسماء الباربي سبحانه: "الرؤوف" و"الرحيم" ومعناها يؤكد هذه السمة، وأغلب الرخص الشرعية مبنية على هذا الأصل الكلي. يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): "كل أمر شاق جعل الشارع فيه للمكلف مخرجاً، فقصد الشارع بذلك المخرج أن يتحراه المكلف إن شاء، كما جاء في الرخص شرعية المخرج من المشاق، فإذا توخى المكلف الخروج من ذلك على الوجه الذي شرع له كان ممثلاً لأمر الشارع، أخذاً بالحزم في أمره، وإن لم يفعل ذلك وقع في محظورين، أحدهما: مخالفته لقصد الشارع كانت تلك المخالفة في واجب أو مندوب أو مباح، والثاني: سد أبواب التيسير عليه وفقد المخرج عن ذلك الأمر الشاق الذي طلب الخروج عنه بما لم يشرع له" أ-هـ^(٥٦).

وقد صاغ الفقهاء قاعدة مشهورة تعبر عن هذا الأصل الكلي سموها قاعدة: "المشقة تجلب التيسير" وهي تعد إحدى القواعد الخمس الكبرى عندهم^(٥٧)، لأنها تدخل في أكثر أبواب الفقه، وهي ليست قاعدة فقهية فحسب، بل تعد من القواعد الأصولية المهمة أيضاً، حيث بنى عليها علماء الأصول اشتراط القدرة في التكليف، وعدم التكليف بما لا يطاق^(٥٨).

والتيسير ورفع الحرج وإن كان معدوداً في مرتبة الحاجيات - كما يقرر ذلك الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) وغيره من العلماء^(٥٩) - إلا أن عناية الشارع به - وتظافر الأدلة عليه تجعله جديراً بعده من كليات الشريعة التي يجب مراعاتها والمحافظة عليها^(٦٠).

٣- دفع الضرر ورفع.

(٥٥) انظر الموافقات ١/٣٤١-٣٤٠، وقواعد الأحكام ١/١٧٥، ومقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٣٥-٢٣٦، ٢٦٨-٢٧٢.

(٥٦) الموافقات ١/٣٤٦.

(٥٧) انظر المشور ٢/٢٦٩، والمجموع المذهب ١/٩٧، والأشباه والنظائر للسيوطي ٧٦، والأشباه والنظائر لابن نجيم، ٧٤، ومجلة

الأحكام العدلية مادة ١٧.

(٥٨) انظر شرح الكوكب المنير ١/٤٨٧، والموافقات ٢/١٢١-١٢٣.

(٥٩) انظر الموافقات ٢/١٠١-١٠٠، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ٤٩١.

(٦٠) بتصرف من الموافقات ٣/٣٠٦.

فإنه أحد الكليات الشرعية الكبرى، وأدلة اعتبار هذا الأصل من الكتاب والسنة كثيرة ومتنوعة، ومن جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم قوله: "لا ضرر ولا ضرار"^(٦١).

يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) - وهو بين نوع دلالة هذا الحديث - "فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار ميثوث منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كلييات، كقوله تعالى: {ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا}^(٦٢)، {ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن}^(٦٣)، {لا تضار والدة بولدها} الآية^(٦٤)، ومنه النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض وعن الغضب والظلم، وكل ما هو في المعنى إضرار أو ضرار، ويدخل تحته الجناية على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا مرأى فيه ولا شك" أ-هـ^(٦٥).

وكلام الشاطبي هذا يوحي بأن رفع الضرر راجع إلى حفظ الضروريات الخمس، وقد عد ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) هذا الأصل من المقاصد الظنية القريبة من القطع^(٦٦).

٤ - العدل، وعدم الظلم .

وهو أحد الكليات الشرعية المهمة التي أكد عليها في الكتاب والسنة، يقول الباري سبحانه: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان}^(٦٧)، ويقول سبحانه: {وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل}^(٦٨). والعدل مطلب شرعي في الأقوال والأفعال، في العبادات والمعاملات. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): "الشريعة مبناها على العدل" أ-هـ^(٦٩).

(٦١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء في المرافق ٧٤٥/٢، والإمام أحمد في المسند ٣٢٧/٣١٣، ٥/١، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره ٧٨٤/٢، والدارقطني في سننه، كتاب الأفضية والأحكام وغير ذلك ٢٢٨/٤، وأخرجه الحاكم في مستدركه بلفظ: "لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاق الله عليه"، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه، وواقفه الذهبي، انظر المستدرک ٥٧/٢، وللحديث طرق وشواهد كثيرة يقوي بعضها بعضاً، قال الألباني: صحيح، انظر إروار الغليل ٤٠٨/٣.

(٦٢) سورة البقرة آية ٢٣١.

(٦٣) سورة الطلاق آية ٦.

(٦٤) سورة البقرة آية ٢٣٣.

(٦٥) الموافقات ١٦/٣-١٧.

(٦٦) مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٣٧.

(٦٧) سورة النحل آية ٩٠.

(٦٨) سورة النساء آية ٥٨.

ويقول: "وأصل الدين العدل الذي بعث الله الرسل بإقامته"^(٦٩).

ويقول: "ولهذا كان العدل أمراً واجباً في كل شيء وعلى كل أحد، والظلم محرماً في كل شيء ولكل أحد..... وأمر العالم في الشريعة مبني على هذا، وهو العدل في الدماء، والأموال، والأبضاع، والأنساب، والأعراض" أ-هـ^(٧١).

ويقول -في شأن العبادات-: "العدل في العبادات من أكبر مقاصد الشريعة" أ-هـ^(٧٢).

ويقول - في شأن المعاملات - : "الأصل في العقود جميعها هو العدل فإنه بعثت به الرسل وأنزلت الكتب" أ-هـ^(٧٣).

وقد ذكر العز بن عبدالسلام (ت ٦٦٠هـ) أن أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها والزجر عن المفاسد بأسرها قوله تعالى: {إن الله يأمر بالعدل والإحسان}^(٧٤)، ثم قال: "فإن الألف واللام في العدل والإحسان للعموم والاستغراق فلا يبقى من دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله: {إن الله يأمر بالعدل}.... والعدل هو التسوية والإنصاف" أ-هـ^(٧٥).

٥ - المساواة :

فإنها من كليات الشريعة المهمة، يقول سبحانه: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم}^(٧٦)، فهذه الآية تؤكد مبدأ المساواة بين الناس في أصل الخلق، وأنهم لا

(٦٩) مجموع الفتاوى ٣٥١/٢٠.

(٧٠) المصدر السابق ٢٤/١٩.

(٧١) المصدر السابق ١٦٧/١٦٦/١٨.

(٧٢) حقيقة الصيام ٦٤.

(٧٣) مجموع الفتاوى ٥١٠/٢٠.

(٧٤) سورة النحل آية ٩٠.

(٧٥) قواعد الأحكام ١٦١/٢.

(٧٦) سورة الحجرات آية ١٣.

يتفاضلون فيما بينهم إلا بالتقوى، يؤكد هذا سبب نزولها فإنها نزلت في بني بياضة عندما أمرهم النبي صلى الله عليه وسلم أن يزوجوا أبا هند امرأة منهم، فقالوا: "نزوج بناتنا موالينا"^(٧٧).

وبمثل هذا المعنى جاءت السنة في أحاديث صحيحة ومتواترة^(٧٨).

يقول ابن عباس رضي الله عنهما: "زجرهم عن التفاخر بالأنساب والتكاثر بالأموال والازدراء بالفقراء، فإن المدار على التقوى"^(٧٩).

وحيث تقرر أن المساواة أصل من الأصول الكلية في الشريعة الإسلامية فينبغي أن ندرك أن مفهومها في الإسلام يختلف عن مفهومها السائد في التشريعات والقوانين الوضعية.

فالمساواة في الإسلام معناها أن المسلمين مستوون في الانتساب لهذا الدين بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^(٨٠)، إذ معنى الأخوة يشمل التساوي على الإجمال يجعل المسلمين سواءً في الحقوق الثابتة لهم في الشريعة بدون تفاوت فيما لا أثر للتفاوت فيه بين المسلمين من حيث إنهم مسلمون، لأن كونهم سواءً في أصل الخلقة واتحاد الدين يجعلهم جديرين بالتساوي في تعلق خطاب الشريعة بهم، لا يؤثر في ذلك التساوي مؤثر من قوة أو ضعف، فلا تكون عزة العزيز رافعة له في آثار التشريع، ولا ضعف الذليل حائلاً بينه وبين مساواته غيره في آثار التشريع.

وبما أن الإسلام دين الفطرة، فكل ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم، وكل ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع لا يفرض أحكاماً متساوية فيه، لأن المساواة في التشريع الإسلامي ينظر فيها إلى التساوي في الخلقة أولاً^(٨١).

يقول الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ): "فالمساواة في التشريع أصل لا يتخلف إلا عند وجود مانع، فلا يحتاج إثبات التساوي في التشريع بين الأفراد أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي، ولذلك صرح علماء الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء ولا تحتاج

(٧٧) انظر تفسير القرطبي ٣٤٠/١٦.

(٧٨) انظر تفسير الطبري ٩٠/٢٦، وتفسير القرطبي ٣٤٠/١٦-٣٤٤، ٣٤٤، ٣٤٤، وتفسير ابن كثير ٣٦٠/٧-٣٦٢.

(٧٩) انظر تفسير القرطبي ٣٤٠/١٦.

(٨٠) سورة الحجرات آية ١٠.

(٨١) بتصرف من مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ٣٢٩-٣٣٠.

العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك "أ-هـ"^(٨٢).

٦- الحرية .

وهي كذلك إحدى كليات الشريعة المهمة، لكونها من لوازم المساواة التي أكدت عليها الشريعة. وقد جاء الإسلام برعايتها والعناية بها بمفهومها الحقيقي والمجازي. أما الحرية بمفهومها الحقيقي : فهي عدم الرق، وذلك بأن يكون الإنسان مالكا لتصرفاته متفرداً بقراره، لا تتوقف تصرفاته على رضا غيره، إذ الرقيق غير قادر على التصرف أصالة إلا بإذن سيده. والحرية بهذا المعنى أصل من الأصول المعتمدة في الشرع، ومن القواعد الفقهية المتفق عليها قاعدة : "الأصل الحرية"^(٨٣).

يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) -في شأن اللقيط إذا لم يدع أحد رقه - : "فالأصل فيه الحرية في كل ما يخصه ولا يتعلق بغيره، فينبني فيه الأمر على الأصل، إذ يحكم له بالملك ويصرف ماله إلى بيت المال إذا مات" أ-هـ"^(٨٤). ويقول زكريا الأنصاري (ت ٨٢٣هـ) - : " أو ادعى صبي ومجنون مجهول نسب ولو سكران فقال أنا حر أصالة حلف فيصدق لأن الأصل الحرية، وعلى المدعي البينة" أ-هـ"^(٨٥). وأما الرق في الإسلام فهو وصف طارئ^(٨٦)، نشأ في الأصل تبعاً لفريضة الجهاد، وسببه الأساسي هو الأسر في الحرب فالأسير في مدة الأسر هو العاني، ثم إذا شاء الذين أسروه إبقاء حياته جعلوه عبداً يخدمهم ولا يتصرف إلا حسب إرادتهم^(٨٧)، وقد نظم الإسلام الأحكام المتعلقة بمن اتصف بهذا الوصف من حيث حقوقه وواجباته، وحكم بيعه وشرائه وكافة الأحكام المتعلقة به.

(٨٢) المصدر السابق ٣٣٠-٣٣١.

(٨٣) انظر المغني ٢٨٨/٦، ٨٥/٩، ٨٦، ٢٦٨/١٠، وكشاف القناع ٢٣٤/٤، ٥٣١/٥، ٣٩٧/٦، والمهذب ٤٤٠/١، وإعانة الطالبين ٢٥٧/٤، والوسيط ٣٢٠/٤، وحاشية الدسوقي ١٤٣/٤، ومواهب الجليل ٣٠٦/٥، وشرح فتح القدير ٣٤٨/٥، ١١٥/٦، وحاشية ابن عابدين ٦٠/٤، والمتنور للزركشي ٤٢٠/٢.

(٨٤) الوسيط ٣٢٠/٤.

(٨٥) فتح الوهاب ٣٩٩/٢.

(٨٦) انظر المبدع ٢٧٦/٨، وكشاف القناع ٥٣١/٥، ٣٩٧/٦.

(٨٧) مقاصد الشريعة لابن عاشور ٣٩١.

ومما يؤكد كون الحرية أحد المقاصد السامية في الإسلام : أن الشارع يتشوف إلى العتق ويحث عليه، ومن استقرأ أحكام الشرع الجزئية أدرك أن من أهم مقاصده إلغاء العبودية، وتعميم الحرية، فالعتق في الإسلام أفضل القربات، وأعظمها أجراً^(٨٨)، وجلّ الكفارات في الشرع تشتمل على العتق، بل بلغ من عناية الشارع به أن جعله أحد مصارف الزكاة الثمانية، وندب إلى الاستجابة إلى طلب العبيد إذا أرادوا المكاتبه بقوله : {والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم منهم خيراً^(٨٩)، حتى إن بعض العلماء حمل هذا الأمر على الوجوب^(٩٠)، وإن كان الراجح هو الاستحباب^(٩١).

ومن أشهر القواعد التي يرددها الفقهاء ويعتمدون عليها في كتبهم قاعدة "الشارع متشوف إلى الحرية"^(٩٢).
وأما الحرية بمعناها المجازي فيقصد بها : حق الإنسان الحر في التصرف في نفسه وفي شؤونه كما يشاء دون حجر ولا إجبار، ويقابلها بهذا المعنى : منع الحر من التصرف في شؤونه لمعنى من المعاني، كالسفه أو الإفلاس، أو نحو ذلك، وكذا إكراهه على أمر لا يرضاه لمصلحة غالبية، كإجبار الشريك المنتع على القسمة، وإجبار الزوج أو الأب على النفقة الواجبة، ونحو ذلك، وهذا المعنى ناشيء عن الأول بطريق المجاز في الاستعمال^(٩٣).

والحرية بهذا المعنى تعد من مقاصد الشرع كذلك، ومن استقرأ أدلة الشرع الجزئية أمكنه الوقوف على هذا المعنى من خلال جملة من الأحكام التي تعبر عنه، ومن أهمها ما يلي :

١ - حق الملكية واستقلال الذمة والتصرف لكل من اتصف بهذا الوصف، سواء كان صغيراً أو كبيراً، ذكراً أو أنثى^(٩٤)، يقول سبحانه : {وابتلوا البتامة حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم^(٩٥)، فنسبة المال لهم تدل على حق الملكية، والولاية على الصغير والسفيه لا تعني سلب هذا الحق، ويقول سبحانه :

(٨٨) انظر جملة من الأحاديث والآثار التي تدل على فضل العتق في تفسير القرطبي ٦٥/٢٠، ٦٨.

(٨٩) سورة النور آية ٣٣.

(٩٠) انظر المغني ٤٤٢/١٤.

(٩١) المصدر السابق ٤٤٢/١٤-٤٤٤.

(٩٢) انظر المبدع ٣٣١/٤، ٣٦٨/٦، والوسيط ٤٦٣/٧، وحاشية البجيرمي ٢١/٤، ومغني المحتاج ٣٣/٢، وشرح فتح القدير ٥١٣/٤،

وحاشية الدسوقي ٣٨٣/٤، والمشور للزركشي ١٤٧/١.

(٩٣) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ٣٩١.

(٩٤) انظر المغني ٥٩٤/٦، ٦٠٢-٦٠٣.

(٩٥) سورة النساء، آية ٦.

{للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن}^(٩٦)، وقد ذكر بعض المفسرين في سبب نزولها أن أهل الجاهلية كانوا لا يورثون النساء والصبيان^(٩٧)، فجاءت هذه الآية لتثبت حق الميراث لهم.

٢ - أن الشارع اعتبر إرادة المكلّف المستقلة ورضاه في صحة كافة العقود والتصرفات ولزومها، ومن الأدلة التي تعبر عن ذلك قوله تعالى: {يا أيها الذي آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل: إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم}^(٩٨)، وقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يجل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه)^(٩٩)، وقوله صلى الله عليه وسلم: (إنما البيع عن تراض)^(١٠٠)، وقوله صلى الله عليه وسلم: (لا تنكح الأيم حتى تستأمر ولا تنكح البكر حتى تستأذن)^(١٠١).

٣ - أن الشارع رفع المؤاخذه عن المكره، يقول سبحانه: {من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان}^(١٠٢)، ويقول صلى الله عليه وسلم: (إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)^(١٠٣).

٤ - أن الشارع أسس حرية الاعتقاد بإبطال المعتقدات الضالة التي أكره دعاة الضلالة أتباعهم ومريديهم على اعتقادها من دون فهم ولا علم ولا هدى ولا كتاب منير، وبالذعاء إلى إقامة البراهين على العقيدة الحقّة، ثم

(٩٦) سورة النساء آية ٣٢.

(٩٧) انظر تفسير الطبري ١٦٢/٥.

(٩٨) سورة النساء آية ٢٩، وانظر الاستدلال بها على شرط الرضا في العقود في الفتاوى ١٥٥/٢٩، وتخريج الفروع على الأصول ١٤٣.

(٩٩) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٧٢/٥، والدارقطني في سننه، كتاب البيوع ٢٦/٣، ورقمه ٩٢، وللحديث شواهد ومتابعات، وقد روى من طرق متعددة يعضد بعضها بعضاً، انظر مجمع الزوائد ١٧٢/٤.

(١٠٠) أخرجه ابن ماجة في سننه من حديث أبي سعيد الخدري، كتاب التجارات، باب بيع الخيار ٥٣٨/٣، ورقمه ٢١٨٥، وأخرجه ابن حبان في صحيحة ورقمه ٤٩٦٧، والبيهقي في سننه ١٧/٦، وقال البوصيري: إسناده صحيح، انظر مصباح الزجاجة ١٣٨.

(١٠١) أخرجه البخاري في صحيحة، كتاب النكاح، باب لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها ١٩٧٤/٥، ورقمه ٤٨٤٣،

ومسلم في صحيحة، كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق بالبكر بالسكوت ١٠٣٦/٣، ورقمه ١٤١٩.

(١٠٢) سورة النحل آية ١٠٦.

(١٠٣) أخرجه ابن حبان في صحيحة ٢٠٢/١٦، ورقمه ٧٢١٩، وابن ماجة في سننه ٦٥٩/١، ورقمه ٢٠٤٣، والدارقطني في سننه

١٧٠/٤ ورقمه ٣٣، وللحديث طرق متعددة يقوي بعضها بعضاً. انظر مجمع الزوائد ٢٥٠/٦.

بالأمر بحسن مجادلة المخالفين وردهم إلى الحق بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن، ثم بنفي الإكراه في الدين^(١٠٤).

٧- الائتلاف وعدم الاختلاف .

وهو كذلك من الكليات التي أكد الشارع عليها، يقول الباري سبحانه: **{واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا}**^(١٠٥)، ويقول: **{ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا}**^(١٠٦)، ويقول: **{ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم}**^(١٠٧).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): "وتعلمون أن من القواعد العظيمة التي هي من جماع الدين: تأليف القلوب، واجتماع الكلمة، وصلاح ذات البين، فإن الله تعالى يقول: **{فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم}**^(١٠٨)، ويقول: **{واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا}**^(١٠٩)، ويقول: **{ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات، وأولئك لهم عذاب عظيم}**^(١١٠)، وأمثال ذلك من النصوص التي تأمر بالجماعة والائتلاف، وتنهى عن الفرقة والاختلاف، وأهل هذا الأصل هم أهل الجماعة، كما أن الخارجين عنه هم أهل الفرقة" أ-هـ^(١١١). وهذا الأصل وإن كان وسيلة ومكملاً لحفظ المقاصد الضرورية الخمس إلا أن تضافر الأدلة الموجبة للمحافظة عليه ورعايته تجعله حقيقاً بعده من كليات الشريعة.

٨- الإصلاح وعدم الفساد.

وهو من الكليات العظيمة التي أمر الشارع بالمحافظة عليها^(١١٢)، يقول سبحانه: **{فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم}**^(١١٣)، ويقول: **{ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها}**^(١١٤)، ويقول: **{ولا تعثوا في الأرض مفسدين}**^(١١٥)،

(١٠٤) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ٣٩٦.

(١٠٥) سورة آل عمران آية ١٠٣.

(١٠٦) سورة آل عمران آية ١٠٥.

(١٠٧) سورة الأنفال آية ٤٦.

(١٠٨) سورة الأنفال آية ١.

(١٠٩) سورة آل عمران آية ١٠٣.

(١١٠) سورة آل عمران آية ١٠٥.

(١١١) مجموع الفتاوى ٥١/٢٨.

(١١٢) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٧٤.

ويقول: {والله لا يحب المفسدين} (١١٣)، وقد رتب الله سبحانه وتعالى عقوبة عظيمة في الدنيا والآخرة على من يسعى في الأرض فساداً، وما تحريم الشرك - وهو أعظم إفساد في الأرض - والزنا، والسرقه، وأكل أموال الناس بالباطل، ونحوها من الجزئيات إلا شواهد على عناية الإسلام بهذا الأصل الكلي (١١٤).

وقد وسع شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) دائرة الكلبيات فأضاف إليها الأصول الآتية:

١ - مخالفة المشركين وعدم التشبه بهم.

وقد عدّه شيخ الإسلام قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة كثيرة الشعب، وأصلاً جامعاً من أصولها كثير الفروع (١١٥).

٢ - مخالفة الشياطين ومن لم يكمل دينه.

يقول رحمه الله: "ومما يشبه الأمر بمخالفة الكفار الأمر بمخالفة الشياطين" (١١٦)، ويقول: "وقريب من هذا مخالفة من لم يكمل دينه من الأعراب ونحوهم" (١١٧).

٣ - مخالفة المكلف هواه حتى يكون عبداً لله طوعاً، كما هو عبد لله كرهاً.

يقول رحمه الله: "وأما كون الإنسان مريداً لما أمر به أو كارهاً له فهذا لا تلتفت إليه الشرائع، بل ولا أمر عاقل، بل الإنسان مأمور بمخالفة هواه" (١١٨).

وقد أشار الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) إلى هذا الأصل بقوله: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد لله اضطراراً" (١١٩).

(١١٣) سورة الأنفال آية ١.

(١١٤) سورة الأعراف آية ٥٦، وآية ٨٥.

(١١٥) سورة البقرة آية ٦٠، والأعراف آية ٧٤، وهود آية ٨٥، والشعراء آية ١٨٣، والعنكبوت آية ٣٦.

(١١٦) سورة المائدة آية ٦٤.

(١١٧) بتصرف من مقاصد الشريعة لليوبي ٤٧٨-٤٧٩.

(١١٨) انظر اقتضاء الصراط المستقيم ٦٠/١.

(١١٩) المصدر السابق ١٤١.

(١٢٠) المصدر السابق ١٤٢.

(١٢١) مجموع الفتاوى ٣٤٦/١٠.

٤ - الدعوة إلى الله، والجهاد في سبيله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على ذلك.

يقول رحمه الله: "كل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالتعاون والتناصر، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم، ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للأمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفسدات، فجميع بني آدم لا بد لهم من طاعة أمر أو ناه (١٣٧)..... وإذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف، والنهي الذي بعثه به هو النهي عن المنكر، وهذا نعت النبي والمؤمنين، كما قال تعالى: {والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر} (١٣٨)..... وجميع الولايات الإسلامية إنما مقصودها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أ-هـ (١٣٩).

وهذه المقاصد الأربعة وإن كانت من الأصول الكلية بالاتفاق، إلا أنها جميعاً راجعة إلى حفظ الدين وتكميله، وهو أول الكليات ورأس الضروريات الخمس.

٥ - المحافظة على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات .

فهو من الكليات المهمة عند شيخ الإسلام، حيث بين -رحمه الله- أن الإسلام يحض على الصبر والسماحة والشجاعة والكرم وسائر الخصال الحميدة، ويذم ما يصادها من الجزع والبخل والجبن ونحو ذلك من الخصال الذميمة.

يقول سبحانه - في وصف أصحاب الميمنة - : {وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة} (١٤٠).

والصبر يكون على فعل الحسن المأمور، وترك السيئ المحذور، ويدخل في ذلك الصبر على الأذى، وعلى ما يقال، وعلى ما يصيبه من المكروه، والصبر عن البطر عند النعم، وغير ذلك من أنواع الصبر (١٤١).

(١٢٢) الموافقات ١٦٨/٢.

(١٢٣) مجموع الفتاوى ٦٢/٢٨.

(١٢٤) سورة التوبة آية ٧١، وانظر في كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصول الدين المهمة إحياء علوم الدين للغزالي ٨٩٥/٣،

والموافقات للشاطبي ٢٣٧/١.

(١٢٥) مجموع الفتاوى ٦٥/٢٨-٦٦.

(١٢٦) سورة البلد آية ١٧.

(١٢٧) مجموع الفتاوى ١٥٣/٢٨.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): "فالحاجة إلى السباحة والصبر عامة لجميع بني آدم لا تقوم مصلحة دينهم ودنياهم إلا به" أ-هـ^(١٢٨).

ويقول - في شأن خلق الشجاعة والكرم-: "فلهذا تجدهم يمدحون جنس الشجاعة وجنس السباحة، إذ كان عدم هذين مذموماً على الإطلاق، وأما وجودهما فبه تحصل مقاصد النفوس على الإطلاق، لكن العاقبة في ذلك للمتقين، وأما غير المتقين فلهم عاجلة لا عاقبة" أ-هـ^(١٢٩).

وهذا الأصل راجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات، التي هي مكملة لحفظ الضروريات^(١٣٠)، وتسمى اصطلاحاً ب: التحسينيات.

يقول الرازي (ت ٦٠٦هـ) - في تعريفها - : "هي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم" أ-هـ^(١٣١).

ويقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) : "وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدلسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق" أ-هـ^(١٣٢).

المطلب الثالث - ترتيب الكليات

لاشك بأن الضروريات الخمس تأتي في مقدمة الكليات، لكن هذه الضروريات ليست على مرتبة واحدة، بل بعضها أولى بالتقديم عند تعارض مصالحها.

والذي اختاره جمهور الأصوليين هو تقديم حفظ الدين على ما سواه من الضروريات عندما حصول تعارض بين مصلحة ترجع إليه ومصلحة ترجع إلى ما سواه من هذه الضروريات^(١٣٣).

(١٢٨) المصدر السابق ١٥٤/٢٨.

(١٢٩) المصدر السابق ١٦٣/٢٨.

(١٣٠) انظر مقاصد الشريعة عند ابن تيمية ٢٧١.

(١٣١) المحصول ٢٢٢/٢/٢.

(١٣٢) الموافقات ١١/٢.

(١٣٣) انظر الإحكام للأمدى ٢٧٥/٤، والإبهاج ٢٥٧/٣، والتمهيد للأسنوي ٥١٥، ومختصر المنتهى ٣١٧/٢، والبحر المحيط ٤٨٠/٤، وشرح الكوكب المنير ٧٢٧/٤، والتقريب والتجوير ٢٣١/٣، وفواتح الرحموت ٣٢٦/٢.

وسبب تقديم حفظ الدين على غيره هو النظر إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية، وما سواه من الضروريات إنما هو مقصود من أجله، قال تعالى: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} (١٣٥) (١٣٥).

ومما يؤكد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (فدين الله أحق بالقضاء) (١٣٦).

فإن قيل إن الأولى تقديم الضروريات الأربع "النفس، والعقل، والنسل، والمال" على الدين (١٣٧)، لأنها حقوق للآدميين، والدين حق لله، وحقوق الله مبنية على المسامحة والمساهلة، وأما حقوق الآدميين فإنها مبنية على المشاحة والمضايقة، لأن الآدمي يتضرر بفوات حقه، والله تبارك وتعالى مستغن عن هذه الحقوق ولا يتضرر بفواتها، بدليل حصول الاتفاق على عدد من الصور التي روعي فيها حق الآدمي فقدم على حق الله، كتخفيف الصلاة والصوم للمسافر، وإسقاطها عن المريض العاجز ترجيحاً لمصلحة حفظ النفس على مصلحة حفظ الدين، وتجويز ترك الجمعة والجماعة للمحافظة على المال، وترجيح مصالح المسلمين ببقاء الذمي بين أظهرهم على مصلحة الدين، ونحو ذلك (١٣٨).

فالجواب أن يقال:

إن تقديم حق الآدمي على حق الله سبحانه وتعالى مسلّم في حق الآدمي الذي لا يؤدي إلى فوات حق الله بالكلية، فإن أدى إلى فوات حق الله فالمقدم حق الله (١٣٩).

وما ذكره من الصور التي يبدو في ظاهرها تقديم مصلحة بعض الضروريات على مصلحة الدين يمكن أن يجاب عنها بالقول: إن هذه الصور قدم فيها حفظ الدين من جانب آخر، إذ النفس والمال وإن كانا في ظاهرهما حقاً للآدمي، لكنهما في الوقت ذاته حق لله سبحانه، بدليل تحريم التصرف فيهما على غير الوجه الشرعي، كما في قتل الإنسان نفسه، أو تبيده لماله، وهذا هو الشأن في كل صورة يبدو فيها تقديم أحد الضروريات على الدين، ولو سلم في صورة من الصور حصول ذلك لكان هذا من قبيل تقديم حفظ النفس أو غيرها من الضروريات

(١٣٤) سورة الذاريات آية ٥٦.

(١٣٥) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٥/٤، والإبهاج ٢٥٧/٣، ومختصر المنتهى ٣١٧/٢، وفواتح الرحموت ٣٢٦/٢.

(١٣٦) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم ٧٩٠/٥، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، ٨٠٤/٢. انظر في الاستدلال به على هذا الأصل الإبهاج ٢٥٨/٣.

(١٣٧) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٥/٤، والإبهاج ٢٥٧/٣، ومختصر المنتهى ٣١٧/٢، وفواتح الرحموت ٣٢٦/٢، والبحر المحيط ٤٨١/٤.

(١٣٨) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٥/٤، والإبهاج ٢٥٧/٣-٢٥٨، ومختصر المنتهى ٣١٧/٢، وفواتح الرحموت ٣٢٦، والبحر المحيط

٤٨١/٤.

(١٣٩) انظر فواتح الرحموت ٣٢٦/٢، ومقاصد التشريع لليوبي ٣٠٧-٣٠٨.

على فرع جزئي من فروع الدين وليس على أصله، كما هو الحال في تخفيف الصلاة والصوم عن المسافر والمريض^(١٤٠).

ويأتي بعد حفظ الدين في الترتيب حفظ النفس إذ به تحصل العبادات، ثم إن الضروريات الأخرى ليست مقصودة لذاتها، بل من أجله، فحفظ النسب أو (النسل) إنما كان مقصوداً لأجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً لا مربى له، فهو غير مطلوب لذاته بل لإفضائه إلى بقاء النفس، وحفظ المال كذلك ليس مطلوباً لذاته، بل لأجل بقاء النفس مرفهة منعمة حتى تأتي بوظائف التكليف وأعباء العبادات، وأما حفظ العقل فمن جهة أن النفس أصل والعقل تبع، فالمحافظة على الأصل أولى، ولأن ما يفضي إلى فوات النفس على تقدير فضيلته يفوتها مطلقاً، وما يفضي إلى تفويت العقل كشراب المسكر مثلاً لا يفضي إلى فواته مطلقاً، فالمحافظة بالمنع مما يفضي إلى الفوات مطلقاً أولى^(١٤١).

ويأتي بعد حفظ النفس حفظ النسب عند جمهور الأصوليين، وسبب تقديمه على غيره: أنه راجع إلى حفظ النفس كما تقدم، وما كان راجعاً إلى حفظ النفس يكون مقدماً على العقل^(١٤٢).

ويرى بعض الأصوليين تقديم حفظ العقل على حفظ النسب معللين ذلك بأن النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن التعرض للآفات، فحفظه راجع إلى حفظ النفس أيضاً^(١٤٣)، والمختار هو أن حفظ العقل في الرتبة الرابعة، وسبب تقديمه على حفظ المال، أنه لب الإنسان، ومناطق التكليف، ولأنه مطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة، والمال ليس كذلك^(١٤٤).

ويأتي بعد هذه الأربع: حفظ المال، وهو مقدم على العرض بإطلاق عند أكثر علماء الأصول^(١٤٥).

وذهب بعض الأصوليين إلى جعلها في مرتبة واحدة^(١٤٦).

(١٤٠) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٥/٤-٢٧٦، والإبهاج ٢٥٧/٣-٢٥٨، وفواتح الرحموت ٣٢٦/٢.

(١٤١) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٦/٤، ومختصر المنتهى ٣١٨/٢، وفواتح الرحموت ٣٢٦/٢.

(١٤٢) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٧/٤، ومختصر المنتهى ٣١٨/٢، وفواتح الرحموت ٣٢٦/٢.

(١٤٣) انظر حاشية التفتازاني ٢٨٥/٢، وجمع الجوامع ٣٢٢/٢.

(١٤٤) انظر الإحكام للآمدي ٢٧٧/٤.

(١٤٥) انظر مختصر المنتهى ٣١٨/٢، وفواتح الرحموت ٣٢٦/٢، ولب الأصول مع شرحه غاية الوصول ١٢٣-١٢٤.

(١٤٦) انظر جمع الجوامع مع شرح جلال الدين المحلي وحاشية العطار ٣٢٢/٢.

واختار بعض المحققين التفصيل في ذلك على اعتبار أن الأعراض تتفاوت، فمنها ما هو من الكليات وهي الأنساب فهذه أرفع من الأموال، ومنها ما هو دونها وهو ما كان من الأعراض غير راجع إلى الأنساب كسبب الإنسان بغير القذف، من وصفه بالبخل أو الظلم أو نحو ذلك، فمثل هذا لا تقدم مصلحة حفظه على مصلحة حفظ المال^(١٤٧)، وهذا الرأي هو الأظهر، والله أعلم.

ويأتي بعد هذا بقية الكليات الآتية الذكر، وترتيبها يكون بحسب الأمر الضروري الذي ترجع إليه - وقد تقدم أن أغلبها راجع إلى أحد الضروريات الخمس - فما كان منها عائداً إلى حفظ الدين فهو أولى بالتقديم من غيره، وهكذا.

المطلب الرابع - طرق إثبات كليات الشريعة

تعرف الكليات بأحد الطرق الآتية :

- الطريق الأول : الاستقراء .

وهو أهم الطرق التي تثبت بها الكليات^(١٤٨)، والمراد به عند الأصوليين : "تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات"^(١٤٩).

وهو على ضربين :-

الاستقراء التام : وهو تتبع جميع الجزئيات^(١٥٠).

والاستقراء الناقص : وهو تتبع أكثر الجزئيات^(١٥١).

والمراد بالاستقراء الذي تثبت به كليات الشريعة : تتبع الأدلة الجزئية لاستخراج الحكم الكلي الذي يشملها جميعاً.

(١٤٧) انظر تشنيف المسامع ٨٦/٢، والبحر المحيط ١٨٩/٤-١٩٠.

(١٤٨) مقاصد الشريعة لابن عاشور ١٩٠.

(١٤٩) انظر المستصفي للغزالي ٥١/١، والبحر المحيط ٣٢١/٤، وشرح تنقيح الفصول ٤٤٨، وشرح الكوكب المنير ٢٠٣/١، ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٩١.

(١٥٠) انظر البحر المحيط ٣٢١/٤.

(١٥١) انظر المصدر السابق.

يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) : -"وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات" أ-هـ^(١٥٦).

ويقول : "فقد اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد" أ-هـ^(١٥٧).

فالاستقراء الذي تثبت به الكليات هو الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مختلفة الأغراض يضاف بعضها إلى بعض بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة، فهو شبيه بما ثبت عند العامة من جود حاتم، وشجاعة علي رضي الله عنه، وما أشبه ذلك، ونظيره في الشرع : إفادة خبر التواتر للعلم، فإنه مأخوذ من اجتماع الأخبار على لفظ أو معنى، مع أن أحادها لا تفيد إلا الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق^(١٥٨).

الطريق الثاني : النص .

والمراد به الدليل من الكتاب أو السنة المتواترة، فإن بعض الكليات ثابت بالنص، وهو طريق معتبر في ثبوتها، كما أنه معتبر في إثبات المقاصد^(١٥٩).

وهذا الطريق يعبر عنه الشاطبي بمجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي^(١٦٠).

ومن أبرز الأمثلة على ثبوت الكليات بالنص :

١ - قوله صلى الله عليه وسلم : (كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه)^(١٦١)، وقوله صلى الله عليه وسلم : (إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام)^(١٦٢).

(١٥٢) الموافقات ٨/٣، وانظر كذلك إشارته إلى أن طريق ثبوت الأصل الكلي الاستقراء في المصدر نفسه ٤١/١، ١٠/٣.

(١٥٣) المصدر السابق ٣٨/١.

(١٥٤) انظر المصدر السابق ٥١/٢.

(١٥٥) انظر قواعد الأحكام ٨-٦/١، ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٩٣-١٩٤.

(١٥٦) انظر الموافقات ٣٩٣/٢.

(١٥٧) أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظن والتجسس، ١٩٨٦/٤، رقم ٢٥٦٤،

وأخرجه ابن ماجه في سننه من حديثه أيضاً ١٢٩٨/٢٠، ورقم ٣٩٣٣، والإمام أحمد في مسنده ٢٧٧/٢، رقم ٧٧٣١.

فهذان الحديثان - وما في معناهما - تضمنتا إثبات ثلاث كليات من الكليات الضرورية وهي: حفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العرض.

٢ - قوله تعالى: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج}،^(١٥٩) وقوله: {وما جعل عليكم في الدين من حرج}،^(١٦٠) وقوله سبحانه: {يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر}،^(١٦١) وقوله: {يريد الله أن يخفف عنكم}،^(١٦٢) فهذه الآيات تضمنت إثبات قاعدة عظيمة من قواعد الشرع، وأصل كلي من أصول الدين وهو: رفع الحرج والتيسير على العباد، وهو إحدى الكليات المهمة التي يندرج تحتها ما لا يحصى من الجزئيات^(١٦٣). وقد تقدم بعض الأمثلة لثبوت الكليات بهذا الطريق عند الكلام على كليات: العدل، والائتلاف وعدم الاختلاف، والإصلاح وعدم الإفساد.

الطريق الثالث: معرفة مقاصد الشريعة.

سبق القول بأن كليات الشريعة ترجع في الجملة إلى المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد^(١٦٤).

يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ): - "فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة" أ-هـ^(١٦٥).

(١٥٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم "رب مبلغ أوعى من سامع" ٢٦/١، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب تحريم الدماء والأعراض والأموال ١٣٠٥/٣-١٣٠٦، رقم ١٢١٨، والإمام أحمد في مسنده ٦٨/٥، رقم ٢٠٦٨٥ وأخرجه كذلك: الترمذي، وابن ماجه، والدايمي، وغيرهم، انظر الترغيب والترهيب ٣/٣٢٥.

(١٥٩) سورة الحج آية ٧٨.

(١٦٠) سورة المائدة آية ٦.

(١٦١) سورة البقرة آية ١٨٥.

(١٦٢) سورة النساء آية ٢٨.

(١٦٣) انظر أحكام القرآن للجصاص ١/٢٢٣، ٣/٢٥١، وأحكام القرآن للكنيا الهراس ٣/١١٥-١١٦، وأحكام القرآن لابن العربي ١٣٠٥/٣-١٣٠٦، وتفسير القرطبي ٢/٢٩٠، ٤/٦، ١٠/١٢، ١٠٠/١٢، وتفسير المنار ٦/٢٦٩، وقواعد الأحكام ١/٣٦٣، ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٩٣.

(١٦٤) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٧٣-٢٧٧.

(١٦٥) المستصفي ١/٢٨٧.

واعتباراً بهذه العلاقة بينها فإن من وسائل معرفة هذه الكليات العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية، فمن استحضر هذه المقاصد أمكنه الظفر بالكليات، والمقاصد - كما يقرر علماء الأصول -

تعرف بعدة طرق يمكن إجمالها بما يلي :

١ - الاستقراء .

٢ - النص، ويعبر عنه بعض علماء الأصول بـ: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي^(١٦٦).

٣ - الإجماع .

٤ - معرفة علل الأمر والنهي أو ما يعرف اصطلاحاً بـ "مسالك العلة" وهي : الإجماع، والنص، والإيحاء، والمناسبة، والشبه، والسبر والتقسيم، والدوران، والطرده، وتنقيح المناط.

٥ - التعبيرات الشرعية الموحية بالمقصد، كالتعبير بالإرادة الشرعية ونحوها، والتعبير بلفظ الخير والنفعة ونحوها.

٦ - سكوت الشارع عن التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له وانتفاء المانع.

٧ - الاقتداء بالصحابة.

٨ - العقل .

٩ - التجارب^(١٦٧).

المطلب الخامس - خصائص كليات الشريعة

تتميز أدلة الشرع عموماً^١ الكلية منها والجزئية^٢ بكونها إلهية ربانية، إذ مصدرها الخالق وليس المخلوق، وما من شك في أن الخالق أعلم من خلقه بما يحقق مصالحهم ويدبر الفساد عنهم، كما تتميز بأنها جاءت مراعية لفطرة الإنسان وطبيعة خلقه^(١٦٨).

لكن الكليات تمتاز عن الأدلة الجزئية بخصائص معينة أبرزها ما يأتي:-

١- القطعية :-

(١٦٦) انظر الموافقات ٢/٣٩٣.

(١٦٧) انظر قواعد الأحكام ٣/١، ٤، ٦، ٨، ٣٠، ٣٢، ١٥/٢، والموافقات ٢/٥١، ٣٩٣-٣٩٤، ٤٠٩، ومجموع الفتاوى ٢١/٥٢٨، ٥٣٨، ٥٣٩، ٦٤١، ٤/٨٤، ٨٥، ٣٥/٢٥٠ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٩٠، ١٩٣، ومقاصد الشريعة لليوبي ١٢٣-١٧٥، ومقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام ١٨٤-٢١٠، ومقاصد الشريعة عند ابن تيمية ٢٠١-٢٤٠.

(١٦٨) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ٢٥٩، ومقاصد الشريعة لليوبي ٤٢٢ _ ٤٢٩

يقول الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) ۞ وهو يتحدث عن قطعية أصول الفقه - : "والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي" ۞ هـ^(١٦٩).

ثم يبين أن الدليل على كون الكليات قطعية من وجوه، فيقول: "أحدها أنها (أي الكليات الشرعية) ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً ۞ الثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يقبل في العقلية، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات، إذ لو جاز تعلق الظن بكليات الشريعة لجاز تعلقه بأصل الشريعة، لأنه الكلي الأول، وذلك غير جائز" ۞ هـ^(١٧٠).

ومما يؤكد خاصية القطع في هذه الكليات ما ذكره المتقدمون من كونها متفقاً عليها في سائر الشرائع والملل^(١٧١).

٢ ۞ الكلية والعموم :-

فإن السمة المميزة لهذه الأصول أنها عامة في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال، فهي لا تختص على الجملة، وإن تنزلت إلى الجزئيات فعلى وجه كلي، وإن خصص بعضها ببعض فعلى نظر كلي^(١٧٢).

قال الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) : " كما أنها إن كانت كلية فليدخل تحتها الجزئيات، فالنظر الكلي فيها منزل للجزئيات، وتنزله للجزئيات، لا يخرم كونه كلياً، وهذا المعنى إذا ثبت دل على كمال النظام في التشريع، وكمال النظام فيه يأبى أن ينخرم ما وضع له، وهو المصالح" ۞ هـ^(١٧٣).

وهذه السمة أضحت لقباً لهذا الضرب من الأحكام، ومقتضى وصفها بالكلية أنها لا تنخرم أبداً حتى ولو تخلفت بعض جزئياتها، لأن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضاه لا يخرج عن كونه كلياً، وذلك لأن الغالب الأكثرى معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي، إذ المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، وهذا هو شأن الكليات الاستقرائية، فإنه لا يقدر في صحتها تخلف الجزئيات، لأن

(١٦٩) الموافقات ٢٩/١

(١٧٠) المصدر السابق ٢٩/١-٣١، وانظر كذلك تأكيده على قطعيتها في المصدر السابق ٤٩/٢ .

(١٧١) انظر المستصفي ٢٨٨/١ ، وشرح تنقيح الفصول ٣٩٢، وقواعد الأحكام ٤/١ ، والإبهاج ٦٠/٢ ، و الموافقات ١٠/٢ ، والبحر

المحيط ٤/١٨٨ ، وارشاد الفحول ٢١٦ .

(١٧٢) انظر الموافقات ٣٧/٢ .

(١٧٣) المصدر السابق ٣٧/٢ .

تخلفها قد يكون لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلاً، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة لكن عارضها على الخصوص ما هو به أولى، فعلى كل تقدير لا اعتبار بمعارضة الجزئيات في صحة الحكم بكلية هذه الأصول^(١٧٤).

٣ الأبدية وعدم النسخ^(١٧٥) :-

من خصائص كليات الشريعة أنها أبدية دائمة لا تختص بزمن دون زمن، وقد تقدم عند الكلام في القطعية أنها موجودة في كل ملة.

يقول ابن السبكي (ت ٧٧١ هـ) || وهو يتحدث عن نسخ الشرائع - : "والمراد أن الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا، لأن قواعد العقائد لم تنسخ، وكذلك حفظ الكليات الخمس، فحينئذ النسخ إنما يقع في بعض الأحكام الفرعية" || هـ^(١٧٦).

والدليل على أن الكليات لا تنسخ هو الاستقراء التام، فإن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء، بل ما يأتي بعدها من الأحكام يقويها ويحكمها ويحصنها، ومن استقرأ كتب النسخ والمنسوخ لم يجد فيها نسخاً لحكم كلي ألبتة^(١٧٧).

٤ الإحكام وعدم التشابه :-

كليات الشريعة محكمة قطعاً، لا يقع فيها التشابه، وإنما يقع في الفروع الجزئية، ويدل هذه السمة أمران :-

الأول :- أن استقراء التشابه في الشريعة دل على أنه لا يقع في القواعد الكلية، وإنما يقع في الفروع الجزئية.

الثاني :- أن الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشريعة من التشابه، وهذا باطل، وبيان ذلك: أن الفرع مبني على أصله، يصح بصحته، ويفسد بفساده، ويتضح باتضاحه، ويخفى بخفائه، وبالجملة فكل وصف في الأصل مثبت في الفرع، إذ كل فرع فيه ما في الأصل، وذلك يقتضي أن الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومن المعلوم أن الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها، بمعنى أنه قد يتوقف التفريع على أصل على ملاحظة أصل آخر، فلو وقع التشابه في أصل من الأصول لزم سريانه في جميعها، وحينئذ لا يكون المحكم أم

(١٧٤) بتصرف من الموافقات ٥٣/٢-٥٤.

(١٧٥) المصدر السابق ٣٧/٢، ١٠٤/٣.

(١٧٦) الإبهام ١٢٣/٢.

(١٧٧) انظر الموافقات ١٥/١٠٤/٣.

الكتاب، وحيث انعقد الإجماع على أن المحكم هو أم الكتاب وأكثره، فهذا يدل على أن التشابه لا يقع في شيء من الكليات^(١٧٨).

٥ العصمة من التناقض :-

تمتاز كليات الشريعة بانتظامها وانسجامها، فلا يوجد بينها تنافر أو اختلاف أو تناقض، ولا يمكن أن يقع بينها تعارض إلا على وجه يمكن الجمع بينها فيه، كأن يكون للموضوع اعتباران، ونحو ذلك، وهذا هو شأن الأصول الشرعية القطعية المحكمة، فإن كونها ربانية يعصمها من التناقض والتنافر، يقول سبحانه: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾^(١٧٩)، والاختلاف والتناقض الحاصل في الأدلة الجزئية كما لا يخفى - ليس حقيقياً، وإنما هو إضافي وعائد إلى اعتبارات كثيرة خارجة عن مصدره^(١٨٠).

المبحث الثاني - أهميتها بالنسبة للمجتهد

ويتضمن مطلبين :

المطلب الأول - اشتراطها في الاجتهاد

يعد العلم بكليات الشريعة أمراً مهماً في الاجتهاد، فلا عبرة باجتهاد من لا يعرف أصول الشرع وقواعده العامة.

يقول الجويني (ت ٤٧٨هـ) : "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة من وضع الشريعة" أ-هـ^(١٨١).

ويقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) :- "مقاصد الشرع قبله المجتهدين من توجه جهة منها أصحاب الحق" أ-هـ^(١٨٢).
ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) : "لا بد أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت، وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم" أ-هـ^(١٨٣).

(١٧٨) انظر الموافقات ٩٦/٣-٩٧

(١٧٩) سورة النساء آية ٨٢.

(١٨٠) انظر الموافقات ٣٠٢/٤-٣٠٣، ومقاصد الشريعة لليوبي ٤٣٩-٤٤٠

(١٨١) البرهان ٩١/١.

(١٨٢) الاجتهاد ١٨٢.

ويقول: "ولتكن همته فهم مقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول فلا يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس إذا أمكنه ذلك" أ-هـ^(١٨٤).
ويقول: "من فهم حكمة الشارع كان هو الفقيه حقاً"^(١٨٥).
ولأجل هذه الخاصية - أعني العلم بكليات الشريعة- فاق اجتهاد الصحابة غيرهم، وكان الخطأ منهم في حكم النادر^(١٨٦).

ومن صرح بكون العلم بالكليات شرطاً في المجتهد:

العز بن عبدالسلام (ت ٦٦٠هـ) حيث قرر بأن المقاصد مرجوع إليها، وأن كل غافل عنها في حكمه أو فتواه يلزمه أن ينقض حكمه، ويرجع عن فتواه^(١٨٧).
وكلامه هذا يوحى بكونها شرطاً في الاجتهاد.

وابن السبكي (ت ٧٥٦هـ) فإنه لم يجعل مجرد الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة كافياً في بلوغ هذه الرتبة، بل زاد على ذلك شرطاً آخر يبين مدى أهميتها في الاجتهاد، وهو أن يكون للمجتهد من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به، كما أن من عاشر ملكاً ومارس أحواله وخبر أموره إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به، لكن بمعرفته بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية^(١٨٨).

وأشار كذلك إلى هذا الشرط عند كلامه في تقليد الإمام الشافعي رحمه الله تعالى^(١٨٩).

والشاطبي (ت ٧٩٠هـ) الذي جعل العلم بها هو أساس بلوغ هذه الدرجة حين قال: "إننا تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها" أ-هـ^(١٩٠).

(١٨٣) مجموع الفتاوى ٢٠٣/١٩.

(١٨٤) المصدر السابق ٦٦٤/١٠.

(١٨٥) بيان الدليل ٣٥١.

(١٨٦) انظر إجمال الإصابة ٧١/١.

(١٨٧) انظر فتاوى سلطان العلماء ١٤٥.

(١٨٨) انظر الإبهاج ٩-٨/١، وانظر حاشية البناني على جمع الجوامع ٣٨٣/٢.

(١٨٩) انظر الإبهاج ٢٢٠/٣.

ثم بين أن سبب اعتبار الشرط الأول هو ما تقرر في الأصول من أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، وقد ثبت بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهمم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالحادم للأول فإن التمكن من فهم المقاصد على كمالها إنما يكون بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، ولذلك جعل شرطاً ثانياً، وإنما جعل الأول هو السبب في بلوغ مرتبة الاجتهاد، لأنه هو المقصود، والثاني وسيلة إليه.

ويرى الشاطبي أنه ليس من الضروري أن يكون الإنسان عالماً مجتهداً في هذه المعارف، بل ولا حتى حافظاً متمكناً من الإطلاع على مقاصدها، بل يكفي أن يكون عالماً بغاياتها وعارفاً بافتقاره إليها في مسألة التي يجتهد فيها، بحث إذا نمت له مسألة أمكنه مراجعة وسؤال أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته^(١٩٠).

وهذا الرأي الذي اختاره ابن السبكي والشاطبي يبدو في ظاهره معارضاً لما ذهب إليه جل علماء الأصول في هذا الباب، حيث نجدهم يكادون يتفقون على جمل الشروط التي ينبغي أن تتوفر في المجتهد.

يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) - في شروط المجتهد - : "وله شرطان أحدهما أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استشارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره، والشرط الثاني: أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي في العدالة، وهذا يشترط لجواز الاعتقاد على فتواه" أ-هـ^(١٩١).

ويبين الغزالي مراده بالشرط الأول فيقول: "إنما يكون متمكناً من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المثمرة للأحكام، وأن يعرف كيفية الاستثارة، والمدارك المثمرة للأحكام كما فصلناها أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل، وطريق الاستثارة يتم بأربعة علوم اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية" أ-هـ^(١٩٢).

(١٩٠) الموافقات ٤/١٠٥-١٠٦.

(١٩١) المصدر السابق ٤/١٠٦-١٠٨.

(١٩٢) المستصفى ٢/٣٥٠.

(١٩٣) المصدر السابق ٢/٣٥٠.

وهذه الشروط التي أوجدها الغزالي، ثم فصل الكلام فيها، هي متطلبات بلوغ هذه المرتبة عند جلّ علماء الأصول، على اختلاف فيما بينهم في حدود كل شرط، وعده مستقلاً أو الاستغناء عنه بما يشملها ويشمل غيره^(١٩٤). والتأمل في حقيقة ما اشترطه ابن السبكي والشاطبي يدرك أن الخلاف بينهم وبين بقية علماء الأصول خلاف في العبارة، وذلك لأن اشتراط فهم مقاصد الشريعة على كمالها يغني عن ذكر التفاصيل، إذ وجود هذه الصفة في العالم لا يكون إلا بعد معرفة مدارك الأحكام المثمرة لها وهي أدلة التشريع المعتبرة، فإن تحصيل كليات الشريعة - كما تقدم - إنما يكون باستقراء الأدلة الجزئية استقراءً تاماً، والاستقراء التام لا يتحقق لمن لا يعرف الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وبقية الأدلة المعتبرة، فالخلاف لا يعدو أن يكون خلافاً في العبارة، ولعل مما يؤكد هذا أن ابن السبكي جعل شرط الاجتهاد في مقدمة كتابه: الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة، وأن يكون للعالم من الممارسة والتتبع لمقاصدها ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك^(١٩٥)، لكنه اختار موافقة عامة الأصوليين في العبارة عند الكلام على شروط المجتهد في باب الاجتهاد^(١٩٦).

ولا يعني عدم ذكر أغلب علماء الأصول لهذا الشرط أنهم لا يرون اشتراطه، بل لأن تحققه فيمن توفرت فيه الشروط المفصلة التي ذكرها أمر متحتم، ونتيجة طبيعية، بدليل أنهم يكادون يجمعون على اشتراط ملكة النظر والتمكن من الاستنباط، بل إن بعضهم ينص على اشتراط معرفة العلوم التي تساعد على اكتساب هذه الملكة^(١٩٧)، والهدف من ذلك هو أن يكون لدى المجتهد تصور كلي للأحكام الشرعية فيتمكن بهذه الملكة من المقارنة والتحليل والاستنتاج، ولا يكون مجرد وعاء للأدلة الجزئية يحفظها من دون أن يدرك العلاقة بينها، أو القواعد والأصول التي تنشأ من تتبعها.

يقول الجصاص (ت ٣٧٠هـ): "وإنما شرطنا مع الحفظ للأصول والمعرفة بها أن يكون عالماً بطريق المقاييس والاجتهاد، لأن حفظ الأصول لا يغني في معرفة حكم الحادثة إذا لم يكن صاحبها عالماً بكيفية وجوب ردها إلى أصولها، وإلى الأشبه بها، ألا ترى أن قراء القرآن، وحفاظ الأخبار لا يغنيهم ما حفظوه في معرفة حكم الحادثة

(١٩٤) انظر أصول الجصاص ٣٦٧/٢، والتلخيص ٤٥٧/٣، والمعتمد ٣٥٧/٢، وإحكام الفصول ٧٢٢، والعدة ١٥٩٤/٥، والإحكام

للأمدي ١٦٢/٤-١٦٣، وشرح تنقيح الفصول ٤٣٧، وكشف الأسرار ٢٧/٤، وشرح مختصر الروضة ٥٧٥/٣، والبحر المحيط ٤٨٩/٤.

(١٩٥) انظر الإبهاج ٨/١-٩.

(١٩٦) انظر المصدر السابق ٢٧١/٣.

(١٩٧) انظر البحر المحيط ٤٩٢/٤، والإبهاج ٢٧٢/٣.

وردها إلى أصولها، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: "نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها، ثم أداها إلى من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه" أ-هـ^(١٩٨).

المطلب الثاني - مقدار ما يشترط منها في الاجتهاد

إذا كان شرط العلم بكليات الشريعة للمجتهد أمراً متفقاً عليه - كما مضى - فإن تحصيل هذه الكليات على كمالها أمر صعب المثال، وقد يؤدي التشدد في هذا الشرط إلى سد باب الاجتهاد مطلقاً، ولهذا فلا بد من التخفيف في هذا الشرط أسوة بما قرره علماء الأصول عند بيانهم للقدر الذي يجب أن يتوفر في المجتهد من الشروط الأخرى، كالعلم بالكتاب، والسنة، واللغة^(١٩٩).

يقول الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): - "دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون: اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع، وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض" أ-هـ^(٢٠٠).

ومعرفة المقدار الذي ينبغي أن يتوفر في المجتهد من هذا الشرط تتطلب بيان أحوال طالب العلم بكليات الشريعة، فإنه في سعيه إلى تحصيلها يمر بثلاثة أحوال:-

أحدها:- أن يتحصل لديه قدر يسير من العلم بالكليات بحيث قد تظهر له بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وقد لا تظهر، لكنه لا يستطيع إكمال البحث ولا دفع الأوهام والإشكالات التي قد تطرأ عليه إلا بمساعدة شيخه ومعلمه، فمثل هذا لا يصح منه الاجتهاد فيها هو ناظر فيه، وذلك لأنه لم تلخص له بعد أصول الشريعة وحكمها ومقاصدها، ولم يستقل بإدراكها على الوجه الصحيح.

(١٩٨) أصول الجصاص ٣٧٠/٢، والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٤٣٧/١، ٨٠/٤، ١٨٣/٥، وأخرجه أبو داود في سننه ٢٨٩/٢، وحسنه الترمذي، انظر تحفة الأحوذى ٤١٦/٧، كما رواه ابن ماجة في سننه ٨٥، ٦٤/١، والدرامي في سننه ٧٤/١، وغيرهم، والحديث روي من طرق متعددة وله شواهد يقوي بعضها بعضاً، انظر مصباح الزجاجة ٣٢٢/١-٣٣، ٢٠٦/٣، وعون المعبود ٦٨/١٠، ومجمع الزوائد ١٣٧/١-١٣٩.

(١٩٩) انظر أصول الجصاص ٣٦٧/٢، والعدة ١٥٩٤/٥، والمحصول ٣٣/٦-٣٤، والتلخيص ٤٥٧/٣-٤٦٠، وقواطع الأدلة ٢٨١/١، والمستصفي ٣٥٣/٢، وشرح تنقيح الفصول ٤٣٧، وكشف الأسرار ٢٧/٤-٢٨، والإحكام للآمدي ١٦٣/٢، وشرح مختصر الروضة ٥٧٥/٣، والموافقات ١٠٨/٤-١٠٩.

(٢٠٠) المستصفي ٣٥٣/٢.

الثاني :- أن يكون قد أكمل العلم بالكليات من خلال حفظ الجزئيات، وانتهى به النظر إلى تحقيق معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث صار مدركاً لها على وجه اليقين الذي لا يتطرق إليه شك، وقادراً على دفع الأوهام والإشكالات التي قد تطرأ عليه، ولكنه فرط في محفوظه وأهمل المراجعة والاستدكار، فأصبح يتعذر عليه في بعض الأحيان تذكر الدليل الجزئي الخاص بالمسألة، وإن كان متيقناً من دخولها تحت أصل كلي معين، وأصبح في فتاواه يعول على الكليات والأصول، ولا يبالي بالأدلة الجزئية^(٢٠١).

وقد اختلف العلماء في حكم اجتهاد من حصل هذه المرتبة، وذكر الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في هذه المسألة قولين :

القول الأول : أنه يجوز له أن يجتهد .

وقد احتج أصحاب هذا القول بما يأتي :

- ١ - أن المقصود الشرعي قد صار عند صاحب هذه المرتبة أوضح من الشمس، وقد تبينت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضداً لبعض، ولم يبق عليه في العلم بحقائقها مطلب، ومتى ما حصل كلية الشريعة، وأحاط بمقاصدها ومراميتها، فلا عليه أنظر في خصوصيتها المنصوصة أو مسائلها الجزئية أم لا؟ إذ لا يزيد النظر في ذلك زيادة لأنه لم يصل لهذه المرتبة إلا بعد حفظه لهذه الجزئيات.
 - ٢ - أن الهدف من النظر في النصوص والأدلة الجزئية هو التوصل إلى ذلك المطلوب الكلي الشرعي، من أجل أن يرجع إليه المجتهد ويعتمد عليه في فتاواه وأحكامه، وهذا الأمر حاصل ومتحقق فيمن بلغ هذه المرتبة، فلا حاجة له في التنزل إلى الجزئيات، لأن ذلك طلب لتحصيل الحاصل، وهو محال.
 - ٣ - أن الأصول الكلية التي لديه إنما حصلها من التفقه في الأدلة الجزئية والمسائل الخاصة، وبمعانيها ترقى إلى ما ترقى إليه، فإن بدا من ظاهر حاله أنه لم يعتمد عليها في الفتوى فهو في حقيقة الأمر معتمد عليها، وذلك لأن المعنى الكلي الذي ظهر اعتماده عليه في المسألة، إنما عرفت كليته من خلال هذه الأدلة الجزئية، بدليل أنك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولم تنصره.
- ومجموع هذه الأدلة يثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد، وهذا هو المطلوب^(٢٠٢).

(٢٠١) انظر الموافقات ٤/٢٢٥-٢٢٦.

(٢٠٢) انظر المصدر السابق ٤/٢٢٦-٢٢٧.

القول الثاني : أنه لا يجوز له أن يجتهد.

وقد احتج أصحاب هذا القول بما يأتي :

١ - أن من حصل هذه المرتبة يدرك -أكثر من غيره- مدى الحاجة إلى النظر في الأدلة الجزئية عند الاجتهاد، وذلك لأن النظر اعتماداً على الكليات لا يكتمل إلا من خلالها، ومن اعتبر الكلي واطرح الجزئي أو العكس فهو لم يبذل الوسع ويستفرغ الطاقة اللازمين للاجتهاد.

٢ - أن استقراء الشريعة يدل على أن لبعض المسائل خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر، كما في النكاح مثلاً، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه، ومثله القرض، والعرايا، ووجوب الدية على العاقلة، والمساقاة، والترخصات في العبادات، والعبادات، وسائر الأحكام، فلكل باب ما يليق به، ولكل خاص خاصية تليق به لا تليق بغيره، فتنزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن، بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية، ولا بد للمجتهد من مراعاة ذلك كله حتى يتيقن من تحقيق مقصود الشارع في كل نازلة.

٣ - أن القول بجواز الاجتهاد اعتماداً على الكليات وحدها ومن دون اعتبار لخصوصيات المسائل يلزم عليه عدم اعتبار محالها وهي أفعال المكلفين، وهو أمر باطل، وبيان ذلك: أنه إذا قيل بجواز اعتبار الكلي في كل جزئية على الإطلاق فيلزم من ذلك جواز اعتباره في كل مكلف على الإطلاق من دون اعتبار خصوصياتهم، وهذا لا يصح، لما استقر في الشرع من مراعاته لأحوال المكلفين بالأحكام، واعتباره لمعان مؤثرة في ذلك، منها: الجنس، والقدرة، والحرية، ونحوها.

فتبين من هذا أنه لا بد من اعتبار الأدلة الجزئية عند الحكم بمقتضى الكليات^(٢٠٣).

الترجيح :

عرض الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) هذه المسألة فذكر هذين القولين وأدلتهم، ثم توقف في الترجيح فقال :- " وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الأشكال "أ-هـ"^(٢٠٤).
والذي يظهر لي أن القول الثاني هو الأرجح في هذه المسألة، وذلك لأن الاعتماد على الكليات وحدها وإهدار الجزئيات خطأ بين، كالاعتماد على الجزئيات وإهدار الكليات، وسيأتي بيان وجه الخطأ في ذلك في المبحث التالي بعون الله تعالى.

(٢٠٣) انظر الموافقات ٤/٢٢٧-٢٢٩.

(٢٠٤) المصدر السابق ٤/٢٢٩.

الثالث :- أن يكون قد جمع إلى العلم بالكليات على كمالها استحضار الأدلة الجزئية الخاصة، بحيث لا يصدده التبخر في النظر إلى طرف عن التبخر في النظر إلى الطرف الآخر، ولا يجري على عموم واحد منها دون أن يعرضه على الآخر، ودون أن يتنبه إلى أحوال المكلفين التي تليق به، فتجده مستحضراً للمقصود الشرعي في كل مسألة عموماً وخصوصاً.

ومن حصل هذه الرتبة فلا خلاف في صحة اجتهاده، وهو العالم الذي يوصف بـ : الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم^(٢٠٥).

ويتميز صاحب هذه الرتبة عن صاحب المرتبة الثانية بأمرين:

الأول : أنه يجب السائل على ما يليق به في حالته على وجه الخصوص، إن كان في المسألة حكم خاص، فيستدل له بالدليل الجزئي الذي تناول مسألته، بخلاف صاحب المرتبة الثانية، فإنه يستدل بعموم الأصل الكلي الذي يشمل السائل وغيره من دون اعتبار بخصوصية السائل.

الثاني : أنه ينظر في المآل قبل الجواب عن السؤال، بخلاف صاحب المرتبة الثانية فإنه لا ينظر في ذلك، فلا يبالي بالمآل إذا وجد أمراً أو نهياً أو غيرهما، وكان في مسأله كلياً^(٢٠٦).

وهذان الأمران هما المعيار الذي يميز العالم الرباني عن غيره، إذ كثيراً ما يختلط أهل المرتبة الثانية بأهل هذه المرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه^(٢٠٧).

المبحث الثالث - علاقتها بالأدلة الجزئية

ويتضمن مطلبين :

المطلب الأول - أهمية الموازنة بين الكليات والأدلة الجزئية

إن المتأمل في مدارك الأحكام المثمرة لها في الشريعة الإسلامية يجد أنها على ضربين:

الأول : كليات وقواعد عامة تعبر عن مقاصد الشارع من التشريع، وأصولها محددة ومحصورة، وقد سبق بيانها في المبحث الأول.

(٢٠٥) المصدر السابق ٢٣٢/٤.

(٢٠٦) المصدر السابق ٢٣٢/٤-٢٣٣.

(٢٠٧) المصدر السابق ٢٣٢/٤.

الثاني: أدلة جزئية متفرعة تتناول آحاد المسائل والفروع، وهي كثيرة جداً، ويصعب حصرها، وهذا الضرب يشمل النصوص الجزئية من الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، ويلحق بهذا الضرب كذلك: دليل القياس، والاستحسان، والاستصحاب، وغيرها من الأدلة المختلف فيها.

وقد سبق القول بأن أهم طريق لاكتساب الكليات وتحصيلها هو استقراء الأدلة الجزئية، فالأصل الكلي في الشرع لا يبلغ هذه المنزلة إلا بعد تضافر الأدلة الجزئية التي تدل على معناه، فهو في حقيقة الأمر المعنى المستفاد من مجموع هذه الأدلة.

ويعد النظر في العلاقة بين الكليات والأدلة الجزئية والموازنة بينها من دقائق الاجتهاد.

يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) - بعد بيانه لأهمية ذلك - "فالخاص أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس، وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد" أ-هـ^(٢٠٨).

ولذا فمن كان منهجه الأخذ بالجزئيات الحقيقية أو الإضافية مع الإعراض عن الكليات - كمذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق من الظاهرية ومن نحا نحوهم - فهو مخطئ، ومن كان منهجه الأخذ بالكلي معرضاً عن الجزئي - كمذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة - فهو مخطئ كذلك.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): "لكن اعتبار مقادير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة فمتى قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعدل عنها، وإلا اجتهد رأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تعوز النصوص من يكون خبيراً بها وبدلالاتها على الأحكام" أ-هـ^(٢٠٩).

ووجه الخطأ في الاعتماد على الكليات وإهمال الجزئيات:

أن الكلي - من حيث هو كلي - غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، وغير موجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات، فيكون الوقوف معه مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، لأنه هو المظهر له^(٢١٠).

وأما وجه الخطأ في الاعتماد على الأدلة الجزئية والإعراض عن الكليات فيتضح من خلال أمرين:

(٢٠٨) الموافقات ١٣/٣.

(٢٠٩) مجموع الفتاوى ١٢٩/٢٨.

(٢١٠) انظر المصدر السابق ٩-٨/٣.

الأول : أن الجزئي لم يوضع جزئياً إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالإعراض عنه من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض^(١١١).

الثاني : أن الإعراض عن الجزئي جملة يؤدي إلى الشك في الكلي، من جهة أن الإعراض عنه إنما يكون عند مخالفته للكلي أو توهم المخالفة له، وإذا خالف الكلي الجزئي - مع أنه مأخوذ من الجزئي - دل على أن ذلك الكلي لم يتحقق العلم به، لإمكان أن يتضمن ذلك الجزئي جزءاً من الكلي لم يجعله المعتبر جزءاً منه، وإذا أمكن هذا لم يكن بد من الرجوع إلى الجزئي في معرفة الكلي^(١١٢).

ولا يشك على ذلك تلك العبارة التي نقلها الجويني (ت ٤٧٨هـ) عن الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) - والتي يوهم ظاهرها أن الإمام الشافعي يرى وجوب تقديم الأدلة الجزئية على الكليات عند الاجتهاد - حيث يقول رحمه الله : "إذا وقعت واقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولاً في نصوص الكتاب فإن وجد مسكاً دالاً على الحكم فهو المراد، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة، فإن وجده وإلا انحط إلى نصوص أخبار الآحاد، فإن عثر على مغزاه وإلا انعطف على ظواهر الكتاب، فإن وجد ظاهراً لم يعمل بموجبه حتى يبحث عن المخصصات، فإن لاح له مخصص ترك العمل بفحوى الظاهر، وإن لم يتبين مخصص طرد العمل بمقتضاه، ثم إن لم يجد في الكتاب ظاهراً نزل عنه إلى ظواهر الأخبار المتواترة مع انتفاء المخصص، ثم إلى أخبار الآحاد، فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم ينحس في القياس بعد، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة" أ-هـ^(١١٣).

وذلك لأن من يعرف أصول الإمام الشافعي يدرك أن مراده بطلب حكم الواقعة من الدليل الجزئي الخاص أولاً : أن يؤخذ حكمها منه إذا كان ذلك لا يفضي إلى إهدار أصل من الأصول الكلية في الشريعة، بمعنى أن يكون النص مجمعاً على العمل به مع مراعاة هذه الأصول، وليس مراده تقديم الدليل الجزئي مطلقاً، ثم إن مراده بالنظر في الكليات هنا : الاجتهاد الذي يقوم على إلحاق المستجدات بالقواعد العامة في الشريعة الإسلامية عند عدم وجود النص اعتماداً على الحكم والمعاني المناسبة، بدليل أنه قرن الكليات هنا بالمصالح العامة، وهذا الضرب

(١١١) انظر المصدر السابق ٩/٣ .

(١١٢) انظر المصدر السابق ٩/٣ .

(١١٣) هذه العبارة نقلها الجويني في البرهان ونسبها إلى الشافعي بقوله : "ذكر الشافعي في الرسالة ترتيباً حسناً فقال :، ولم أجدها في النسخة المطبوعة من الرسالة. انظر البرهان ٨٧٤/٢-٨٧٥.

من الاجتهاد لا يجوز المصير إليه - بالاتفاق - إلا بعد تعذر الحصول على النص الخاص أو الإجماع، وذلك لأنه يقوم أساساً على الاستنباط^(٣١٤).

يقول الجويني (ت ٤٧٨ هـ) : - "فكذلك المجتهد إذا وقعت واقعة طلب النصوص من الكتاب والسنة ثم الإجماع، ثم إن أعوز المطلوب فيه فينظر في قواعد الشريعة، يحاول إلحاقاً، ويريد جمعاً، ويطلب شبهاً، فيخيل في نفسه وجود التشبه، ثم يجتهد في طلب الأشبه، فالمطلوب هو الأشبه" أ-هـ^(٣١٥).

المطلب الثاني - المنهج الصحيح في النظر في الكليات والجزئيات

سبق القول بأن من خصائص كليات الشريعة أنها قطعية، وذلك لأنها ترجع إما إلى أصول عقلية وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء التام من أدلة الشريعة وذلك قطعي أيضاً^(٣١٦)، ومما يؤكد ذلك أنها مما اتفقت عليه الشرائع والملل^(٣١٧).

وعليه فلا يمكن أن يقال بوجود تعارض حقيقي بينها وبين أدلة الشرع الجزئية، وذلك لأن هذه الأدلة لا تخلو :

إما أن تكون قطعية، أو ظنية.

فإن كانت قطعية فيستحيل أن تعارض الكليات، لما تقرر في الأصول من أن التعارض لا يقع بين قطعي وقطعي إلا بأن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، وذلك لأنه يلزم منه اجتناع النقيضين، وهو محال^(٣١٨).

وإن كانت ظنية فهي لا تعارض الكليات أيضاً، وذلك لأن الظني ينتفي بالقطعي، فيتعين العمل بالقطعي، والظن لا يثبت أمام اليقين^(٣١٩).

(٢١٤) انظر المنحول ٤٩٧-٤٩٨.

(٢١٥) البرهان ٢/٨٦٥.

(٢١٦) انظر الموافقات ١/٢٩-٣١، ٢/٤٩.

(٢١٧) انظر المستصفي ١/٢٨٨، وشرح تنقيح الفصول ٣٩٢، وقواعد الأحكام ٤/١، والإبهاج ٢/٦٠، والبحر المحيط ٤/١٨٨، وإرشاد الفحول ٢١٦.

(٢١٨) انظر التقريب والإرشاد ٣/٢٦٣، ٢٧٩-٢٨١، وتقويم الأدلة ٢١٤، وأصول الجصاص ٢/٤١، والمستصفي ٢/٣٩٢، والتمهيد لأبي الخطاب ٤/٣٤٩، والمحصول ٥/٣٨٠، وشرح تنقيح الفصول ١٧-٤١٨، وشرح مختصر الروضة ٣/٦٧٩، وفواتح الرحموت ٢/١٨٩، والمسودة ٤٤٨.

(٢١٩) انظر إرشاد الفحول ٢٧٥، وشرح تنقيح الفصول ٤٢١.

قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ) : "فإن قيل فهل يجوز أن يجتمع علم وظن قلنا لا فإن الظن لو خالف العلم فهو محال، لأن ما علم كيف يظن خلافه، وظن خلافه شك، فكيف يشك فيما يعلم، وإن وافقه فإن أثر الظن يمحى بالكلية بالعلم فلا يؤثر معه" أ-هـ^(٣٢٠).

وأما التعارض الظاهري العائد إلى الأذهان فيمكن أن يقع، وحينئذٍ يجب على الناظر فيهما الجمع بينهما بأي وسيلة من وسائل الجمع المعتمدة عند الأصوليين، كحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، أو تنزيل الدليل الجزئي على حال معينة، ونحو ذلك.

وذلك لأن المطلوب هو المحافظة على قصد الشارع، والكلية إنما ترجع حقيقته إلى ذلك، والجزئي كذلك أيضاً، فلا بد من اعتبارهما معاً^(٣٢١)، ولأن الجمع يؤدي إلى إعمالها معاً، وهو أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر، وهو طريق معتبر عند الأصوليين عند تعارض الأدلة الجزئية^(٣٢٢).

يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) : "فإذا ثبت بالاستقراء قاعدة كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلا بد من الجمع في النظر بينهما، لأن الشارع لم ينص على ذلك الجزئي إلا مع الحفاظ على تلك القواعد، إذ كلية هذا معلومة ضرورة بعد الإحاطة بمقاصد الشريعة، فلا يمكن والحالة هذه أن تخرم القواعد بإلغاء ما اعتبره الشارع" أ-هـ^(٣٢٣).

مثال تخصيص الكلي بالجزئي :

جواز النطق بكلمة الكفر حال الإكراه بشرط اطمئنان القلب بالإيمان المستفاد من الدليل الجزئي وهو قوله تعالى : {من كفر بالله بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان}^(٣٢٤).
فهذا النص الجزئي يعارض أصلاً كلياً ضرورياً وهو المحافظة على الدين، غير أنه يمكن الجمع بينهما بتخصص عموم الكلي بهذا النص الجزئي الخاص، فيكون المكره مستثنى من عموم الكلي دون أن يؤثر في كليته.

(٢٢٠) المستصفي ٣٩٤/٢.

(٢٢١) انظر الموافقات ٩/٣.

(٢٢٢) انظر المستصفي ٣٩٢/٢.

(٢٢٣) الموافقات ٩/٣-١٠.

(٢٢٤) سورة النحل آية ١٠٦.

وهكذا سائر الرخص المستفاد من الأدلة الجزئية التي تعارض الأوامر أو النواهي، والمستثنيات من القواعد العامة، كترك القيام في الصلاة للمريض أو العاجز، وجواز الفطر له، والعرايا، والقراض، والمساقاة والسلم، وأشبه ذلك^(٢٢٥)، فإنها تعد مخصصة للأصل الكلي الذي تندرج تحته، ومستثناة من عموم حكمه دون أن تقدح في كليته أو تؤثر في دلالاته، ولذا يجب اعتبارها^(٢٢٦)، إذ لو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات وابتغى إليها في الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضرورة لما كان هذا الترخيص، ولو لم يكن لأدى إلى الحرج والضيق المرفوع قطعاً^(٢٢٧).

مثال تخصيص الجزئي بالكلي :

أن الله سبحانه أباح للمضطر أن يأكل من الميتة إذا خشي على نفسه من الهلاك، وما ذاك إلا لأن المحافظة على النفس إحدى الكليات الضرورية، واعتبار الأمر الكلي هنا يعد تخصيصاً للدليل الجزئي وهو قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾^(٢٢٨)، واستثناءً منه، ولا يعد هذا التخصيص إلغاءً للدليل الجزئي، بل تبقى دلالاته على حالها فيما عدا هذه الصورة.

وهكذا كافة الرخص المستثناة من أدلة جزئية مراعاة لأصل كلي.

ولا يقال إن هذا تناقض، لأنه يؤدي إلى اعتبار الدليل الجزئي وعدم اعتباره معاً، لأننا نقول: إن ذلك حاصل من جهتين، فإنه لا يلزم أن يعتبر كل جزئي في كل حال، بل المراد بذلك أن يعتبر الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي أو تقييده لمطلقه بحيث لا يكون إخلالاً بالجزئي على الإطلاق، وهذا هو معنى اعتبار أحدهما مع الآخر^(٢٢٩).

يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): "فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإن فيها جملة الفقه، ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ، وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع وأن تتبع نصوصه مطلقه ومقيدته أمر واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار". أ-هـ^(٢٣٠).

(٢٢٥) انظر الموافقات مع شرح الشيخ عبدالله دراز ١١/٣-١٢، ٤/٢٤٩.

(٢٢٦) انظر شرح عمدة الأحكام ١٠٥/٣.

(٢٢٧) المصدر السابق ١١/٣-١٢.

(٢٢٨) سورة المائدة آية ٣.

(٢٢٩) انظر الموافقات ١٤/٣-١٥.

(٢٣٠) المصدر السابق ١٥/٣.

المطلب الثالث - أهمية الموازنة بين الكليات والجزئيات في النوازل

إذا كانت الموازنة بين الكليات والجزئيات في الأحكام عامة ضرب من الاجتهاد الدقيق الذي ينبغي أن ينبري له الخاصة من العلماء، فإن الموازنة بينهما عند النظر في النوازل شأن خاصة الخاصة الذين جمعوا بين الرسوخ في العلم، والمعرفة بحقيقة النازلة الجديدة وأبعادها.

يقول ابن القيم (ت ٧٥١هـ) - وهو يشرح وصية عمر إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما بالفهم قبل الحكم والقضاء - : "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم، أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر.... فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله، كما توصل شاهد يوسف بشق القميص من دبر إلى معرفة براءته وصدقه، وكما توصل سليمان صلى الله عليه وسلم بقوله: (اتتوني بالسكين حتى أشق الولد بينكما) إلى معرفة عين الأم.... ومن سلك غير هذا أضرع على الناس حقوقهم، ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله" أ-هـ^(٣٣١).

والكليات والجزئيات للمفتي في النوازل هما بمثابة جناحي الطائر، فلا يمكن له أن يخلق في فضاء الاجتهاد بدونهما، ولا بد له أن يوازن بينهما حتى يصل إلى غايته ويحقق مراده.

وإذا كان إلحاق النازلة بكلية من كليات الشريعة أمراً سهلاً المنال لمن بلغ رتبة الاجتهاد بالنظر إلى ما تتميز به هذه الكليات من السعة والعموم، فإن الظفر بدليل جزئي يمكن أخذ حكمها منه بطريقة القياس أو الاستحسان أو غير ذلك يتطلب بذل المزيد من الاجتهاد، وأشق من هذا وذلك إذا ظهر للمجتهد أن النازلة يتنازعها أصل كلي ودليل جزئي.

ومن أبرز الأمثلة لذلك من نوازل هذا العصر مسألة:

"إخراج المشركين من جزيرة العرب".

فقد كثر الجدل في هذه المسألة في عصرنا الحاضر، وأحدثت من الفتن ما الله به عليم، حين انبرت طائفة من المسلمين إلى تبني هذا الحكم، والتأكيد على وجوبه، بل والسعي إلى تطبيقه مهما كان الثمن، متمسكين بقوله صلى

الله عليه وسلم : "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب"^(٢٣٢)، وهو حديث صحيح محكم، أخذ منه فقهاء الأمة الأوائل وجوب إخراجهم من جزيرة العرب - على خلاف بينهم في مفهوم جزيرة العرب-^(٢٣٣)، ما لم تدع الحاجة إلى دخولهم فيها لتجارة أو زراعة أو نحو ذلك^(٢٣٤)، غير أن العمل بهذا الدليل الجزئي بالصورة التي ابتلي بها المسلمون في هذا العصر من قبل فئة منهم أورث الوقوع في محاذير شرعية كثيرة منها:

الاستهانة بالدماء والأموال والممتلكات، والتجرؤ على قتل المسلمين والمستأمنين، وترويع الأمنين، وتأليب الدول التي لا تدين بالإسلام على الدول الإسلامية، وإلحاق الأذى بالأقليات الإسلامية التي تقيم في تلك البلاد، وتعطيل أصول شرعية مهمة: كاللدعوة، والزكاة، ومساعدة المحتاجين من المسلمين، بل وتشويه صورة الإسلام بعامه، وخلق الذرائع لأعداء هذا الدين، وجعلهم يتجرأون عليه فينسبون أخطاء هذه الفئة إلى أصله وكتابه ورسوله.

فصار هذا الدليل الجزئي بحسب هذا الفهم وتبعاته يصادم أصولاً كلية ثابتة، فهل يقال بإهدارها وتقديمه عليها؟ أو يقال بإهداره وتقديمها عليه؟.

إن الاجتهاد في مثل هذه النوازل يتطلب نوعاً من النظر الدقيق الذي لا يتوافر إلا في خاصة الخاصة من العلماء الذي جمعوا إلى العلم بالأدلة الجزئية استحضر كليات الشرع ومقاصده ومراميه، فمثل هؤلاء لا يشكل عليهم هذا الحديث، بل يمكنهم إدراك كيفية العمل بهذا الدليل الجزئي دون الإخلال بالأصول الكلية، فإخراج المشركين من جزيرة العرب غاية شرعية لا بد أن تكون وسائلها شرعية، ومتى كان السعي فيه مفضياً إلى الوقوع في المحاذير، أو تفويت المصالح الأنفة الذكر، علمنا أن هذا الحديث ليس هو كل ما يمكن أن يقال في فقه هذه النازلة، بل ثمة أصول كلية يجب مراعاتها عند الاجتهاد فيها، فإذا لم نعمل به في حال معينة وقدمنا هذه الأصول عليه، فإن هذا لا يعد تعطيلاً له، وإنما هو نوع بيان له، فكأننا نقول إن هذا الدليل لا يتناول هذه الحال، مع بقاء دلالة على ما عداها من الأحوال.

(٢٣٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجزية، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب ١٢١/٤، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصي فيه ١٢٥٨/٣، والحديث روي من طرق متعددة، وبألفاظ مختلفة عند البخاري ومسلم وأصحاب السنن وغيرهم.

(٢٣٣) انظر المغني ٢٤٢/١٣ - ٢٤٤.

(٢٣٤) انظر فتح الباري ٣١٣/٦ - ٣١٤.

والالتفات إلى الأحوال معنى معتبر عند النظر في الأدلة الجزئية المتعارضة^(٢٣٥)، فينبغي اعتباره كذلك عند تعارض الكليات مع الجزئيات.

يقول الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) - وهو يتحدث عن الترجيح بين الأخبار - : "أو أمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالتين، كما إذا قال : (الصلاة واجبة على أمتي) (الصلاة غير واجبة على أمتي) فنقول: أراد بالأول المكلفين، وأراد بالثاني الصبيان والمجانين، أو في حالتي العجز والقدرة أو في زمن دون زمن" هـ-^(٢٣٦).

وتنزيل الدليل الجزئي على حال معينة يعد وسيلة من وسائل الجمع بينه وبين الأصل الكلي الذي يعارضه، والجمع أولى من الترجيح الذي يفضي إلى إهدار أحدهما^(٢٣٧).

وهذا المنهج لا أعني الموازنة بين الكليات والجزئيات في الاجتهاد لا ليس بدعاً من القول، بل له أصول شرعية واضحة يدركها كل من تتبع طريقة الشارع في اعتبار الأحوال، و مراعاة مصالح المكلفين عند تقرير الأصول الكلية العامة، ومبدأ الترخيص في الشريعة يدل بوضوح على هذا المنهج، ومن الأمثلة على ذلك: " القيام في الصلاة"، فإنه راجع إلى الأصل الكلي الضروري وهو حفظ الدين، ولو أجري الأمر فيه إلى نهايته لا ولو أدى إلى المشقة الفادحة لا ما كان ليرخص في القعود مثلاً للمريض، ومثله صوم رمضان للمريض القادر بمشقة، فلو لم ينص الشارع على هذه الجزئيات ولتفت إليها في الاستنباط واكتفى بأصل الحفظ للضرورة لما كان هذا الترخيص، ولو لم يكن لأدى إلى الحرج والضيق المرفوع قطعاً، وهكذا سائر الرخص التي تعارض عزائم الأوامر والنواهي، والمستثنيات من القواعد العامة، كالعرايا، والقراض، والمساقاة، والسلم وأشبه ذلك، فإن الترخيص فيها إعمال للحاجيات في الضروريات، ولو اعتبرنا الضروريات كلها لأخل ذلك بالحاجيات، أو بالضرورة نفسه، أو بضرورة آخر، ولذلك نجد الوحي قد راعى هذه المعاني، فجاءت التشريعات بالموازنة بينهما جميعاً^(٢٣٨).

وهذه الطريقة هي التي ينبغي للمجتهد أن يسلكها عند النظر في الكليات و الأدلة الجزئية التي يبدو أنها تعارضها في الظاهر، وعليه أن يتنبه كذلك إلى أمر مهم وهو أن الشارع قد يعتبر من المعاني ما لا تدركه العقول إلا بالنص عليه، وهو أكثر ما دلت عليه الشريعة في الجزئيات، لأن الشارع أعلم بما يحقق المصلحة والعدل في كل حين، ولذا نجده يبين ما يطرد من المصالح و ما يعارضه وجه آخر من المصلحة، كما في استثناء العرايا ونحوها،

(٢٣٥) انظر تقويم الأدلة ٢١٧، والمستصفي ٣٩٥/٢، والبحر المحيط ٢٢٧/٤ - ٤٣١.

(٢٣٦) المستصفي ٣٩٥/٢.

(٢٣٧) انظر الموافقات مع حاشية الشيخ عبدالله دراز ٩/٣ - ١٠.

(٢٣٨) انظر المصدر السابق ١١/٣ - ١٢.

وفائدة العلم بذلك هي: الحذر من تكلف الحكم والمعاني، والإسراف في إعمال المقاصد على حساب الأدلة الجزئية، إذ الإعراض عن الجزئيات بإطلاق يؤدي إلى فوات مصالح، وحصول مفاصد، وهو مناقض لمقصد الشارع، لأن العمل بالجزئيات في موارد وأحوالها يعد من جملة المحافظة على الكليات، لأنها يخدم بعضها بعضاً، ولما تخلو جزئية من اعتبار القواعد الثلاث || الضروريات والحاجيات والتحسينيات || فيها، فإذا عارض بعضها بعضاً وتعذر الجمع قدم الأهم حسبما قرره علماء الأصول في كتاب الترجيح^(٢٣٩).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث بأكمل الرسالات، إمام المتقين، وسيد الخلق أجمعين محمد بن عبد الله، عليه وعلى آله وصحبه أتم صلاة وأزكى تسليم، أما بعد :-
فقد يسر الله لي إتمام هذا البحث الذي قصدت من ورائه إلقاء الضوء على كليات الشريعة، من حيث التعريف بها، وبيان أقسامها، وترتيبها، وطرق إثباتها، وخصائصها، إضافة إلى بيان أهميتها للمجتهد، وعلاقتها بأدلة الشرع الجزئية، وقد خرجت من هذا البحث المختصر بنتائج مهمة أبرزها ما يأتي :-
١ - كليات الشريعة هي الأصول العامة المتضمنة للمعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها.

٢ - تنقسم كليات الشريعة إلى قسمين :-

الأول : الكليات الخمس الضرورية، وهي : حفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسل أو النسب.
الثاني : الكليات الأخرى، وأهمها: حفظ العرض، ورفع الحرج، ودفع الضرر ورفع، والعدل، والمساواة، والحرية، والاتلاف.

٣ - حفظ الدين مقدم على حفظ النفس، وحفظ النفس مقدم على حفظ النسل، وحفظ النسل مقدم على حفظ العقل، وحفظ العقل مقدم على حفظ المال، وحفظ المال مقدم على حفظ العرض، على المختار من أقوال علماء الأصول، ويأتي بعد هذا بقية الكليات، وترتيبها يكون بحسب الأمر الضروري الذي ترجع إليه.
٤ - تثبت كليات الشريعة بالاستقراء، أو بالنص، أو من خلال معرفة مقاصد الشريعة، أو بمجموع هذه الطرق.

٥ - تتميز كليات الشريعة بكونها قطعية، عامة، أبدية، محكمة، معصومة من التناقض.

- ٦ - العلم بكليات الشريعة من الشروط الأساسية في الاجتهاد، فلا عبرة بمجتهد يجهل هذه الكليات، أو يقصر علمه عن الإحاطة بها.
- ٧ - اعتماد المجتهد على الكليات وحدها وإهدار الأدلة الجزئية خطأ بين، ومثله الاعتماد على الجزئيات وحدها وإهدار الكليات.
- ٨ - المنهج الصحيح الذي يجب على المجتهد أن يسلكه هو النظر القائم على كليات الشريعة مع استحضار الأدلة الجزئية في خصوص المسائل.
- ٩ - الكليات لا تعارض الأدلة الجزئية حقيقة، وإذا وجد بينها تعارض في الظاهر، وجب على المجتهد أن يسلك طريق الجمع بينها بأحد طرقه المعتمدة عند علماء الأصول.
- ١٠ - تعد الموازنة بين الكليات والجزئيات في النوازل ضرباً من الاجتهاد الدقيق الذي ينبغي أن يتصدى له خاصة الخاصة من المجتهدين، وهو من حيث الخطورة شبيه بتقدير المصلحة والمفسدة الذي لا يتقنه إلا العلماء الربانيون.
- وقبل الختام لا يفوتني أن أوصي إخواني الباحثين بتكثيف الدراسات والبحوث في بعض الجوانب المتعلقة بهذا الموضوع، كالكليات الشرعية التي لا تزال بحاجة إلى مزيد إيضاح، وبالأخص تلك التي أضحت اليوم مثار جدل بين المسلمين وغيرهم، كالحرية، والمساواة، فهذان الأصلان جديران بدراسات متخصصة ومؤصلة من علماء الأصول والمقاصد، إذ أغلب الدراسات فيها يطغى عليها الجانب الفكري، وهو على أهميته لا يكفي في إيضاح الرؤية الشرعية حولها.
- كما لا يفوتني أن أنبه إلى أهمية العناية بموضوع الموازنة بين الكليات والجزئيات في الاجتهاد، فإنه ما يزال بحاجة إلى دراسات واسعة، خصوصاً وأن هذا العصر يتميز بكثرة النوازل التي تتطلب النظر فيها موازنة دقيقة بين كليات الشرع وأدلته الجزئية.
- هذا وأسأل الله سبحانه أن يكون هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يغفر لي ما وقع فيه من خطأ أو زلل، إنه جواد كريم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحابه أجمعين.

مقصد التيسير وطبيعة التكليف بين الأصل والاستثناء

د. البشير صوالحي*

تمهيد

لقد قصد الشارع التيسير ابتداءً عندما وضع الشريعة للتكليف، فالأصل في التكليف الشرعية اليسر وعدم التكلف، وعلى هذا جاءت عموم التكليف الشرعية في الأحوال العادية، إلا أننا نلاحظ أن بعض التكليف الشرعية لا تخلو من مشقة (ما) في أدائها، فكيف يستقيم القول بأن الشارع لم يقصد المشقة في التكليف وإنما قصد التيسير في ذلك، وللإجابة على هذا السؤال سنعرض لمفهوم التيسير الذي قصده الشارع أولاً، ثم لمفهوم المشقة وأوجه التكليف بها، لتبين لنا طبيعة المشقة التي يجوز التكليف بها دون سائر المشقات الممنوعة.

مفهوم التيسير

التيسير لغة: عرفه صاحب لسان العرب فقال: التيسير مصدر مادته يسر، ومنه اليسر واليسار والميسرة ويقصد بذلك السهولة والغنى.

وتيسر الشيء سهل، وهو ضد ما تعسر، والميسور ضد المعسور، ويسره الله لليسر أي وفقه ومن ذلك قوله تعالى: {فَتَسَيِّرُهُ لِيَيسْرِي} (الليل: ١٠) أي نرشده لأسباب الخير والصلاح، حتى يسهل عليه فعلها.

واليسر: اللين والانقياد، وياسره أي ساهله، وفي الحديث الشريف: "إن هذا الدين يسر" أي سهل سمح قليل التشديد، وفي الحديث الشريف: "يسروا ولا تعسروا"، وكذلك "لن يغلب عسر يسرين"، وكذا: "تيسروا في الصداق"، أي تساهلوا فيه ولا تغالوا، وتيسر النهار إذا برد^١.

وفي المصباح المنير: اليسر من اليسار وهو الغنى والثروة، واليسر ضد العسر، وفي التنزيل: {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} (الشرح: ٥) فطابق بينهما^٢، وقد عرّفه صاحب معجم لغة الفقهاء: بالسهولة والليونة، يقال: يسر الأمر إذا سهل^٣.

* الأستاذ المساعد بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

^١ ابن منظور، لسان العرب، مادة يسر، ٢٩٥/٥.

^٢ المقرئ، المصباح المنير، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

^٣ محمد رواس قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ١٤٠٥ هـ، ص ١٥٢.

التيسير اصطلاحاً: هو السهولة المحمودة فيها يظن الناس التشديد فيه، ومعنى كونها محمودة أنها لا تفضي إلى ضرر أو فساد^٤.

إلا أن مفهوم التيسير أخذ معانٍ متعددة في علم المقاصد على توافق بين علماء هذا الفن باعتباره مقصداً شرعياً كلياً وهو ما سنتناوله بالبحث والدراسة في هذه الورقة إن شاء الله.

تعريف المشقة

تعريف المشقة لغة:

عرّف اللغويون المشقة بتعاريف متقاربة لا تختلف عن بعضها إلا في بعض الجزئيات:

فقد عرّفها ابن منظور فقال: "المشقة هي الجهد والعناء ومنه قوله عز وجل: {إِلَّا يَشِقُّ الْإِنْسَانُ} معناه إلا بجهد الأنفس، وشقّ عليّ الأمر يشق شقاً ومشقة أي ثقل عليّ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة " المعنى لولا أن أثقل على أمتي من المشقة"^٥.

وقال السيد محمد مرتضى الزبيدي: "شق عليه الأمر، إذا صعب عليه وثقل، وذكر أنه زاد الراغب: هي الانكسار الذي يلحق النفس والبدن ومنه قوله تعالى: {لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْهِ إِلَّا يَشِقُّ الْإِنْسَانُ} والشقة أيضاً تلحق الإنسان من السفر قال تعالى: {وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ} والشقة هي الناحية التي تلحقك المشقة في الوصول إليها وهي السفر البعيد أو الطويل"^٦.

المعنى الاصطلاحي للمشقة:

لقد أورد العز ابن عبد السلام ومن بعده ابن نجيم وغيرهم التعريف الاصطلاحي للمشقة بإيجاز شديد إلا أن الإمام الشاطبي فصل في هذا المبحث من الناحية الشرعية وأورد كل المسائل والأوجه المتعلقة به والتي يمكن اعتبارها تعاريف اصطلاحية للمشقة، وقد استنتجت من مباحثه أنه هو الوحيد الذي ذكر بإسهاب الفرق بين التكليف الذي قصد به التيسير ابتداءً وهو الأحكام الشرعية الأصلية والتكليف الذي قصد به التيسير بالإستثناء و الذي جاء نتيجة التخفيفات بسبب المشقة، فالتيسير مقصود لذاته والترخيص مقصود لغيره. وفيما يلي عرض لمباحث القسم الأول وهو قصد التيسير ابتداءً عند وضع الشريعة للتكليف.

^٤ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٦١.

^٥ النحل: ٧.

^٦ لسان العرب، ١٢/١٨٣.

^٧ الزبيدي، تاج العروس، ص ٣٩٦.

أوجه التكليف بالشاق

ينقسم التكليف بالشاق إلى خمسة أوجه اصطلاحية:

١ - الوجه الأول: امتناع التكليف بالشاق الذي لا يطاق، فتكليف ما لا يطاق يسمى مشقة، من حيث كان تطلب الإنسان نفسه بحمله موقِعاً في عناء وتعب لا يجدي، كتكليف المقعد بالقيام وتكليف المريض بالصيام، وهذا الذي تجنبته الشريعة في كل الأحكام التكليفية والوضعية وهذا الوجه هو عام في المقدور عليه وغيره.

٢ - الوجه الثاني: امتناع التكليف بالشاق الخارج عن المعتاد: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس

في تصرفها، ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة، إلا أن هذا الوجه على ضريين:

أحدهما: أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها، بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها، وهذا هو الموضع الذي وضعت له الرخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء، كالإفطار في المرض والسفر، والجمع والتقصير في السفر وما أشبه ذلك.

والثاني: ألا تكون مختصة، ولكن إذا نظر إلى كليات الأعمال والدوام عليها صارت شاقة، ولحقت المشقة بالعمل بها، ويوجد هذا في النوافل وحدها إذا تحمل الإنسان منها فوق ما يحتمله على وجه ما، إلا أنه في الدوام يتعبه، حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول، وهذا هو الموضع الذي شرع له الرفق والأخذ من العمل بما لا يحصل مللاً، حسبما نبه عليه نبيه عليه الصلاة والسلام عن الوصال، وعن التنطع والتكلف، في قوله: "خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يملّ حتى تملّوا" وقوله: "القصد القصد تبلغوا"^١ والأخبار هنا كثيرة.

٣ - الوجه الثالث: إمكان التكليف بالشاق الزائد على المعتاد وهذا التكليف خاص بالقادر عليه وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف، شاق على النفس، ولذلك أطلق عليه لفظ "التكليف" وهو في اللغة يقتضي معنى المشقة، والعرب تقول هملت الشيء تكلفته إذا لم تطقه إلا تكلفاً. إلا أن هذه المشقة غير مانعة من التكليف ولا مقصودة منه.

٤ - الوجه الرابع: جواز التكليف بالشاق المعتاد، وهذا هو الوجه الذي لم يفرد الشاطبي بعنوان ولم أجد لذلك تفسيراً إلا كون الشاطبي اعتبر ذلك من المعروف من الدين بالضرورة وقد ذكر هذا الوجه في مواضع متفرقة رغم

^١ الشاطبي، الموافقات، ١١٩/٢ - ١٥٣ بتصرف.

^٢ جزء من حديث رواه البخاري بلفظ: « والقصد تبلغوا »

أن الأولى إفراجه مستقلاً، فإنه لا ينازع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما ولكن لا تسمى في العادة المستمرة مشقة كما لا يسمى في العادة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع، لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد، بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمون به بذلك، فكذاك المعتاد في التكليف، وبذلك جاءت أغلب التكاليف الشرعية المتعلقة بالعبادات والمعاملات وإلى هذا المعنى يرجع الفرق بين المشقة التي لا تعد مشقة عادة، والتي تعد مشقة، وهو أنه إن كان العمل يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه، أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه، في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله، فالمشقة هنا خارجة عن المعتاد، وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة، وإن سميت كلفة. فأحوال الإنسان كلها كلفة في هذه الدار، في أكله وشربه وسائر تصرفاته، ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت قهره، لا أن يكون هو تحت قهر التصرفات، فكذاك التكاليف، فعلى هذا جاء التكليف بالشاق المعتاد.

٥ - الوجه الخامس: وجوب التكليف بالشاق المخالف للهوى وهذا الوجه مقصود بالتكليف، فإن التكليف إخراج للمكلف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحب الهوى مطلقاً، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء، وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق، وأما الذي يتحرى الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه على أن الفتوى بالمخالف لهواه تشديد عليه وحرَج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، فإن هذا قلب للمعنى المقصود في الشريعة، فاتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها، كما سيتبين لنا بعد هذا، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأن الشريعة حمل على التوسط، لا على مطلق التخفيف وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرَج ومخالفة للهوى، ولا على مطلق التشديد، فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذره، فإنه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه^{١٠}.

ولذلك كان قصد الشارع بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً. فإذا مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف ولا يشترط في صحة الفتوى أن تكون موافقة لهوى المكلف، وإن كانت شاقة في مجارى العادات، إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجل ذلك، لكان ذلك نقصاً لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل^{١١} ولذلك شرعت بعض المشقات للحفاظ على مصالح العباد. وفي هذا المعنى وجب التكليف بصلاة الصبح وهو مخالف لهوى لذة النوم فجاء في الأذان "الصلاة خير من النوم"،

^{١٠} الشاطبي، الموافقات، ٢٥٩/٤.

^{١١} الشاطبي، الموافقات، ١٥٣/٢.

رغم ما في ذلك من مشقة مغالبة النعاس وكذا سائر المأمورات بالفعل، كما جاء الأمر بالنهي عن المحرمات رغم ما في ذلك من مشقة مخالفة الهوى وقد تمثل لي - فيما تمثل لي - حكمة من حكم الشارع في إيجاب مشقة مخالفة الهوى وهو يأخذ العباد بالعزائم حفاظاً على المجتمع من الانحراف وعوداً للعباد على الفوز بالآخرة، وتطهيراً للمجتمع حيث يتيسر على الرجال والنساء التعامل الضروري في المجتمع دون مرض ولا شدوذ ولا مشقة فقد ورد عن أبي جحيفة رضي الله عنه أنه قال: آخى النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء فزار سلمان أبا الدرداء فرأى أم الدرداء - وهي زوجة أبي الدرداء - متبدلة، فقال لها: ما شأنك؟ قالت: أخوك أبو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا، فجاء أبو الدرداء فصنع له طعاماً، فقال له: كل فيني صائم، فقال: ما أنا بأكل حتى تأكل، فأكل فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم - أي الليل - فقال: نم فنام، ثم ذهب ليقوم، فقال: نم، فلما كان من آخر الليل قال سلمان قم الآن، فصليا، فقال له سلمان إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه، فأتى - أي أبو الدرداء - النبي صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: " صدق سلمان ^{١١} .

فهذه خمسة أوجه من حيث النظر إلى المشقة في ذاتها أما الأوجه الجائزة شرعاً والقاصدة للتيسير في التكليف ابتداءً فيبدو لي والله أعلم بعد هذا العرض أنها تكون على الترتيب التالي:

- ١ - الوجه الرابع: جواز التكليف بالشاق المعتاد.
- ٢ - الوجه الخامس: وجوب التكليف بالشاق المخالف للهوى.
- ٣ - الوجه الثالث: إمكان التكليف بالشاق الزائد على المعتاد.

إذ أن هذه الأوجه الثلاث هي التي تعكس الصورة الحقيقية لطبيعة وضع الشريعة للتكليف والتي يتحقق من ضمنها قصد التيسير ابتداءً.

أسباب قصد التيسير ابتداءً في التكليف

يذهب الشاطبي إلى أن الحرج مرفوع في الشريعة لسببين، إلا أنني وجدته يذكره في ثلاثة أسباب، اثنان منها قصد التيسير في المأمورات والثالث قصد التيسير في المنهيات.

١ - أسباب قصد التيسير في المأمورات: ^{١٢}

^{١١} البخاري، الصحيح، كتاب (الصوم)، باب (من أقسم على أخيه ليفطر...)، رقم ١٨٣٢. الترمذي، السنن، كتاب (الزهد)، باب (ما جاء في حفظ اللسان)، رقم ٢٣٣٧.

^{١٢} الشاطبي، الموافقات، ١٣٧/٢ - ١٤٣ بتصرف.

أ. السبب الأول: خوف الضرر والملل وذلك بالخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة أو كراهة التكليف، ويتنظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله.

ب. والسبب الثاني: خوف تعطيل الأعمال الشرعية الأخرى وهو خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف مثل قيامه على أهله وأولاده إلى تكاليف أخرى تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالملكف دونها.

فأما الأول: فإن الله وضع هذه الشريعة المباركة حنيفة سمحة سهلة حفظ فيها على الخلق قلوبهم من النفرة من تكاليفها وحببها لهم بذلك، فلو عملوا على خلاف السباح والسهولة، لدخل عليهم فيما كلفوا به ما لا تخلص به أعمالهم ألا ترى إلى حديث الحولاء بنت تويت حين قالت له عائشة رضي الله عنها: "هذه الحولاء بنت تويت زعموا أنها لا تنام الليل، فقال عليه الصلاة والسلام: لا تنام الليل؟ خذوا من العمل ما تطيقون فوالله لا يسأم الله حتى تسأموا". وحديث أنس: "دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبل ممدود بين ساريتين، فقال: ما هذا؟ قالوا: حبل لزئيب، تصلي فإذا كسلت أو فترت أمسكت به، فقال: حلوه، ليصل أحدكم ناشطاً، فإذا كسل أو فتر قعد"، وحديث معاذ حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم: "أفتان أنت يا معاذ" حين أطال الصلاة بالناس، وقال: "إن منكم منفرين فأيكم صلى بالناس فليتجوز، فإن فيهم الضعيف والكبير وذو الحاجة" ونهى عن الوصال رحمة لهم، ونهى عن النذر وقال: "إن الله يستخرج به من البخيل وإنه لا يغني من قدر الله شيئاً"، لكن هذا كله معلل معقول المعنى بما دل عليه ما تقدم من السامة والملل، والعجز، وبغض الطاعة وكرهيتها، وقد جاء عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ولا تبغضوا إلى أنفسكم عبادة الله، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى" وقالت عائشة رضي الله عنها: "نهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن الوصال رحمة لهم، قالوا: إنك تواصل فقال: إني لست كهياتكم، إني أبيت يطعمني ربي ويسقيني". ولما كانت أحكام الله معللة والحكم يدور مع علته وجوداً وعدمه فإن النهي الوارد عن إيقاع الحرج في تطبيق الشريعة يدور مع علة وجود الحرج، أما إذا عدم وجوده فإن النهي مفقود، ويصف الشاطبي لذلك ضربين من الناس:

"الضرب الأول: الحرج المنهي عنه، هو الحرج الذي يحصل له بسبب إدخال نفسه في عمل تلك المشقة الزائدة على المعتاد، فتحدث له ضجراً ومللاً وفساداً، ثم كراهة للتكليف كما هو الغالب في المكلفين، فمثل هذا لا ينبغي أن يرتكب من الأعمال ما فيه ذلك، بل يترخص فيه بحسب ما شرع له في الترخص، إن كان مما لا يجوز تركه، أو يتركه إن كان مما له تركه.

والضرب الثاني: الحرج غير المنهي عنه وهو الحرج الذي لا يدخل عليه ذلك الملل ولا الكسل، لو أزعج هو أشد من المشقة، أو لما له في العمل من المحبة، ولما حصل له فيه من اللذة، حتى خف عليه ما ثقل على غيره، وصارت تلك

المشقة في حقه ليست مشقة بل يزيده كثرة العمل وكثرة العناء فيه نوراً وراحة، كما جاء في الحديث "أرحنا بها يا بلال" وفي الحديث "حب إليّ من دنياكم ثلاث وجعلت قرّة عيني في الصلاة" وقال لما قام حتى تورّمت قدماه أو تفتطرت: "أفلا أكون عبداً شكوراً" وهذا وإن كان خاصاً به فالدليل صحيح، وجاء في هذا المعنى من احتمال المشقة في الأعمال والصبر عليها دائماً كثير، ويكفيك من ذلك ما جاء عن الصحابة والتابعين ومن يليهم رضي الله عنهم، ممن اشتهر بالتقوى والعلم وحمل الحديث والاقتداء بعد الاجتهاد.

فما جاء عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه إذا صلى العشاء أوتر بركة يقرأ فيها القرآن كله، وكم من رجل منهم صلى الصبح بوضوء العشاء كذا وكذا سنة وسرد الصيام كذا وكذا سنة، وروي عن ابن عمر وابن الزبير أنها كانا يواصلان الصيام، وأجاز مالك صيام الدهر، وكان أويس القرني يقوم ليله حتى يصبح، ويقول: بلغني أن الله عبداً سجداً أبداً، ونحوه عن عبد الله بن الزبير وعن الأسود بن يزيد أنه كان يجهد نفسه في الصوم والعبادة، حتى يخضر جسده ويصفر، فكان علقمة يقول له: ويحك! لم تعذب هذا الجسد؟ فيقول: إن الأمر جدّ، وعن ابن سيرين أن امرأة مسروق قالت: كان يصلي حتى تورمت قدماه فربما جلست أبكي خلفه مما أراه يصنع بنفسه، وعن الشعبي قال: غشي على مسروق في يوم صائف وهو صائم، فقالت له ابنته: أفطر! قال: ما أردت بي؟ قالت: الرفق، قال: يا بنية، إنما طلبت الرفق لنفسي في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة.

إلى سائر ما ذكر عن الأولين من الأعمال الشاقة التي لا يطبقها إلا الأفراد هيأهم الله لها وهيأها لهم وحببها إليهم؛ ولم يكونوا بذلك مخالفين للسنة بل كانوا معدودين في السابقين، جعلنا الله منهم وذلك لأن العلة التي لأجلها نهي عن العمل الشاق مفقودة في حقهم، فلم ينتهض النهي في حقهم^{١٤}.

حكم المشقة الفادحة

إلا أن إدخال المشقة الفادحة على النفس أو العقل أو المال منهي عنه والشاهد للمنع قوله تعالى: { وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ } (البقرة: ١٩٥) فقد نقل منع الصوم إذا خاف التلف به عن مالك والشافعي، وأنه لا يجوز إن فعل، ونقل المنع في الطهارة عند خوف التلف، والانتقال إلى التيمم.

وأما السبب الثاني: فإن المكلف مطلوب بأعمال ووظائف شرعية لا بد له منها ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه تعالى، فإذا أوغل في عمل شاق فربما قطعه عن غيره، ولا سيما حقوق الغير التي تتعلق به، فتكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعاً عما كلفه الله به، فيقتصر فيه، فيكون بذلك ملوماً غير معذور، إذ المراد منه القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها. حكى عن عياض عن ابن وهب أنه حلف أن لا يصوم يوم

^{١٤} الشاطبي، الموافقات، ١٣٨/٢-١٣٩.

عرفة أبداً، لأنه كان في الموقف يوماً صائماً وكان شديد الحر فاشتد عليه، قال فكان الناس ينتظرون الرحمة وأنا أنتظر الإفطار، وكرّه مالك إحياء الليل كله وقال: لعله يصبح مغلوباً.^{١٥}

ولهذا جاء "من يشاذ هذا الدين يغلبه".

فإن ظهرت علة النهي عن الإيغال في العمل، وأنه يسبب تعطيل وظائف كما أنه يسبب الكسل والترك ويغض العباد، فإذا وجدت العلة أو كانت متوقعة نهي عن ذلك، وإن لم يكن شيء من ذلك فالإيغال فيه حسن.

٢- أسباب قصد التيسير في المنهيات:

يعقد الشاطبي هذا الأصل بعد الحديث عن المشقة في المأذونات ويؤكد هنا حقيقة مهمة وهي ظاهر المنع في غير المأذون فيه المتسبب للمشقة الفادحة، لأنه زاد على ارتكاب النهي إدخال العنت والحرَج على نفسه ... وقد يكون لاحقاً لهذا المعنى النذور التي يشق على الإنسان الوفاء بها، لأن المكلف لما أريح من مقتضياتها كان التزامها مكروهاً، فإذا وقع وجب الوفاء بها من حيث هي عبادات وإن شقت.

ومن يسر الشريعة في هذا الباب أنها شرعت للمكلف تخفيفات إذا كانت نذوره مصادمة لأمر ضروري أو حاجي في الدين، "كما إذا حلف بصدقة ماله فإنه يجزئه الثلث، وقد يسقط النذر تخفيفاً بمن نذر المشي إلى مكة راجلاً فلم يقدر فإنه يركب ويهدي، أو كما إذا نذر ألا يتزوج، ولا يأكل الطعام، فإنه يسقط حكمه، إلى أشباه ذلك، فانظر كيف صحبه الرفق الشرعي فيما أدخل نفسه فيه من المشقات".^{١٦}

أوجه التيسير في التكليف بمشقة الابتلاء

وقد تكون المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه، فهنا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم وتلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس، غير أن المؤذيات والمؤلمات خلقها الله تعالى ابتلاءً للعباد وتمحيصاً، وسلطها عليهم كيف شاء ولما شاء {لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ}^{١٧} وفهم من مجموع الشريعة الإذن في دفعها على الإطلاق رفعاً للمشقة اللاحقة، وحفظاً على الحظوظ التي أذن لهم فيها، بل أذن في التحرز منها عند توقعها وإن لم تقع، تكملة لمقصود العبد، وتوسعة عليه، وحفظاً على تكميل الخلوص في التوجه إليه، والقيام بشكر النعم. فمن ذلك الإذن في دفع ألم الجوع والعطش، والحر

^{١٥} محمد زكريا الكاندهلوي، أوجز المسالك إلى موطأ مالك، دار الفكر، لبنان، ١٩٨٩، ٣١٧/٢.

^{١٦} الشاطبي، الموافقات، ١٤٨/٢ - ١٥٠ بتصرف.

^{١٧} سورة الأنبياء، الآية ٢٣.

والبرد، وفي التداوي عند وقوع الأمراض، ومن التوقي من كل مؤذ آدمياً كان أو غيره، والتحرز من المتوقعات حتى يقدم العدة لها، وهكذا سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار من درء المفاسد وجلب المصالح، ثم رتب له مع ذلك دفع المؤلمات الأخروية، وجلب منافعها بالترام القوانين الشرعية، كما رتب له ذلك فيما يتسبب عن أفعاله، وكون هذا مأذون فيه معلوم من الدين بالضرورة.

إلا أن هذا الدفع المأذون فيه إن ثبت انحتمه فلا إشكال في القول بأن الشارع قصد رفع تلك المشقة، كما أوجب علينا دفع المحاربين والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله. وأما إن لم يثبت انحتم الدفع فيمكن اعتبار جهة التسليط والابتلاء وأن ذلك الشاق مرسل من المسلط المبلي، فيستسلم العبد للقضاء كمن ابتلى بموت أهله أو بمرض مزمن وغيرها^{١٨}.

تعارض المشقة مع النص

إذا تعارضت المشقة مع النص فإنه لا اعتبار للمشقة ولكنها تعتبر في المواضع التي لم يرد فيها نص، فإذا ورد نص فإن المشقة لا تجلب التيسير.

فيجب في تطبيق القاعدة أي جلب التيسير تحقيق العدل ودفع الحرج وعدم الإخلال بمبدأ التدين وأصول العقيدة، فلا يجوز إباحة السرقة والزنا والقتل والكفر في أية حال، فهي مفسد في الأصل ومنصوصة عليها بذلك، فلا يمكن أن تباح بحجة المشقة ودفع الحرج قد وقال ابن نجيم في كتابه الأشباه والنظائر ما نصه: "الحرج والمشقة إنما يعتبر في موضع لا نص فيه وأما مع النص بخلافه، فلا يجوز التخفيف بالمشقة، ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله بحرمة رعي حشيش الحرم المكي وقطعه إلاّ ذخر"^{١٩}

حكم القيام بالفعل مع المشقة

إذا قام الإنسان بالفعل مع وجود المشقة، فالحكم بدور معها فإن كانت عظيمة كالمريض أن يخاف على نفسه إذا صام أو على عضو من أعضائه أو منفعة من منفعه، ففي هذه الحالة يقول الإمام القرافي في فروقه: "إنه يحرم عليه الصوم"^{٢٠}.

^{١٨} الشاطبي، الموافقات، ١٥٠/٢ - ١٥٣.

^{١٩} ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ١١٧/١.

^{٢٠} القرافي، الفروق، ٢٣/٢.

وقد نقل الشاطبي عن مالك والشافعي: "يمنع من الصوم إذا خاف التلف به ولا يجزئه إن فعل"^{٢١} ذلك لأنه عصى الله بصومه وخالف أمره بتعريض نفسه للخطر المؤدي للهلاك وقد قال تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} (النساء: ٢٩)، وقال تعالى: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} (البقرة: ١٩٥)، فيأثم لأجل ذلك وكذلك الحال في مريض عاجز عن المشي يؤدي مشيه إلى هلاكه ثم مشى لأداء الحج، أو رجل جريح حينما يقوم في صلاته ينزف جرحه دماً يؤدي إلى هلاكه. والأمثلة في هذه كثيرة.

ونقل الشاطبي عن مالك والشافعي بعدم إجزاء الصوم عن المريض الذي يخشى الهلاك منه فيه توجيه وجيه ذلك: لأنه قد عصى الله بصومه وخالف أمره في قوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ} (النساء: ٢٩).

فكيف يستساغ التقرب بالمعصية وربما لأنه إنما عصى الله بجنايته على الروح التي هي حق الله تعالى.^{٢٢}

حكم العمل بالعزيمة دون الرخصة

إذا كان هناك عملاً تكليفاً فيه مشقة بالغة على المكلفين والشارع قد رخص لهم فيه بنوع من التخفيف ولكن بعضهم أراد أن يأخذ الفعل المكلف بمشقة دون إعمال ما خفف فيه الشرع فما الحكم؟

اختلف الفقهاء في هذا الموضوع إلى قولين هما:

الأول: يجب على المضطر تناول ما حرمه الله حتى يحفظ نفسه من الهلاك بمقدار ما يسد رمقه، وإذا امتنع عن الأكل حتى مات يؤاخذ به، ويعاقبه الله يوم القيامة على فعله، وبه قال الحنفية في بعض أقوالهم وجمهور المالكية والشافعية والحنابلة واستدلوا على قولهم:

١. بقوله تعالى: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} (البقرة: ١٩٥).

٢. قوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} (النساء: ٢٩).

٣. ومن جهة أخرى فهو قادر على إحياء نفسه بها أحله الله، فلزمه أكله كما إذا كان معه طعام حلال.^{٢٣}

^{٢١} الشاطبي، الموافقات، ١٤٢/٢.

^{٢٢} الشاطبي، الموافقات، ١٤٣/٢.

^{٢٣} تأمل في هاتين الآيتين، كأن الله تعالى يشفق على عباده الذين بلغ بهم اليأس مبلغاً عظيماً، فقتلوا من وجودهم وأيقنوا أن أبواب الرحمة قد أغلقت من كل جانب وهو عين المشقة التي لا يتحملها الإنسان فيدعوه داعي الهوى والشيطان إلى الراحة من هذا العنت فيقدم على قتل نفسه، فيجاءت رحمة الله معلنة عن الأمل في الحياة حينما يقول: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} يدعم ذلك قوله تعالى: {قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ}. فكان الله أرحم بعباده من أنفسهم.

^{٢٤} انظر: فخر الدين الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للنسفي، دار المعرفة، بيروت، ١٨٥/٥؛ الدردير، الشرح الكبير، دار

المعارف، مصر، ١١٥/٢؛ العز، قواعد الأحكام، ٨٠/٢، القرافي، الفروق، ١٨٣/٤، تفسير ابن كثير، ٢٠٦/١.

- الثاني: يباح له ذلك ولا يَأْتُم لأنها رخصة أما لو عمل بالمشقة ومات من جرائها فلا إثم عليه لأنه أخذ بالعزيمة. وبه قال ابن حزم وبعض الحنفية منهم أبو يوسف وهو قول بعض الشافعية واستدلوا بما يأتي:
١. قوله تعالى: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ عَلَيْهِ} (الأنعام: ١١٩).
 ٢. قوله تعالى: {فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ} (البقرة: ١٧٣).
 ٣. قوله تعالى: {فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} (المائدة: ٣).

وجه الاستدلال من هذه النصوص

إنها تفيد الحل أو الإباحة فقط، ولأن الاستثناء المذكور في الآيات فيها استثناء من التحريم. والقاعدة المعروفة في علم الأصول هي: "الاستثناء من التحريم حل أو إباحة".

٤. ما ورد عن عبد الله بن حذافة السهمي رضي الله عنه أن ملك الروم حبسه في بيت ووضع معه خمراً ممزوجاً بالماء ولحم خنزير مشوي لمدة ثلاثة أيام فلم يأكل ولم يشرب حتى مال رأسه من الجوع والعطش وخافوا أن يموت فأخرجوه فقال رضي الله عنه: "قد كان الله أحله لي لأني مضطر ولكن لم أكن لأشمتك بالإسلام"^{٢٥}

أما إذا كانت القضية متعلقة بأصول الإسلام في العقيدة أو بالاعتداء على حق الغير كالقتل وإتلاف المال أو الزنا بامرأة غيره فذهب الفقهاء بالإجماع على أنه لا يجب على المستكره أو الإنسان الواقع في مشقة الرخصة أو التيسير في حق نفسه وإنما يقدم عليه من قبيل الرخصة وترتفع المسؤولية الدينية إذا عمل بالرخصة.^{٢٦}

ضابط الفعل الشاق الذي يؤجر عليه أكثر مما يؤجر على التخفيف في الفعل نفسه

إذا اشترك فعلاان في المنزلة والشروط والأركان والسنن وكان أحدهما فيه مشقة أكثر من الآخر فثواب أداء الفعلين متساوٍ لتساويهما في كل الوظائف.

وأما الفعل الذي يؤدي إلى تحمل مشقة زائدة فإن الأجر يزيد بذلك إذا كانت المشقة الزائدة مشروعة ولم تؤد إلى هلاكه وهو ما يسمى بالأخذ بالعزيمة بدل الرخصة.^{٢٧}

ويمكن التمثيل لذلك بما يلي:

^{٢٥} انظر: ابن قدامة، المغني، ٥٩٦/٨؛ ابن حزم، المحلى، ٣٨١/٨، فتح القدير، ٩٨/٧.

^{٢٦} ابن نجيم، الأشباه والنظائر بشرح الحموي، ١٥٨/٢.

^{٢٧} العز، قواعد الأحكام، ٣٠/٢.

أ. مشقة الوسيلة في إنسان يقصد المسجد من مسافة قريبة له وإنسان آخر يقصده من مسافة بعيدة فإن ما ينالان من الثواب ما يتفاوت بتفاوت الوسيلة مع أنها يتساويان من ناحية القيام بسنن العبادة وأركانها وشروطها لأن الله تعالى يؤجر على الوسائل إلى الطاعات كما يؤجر على المقاصد مع اختلاف أجور المقاصد والوسائل.

ب. اغتسال الإنسان في الصيف ثم اغتساله في الشتاء، فإن أجرهما سواء لتساويهما في الشروط والأركان والسنن ولكن أجر الاغتسال في الشتاء يزيد على أجر الاغتسال في الصيف لأجل مشقة البرد. وليس الاختلاف في نفس الاغتسالين وإنما كان الاختلاف فيما لزم عنهما.

ج. صيام الإنسان في يوم شديد الحر فإنه يتساوى في أجر الصيام مع من صام في يوم معتدل أو بارد لتساويهما في القيام بأركان العبادة وشروطها ويزيد عليه بأجر المشقة الزائدة وأخذه بالعزيمة لقوله تعالى: {وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ} ^{٢٨}.

هل الأجر على قدر المشقة؟

ذكر ابن عبد السلام في كتابه الإحكام ^{٢٩} أن العلماء اختلفوا اختلافاً واسعاً في هذه القضية واستدل كل فريق بأدلة تؤيد ما ذهب إليه وهي كما يلي:

الفريق الأول: وهم الذين قالوا إن الأجر على قدر المشقة واستدلوا بما يأتي:

أولاً: حديث عائشة: عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قلت يا رسول الله يصدر الناس بنسكين وأصدر بنسك واحد؟ قال: "انتظري فإذا ظهرت فأخرجي إلى التنعيم فأهلي منه، ثم ألقينا عند كذا وكذا".

قال الراوي عن عائشة أظنه قال: (أي الرسول) غدا ولكنها - أي المثوبة - على قدر نصبك أو قال نفقتك ^{٣٠}.

ثانياً: ما رواه البخاري ومسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما يصيب المسلم من نصب ^{٣١} ولا وصب ^{٣٢} ولا هم ولا حزن ولا أذى ولا غم حتى الشوكة يشاكها إلا كفر بها طياه" ^{٣٣}.

^{٢٨} العز، قواعد الأحكام، ٣٠/١ - ٣٢.

^{٢٩} المصدر نفسه، ٣٠/١ - ٣٢.

^{٣٠} ابن الأثير، جامع الأصول، ٣٢٠/١؛ الشوكاني، نيل الأوطار، ٢٢٠/٥.

^{٣١} نصب: تعب ومشقة.

^{٣٢} وصب: مرض.

^{٣٣} سبق تخريجه في أدلة السنة.

ثالثاً: روى المغيرة بن شعبة رضي الله عنه قال: قام رسول الله حتى تورمت قدماه فقيل له: يا رسول الله قد غفر الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال: "أفلا أكون عبداً شكوراً"^{٢٤}.

وأما الفريق الثاني فقد اعترض على الاستدلال بما سبق من الأدلة بجملته من الاعتراضات، وهي كما يلي:
أما الحديث الأول وهو حديث عائشة: فإن محل الشاهد فيه شك من قبل الراوي كما قال العز بن عبد السلام هل قال على قدر نصبك أو قال على قدر نفقتك؟ فإن كان الواقع قوله على قدر نفقتك فلا شك أن ما ينفق في طاعة الله يفرق بين قليله وكثيره، وإن كان الواقع قوله على قدر نصبك فيجب أن يكون التقدير على قدر تحمل نصبك.^{٢٥}
وأما الحديث الثاني: وهو ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب، فاستدلوا به على أنه يبين أن المصائب والمشقات من حيث عينها فيها الأجر من دون نظر أنها وسيلة في سبيل تنفيذ أوامر الله أم لا.

ولكن الحديث علق على المصائب والمشقات تكفير السيئات فقط دون استحقاق الأجر والثواب فلا تكتب له بها حسنة لأنه لم يقصدها بل هي التي أصابته، وبينها فرق فإن تكفير إثم السيئات يكفي بأن يناط بأي شيء يسمى عقوبة. أما الثواب فإنه يناط بالأفعال المكتسبة.^{٢٦}

أما الحديث الثالث: وهو قوله "أفلا أكون عبداً شكوراً" فندع الإمام الشاطبي يناقش استدلالهم وهو: أن أداء الشكر الحقيقي لا يكون إلا بالمشقة فيفرق بين فريقين من المؤمنين وهما: عامتهم وخاصتهم فيقول: "فالضرب الأول حاله حال من يعمل بحكم عهد الإيمان وعقد الإسلام من غير زائد. والثاني: حاله حال من يعمل بحكم غلبة الخوف والرجاء أو المحبة، فالخوف سوط سائق والرجاء شوق قائد والمحبة تيار حامل، فالخائف يعمل مع وجود المشقة، غير أن الخوف مما هو أشق يحمل على الصبر على ما هو أهون وإن كان شاقاً والراجي يعمل مع وجود المشقة، والمحب يعمل ببذل المجهود شوقاً إلى المحبوب، فيسهل عليه الصعب وتزكو نفسه، فلا يرى أنه قام بشكر النعمة"^{٢٧}.

ومن هذه الأدلة قد يفهم الناظر إليها لأول وهلة: أن مناط الأجر والثواب في الأعمال الصالحة وما يتقرب به إلى الله تعالى إنما هو بمقدار ما يعانیه الشخص من مشقة وتعب ونصب وجهد بسبب أدائه تلك الطاعات والقربات ولكن إن صح هذا المنطق فهو يتناقض مع إرادة الشارع الحكيم بأوامره ونواهيه في تحقيق مصالح العباد دون حرج أو مشقة. ولتوضيح هذا الأمر الذي قد يبدو فيه التناقض يمكن القول:

^{٢٤} سبق تخريجه في أدلة السنة.

^{٢٥} العز، قواعد الأحكام، ٣٢/١.

^{٢٦} المصدر نفسه، ٣٢/١.

^{٢٧} الشاطبي، الموافقات، ١٤١/٢.

أن كل الأفعال المأمور بها لا بد لها من مشقة، فهي ملازمة لا تنفصل عن أداء المأمورات لأن معنى تكليفهم لا يتحقق إلا بأن يوجب عليهم ما فيه شيء من الكلفة والتعب، ولكنها خفيفة لا تخل بالمصالح التي وضعها الله من خلال تشريع الأجر بل ربما هي لا تتجاوز خروج المكلف بها عن داعية شهواته^{٣٨} وفي هذا يقول الشاطبي:

"إن المصالح الدنيوية والدنيوية لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى والمشي مع الأغراض لما يلزم ذلك من التهارج والتقاتل والهلاك الذي هو معارض لتلك المصالح"^{٣٩}.

إذا فداء أحكام الله تعالى يسلتزم هذه المشقة الخفيفة لكنها إذا ارتفعت عن هذا الحد لأسباب وظروف طارئة فيفتح الله أمامها أبواب رخصه عما يجر عبادته ويشق عليهم.

هل المشقة مقصودة والأجر مناط بها؟

هذا السؤال يتفرع عن سابقه وهو هل الأجر على قدر المشقة؟ وحقيقة الأمر أن القصد من مشروعية الحكم هو تحقيق مصالح العباد دون النظر إلى المشقة إلا من حيث إن حكمة الله تعالى أن تكون وسيلة للقيام بتنفيذ أحكامه، ذلك أن الغرض من تشريع الحكم هو تحقيق مصالح الناس في المقاصد الخمسة، وما يراه الإنسان من مشقة لدى أدائه إنما هو حكم الوسيلة إلى تلك المصالح. أي أن الله تعالى أراد أن تكون الوسيلة إلى أداء أمره بذلك شيء حكمة أرادها وعلى ذلك فالأجر الذي يناله المكلف على ذلك الجهد إنما يناله من حيث إن ما بذله وسيلة لتحقيق ما كلف به ومعلوم أن للوسائل حكم المقاصد نفسها في هذا الشأن، لأنه لو كان الأجر والثوبة على المشقة من حيث عينها لا من حيث إنها وسيلة لما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨) ولما قال: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

ولكنه ثبت قطعاً أن الله لم يشرع للناس المشقة والعسر، ومن ناحية أخرى فقد ثبت بالأحاديث الصحيحة الصريحة أنه قد تكون هناك طاعة خفيفة على الإنسان لكن ثوابها عظيم وجزيل ومن هذا القبيل قول الرسول صلى الله عليه وسلم:

"كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم".^{٤٠}

ومن ذلك أيضاً قوله: "الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق"^{٤١}.

^{٣٨} العز، قواعد الأحكام، ٣٢/١-٣٣.

^{٣٩} الشاطبي، الموافقات، ١٧٠/٢.

فوجه الاستدلال من هذين الحديثين الشريفين هو أن القربات والأعمال الصالحة إذا لم تكن من جنس واحد أي لم تتساوى في الشروط والأركان والسنن فإنها تتفاوت في الأجر عند الله حسب تفاوتها في الثمرات والتأثير، لا حسب المشقة والنصب، وإلا لكان إمطة الأذى عن الطريق مثلاً أعظم أجراً من التلفظ بكلمة التوحيد.^{٤٢} ومن هنا يتأكد أن العبد يتقرب إلى الله بالفعل المأمور به ذاته وما شرع له الفعل ثم يأتي تقربه بالمشقة إليه سبحانه وتعالى تبعاً لذلك.

وفي هذا السياق ذهب العز بن عبد السلام رحمه الله: إلى عدم صحة التقرب بالمشاق، لأن القرب كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى، وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً.

ودليله على ذلك أن من تحمل المشقة في خدمة إنسان فإنه لا يرى ذلك له لأجل كونه شق عليه، وإنما يراه له بسبب تحمل مشقة الخدمة لأجله. فلا ينبغي للمكلف أن يتقرب إلى الله بعين المشقة وإنما يتقرب إليه بالفعل الذي أمر به نفسه، وما شرع له الفعل وإنما يأتي تقربه بالمشقة التي تستلزمه تبعاً لذلك. ومطلوب الشارع هو مصلحة العباد في الدين والدنيا وليست المشقة مصلحة بل الأمر بما يستلزم المشقة بمثابة أمر الطبيب المريض باستعمال الدواء المر اللاذع فلا شك أن مراده ليس إلا الشفاء ويستبعد أن يكون غرض الطبيب إيجاد ألم مرارة الدواء. وكذلك الوالد يقطع من الولد اليد المتأكلة حفظاً لروحه ليس غرضه إيجاد ألم القطع وإنما هدفه حفظ مهجته مع أنه يفعل ذلك متوجعاً ومتألماً لقطع يده.

وقد قال عليه الصلاة والسلام فيما حكاه عن ربه عز وجل: "وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نفس عبدي المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا يد له منه".

ولا شك أن المشاق من حيث أنها مشاق تسوء المؤمن وغيره وإنما يهون أمرها لما يبنني على تحملها من الأجر والثواب ومتعة العبادة.

^{٤٢} البخاري، الصحيح، كتاب (الدعوات)، باب (فضل التسييح)، رقم ٥٩٢٧. مسلم، الصحيح، كتاب (الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار)، باب (فضل التهليل والتسييح والدعاء)، رقم ٤٨٦٠. الترمذي، السنن، كتاب (الدعوات)، باب (ما جاء في فضل التسييح والتكبير والتهليل والتحميد)، رقم ٣٣٨٩. ابن ماجه، السنن، كتاب (الأدب)، باب (فضل التسييح)، رقم ٣٧٩٦. أحمد، رقم ٦٨٧٢. ^{٤٣} مسلم، الصحيح، كتاب (الإيمان)، باب (بيان عدد شعب الإيمان...)، رقم ٥١. الترمذي، السنن، كتاب (الإيمان)، باب (ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه)، رقم ٢٥٣٤. النسائي، السنن، كتاب (الإيمان وشرايعه)، باب (ذكر شعب الإيمان)، رقم ٤٩١٩. أبو داود، السنن، كتاب (السنة)، باب (في الرد على الإرجاء)، رقم ٤٠٥٦. ابن ماجه، السنن، كتاب (المقدمة)، باب (في الإيمان)، رقم ٥٦. أحمد، المسند، رقم ٨٥٧٠. ^{٤٤} إلا أن تفاوت المشقة في إمطة الأذى عن الطرقات هو الذي يزيد الأجر كما رأينا في ضابط الفعل الشاق الذي يؤجر عليه أكثر مما يؤجر على التخفيف.

وقد يكون قليل العمل البدني أفضل من كثيره وخفيفه أفضل من ثقيله كتفضيل القصر على الإتمام وكتفضيل صلاة الصبح مع نقص عدد ركعاتها على سائر الصلوات عند من رآها الصلاة الوسطى ومدح قرآنها وتكريمها بإشهاد الله في قوله تعالى: {وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا}

ولو كان الثواب على قدر التعب والمشقة بإطلاق لما كان الأمر كذلك ولما كانت ركعة الوتر أفضل من ركعتي الفجر كذلك ركعتا الفجر أفضل من باقي الرواتب، أما الإبراد في الظهر مع ما فيه من تأخير الصلاة فإنه من باب تقديم مصلحة راجحة على مصلحة مرجوحة إذ المشي إلى صلاة الجماعة في شدة الحر يجلب بالخشوع الذي هو أعظم أوصاف الصلاة، فقدم الخشوع الذي هو من أفضل أوصاف الصلاة على المبادرة التي لا تدانيه في الرتبة وللمعنى ذاته أمر الشارع المسلم بالمشي إلى الجماعة بالسكينة والوقار رغم تكميل الاقتداء بالإمام فإن إسرعه يزعجه ويفوت عليه خشوعه فقدم الشرع مصلحة الخشوع على مصلحة التعجل للاقتداء بالإمام من أول الصلاة. ومن قبيل ذلك أيضاً تأخير الصلاة بكل ما يجلب بالخشوع كحضور الطعام أو عند مدافعة الأخبثين.^{٤٣}

إلا أنه يمكنني تسجيل هذه الملاحظة على كلام العز والشاطبي وهو قولهما بعدم صحة التقرب بالمشاق وهذا مناقض لمبدأ الأخذ بالعزائم ابتداءً، ذلك أن العزائم في مقابل الرخص هي ما قصده المكلف من زيادة الأجر على تحمل مشقة العزيمة إذ كان في الأخذ بها تحقيق مصلحة أكبر دون تحقق هلاك حياته أو أحد أعضائه أو تعرضه إلى فساد في دينه أو عقله أو ماله أو عرضه مع مراعاة البعد عن التنطع والتضييق على الآخرين في تدينهم وإلا فما الوازع إذا خيّر العبد بين العزيمة والرخصة إذا لم يكن القصد من ذلك التقرب إلى الله بالمشقة ومخالفة الهوى ومخالفة ما تستعذبه النفوس عادة من يسر وسهولة حتى ومن تتبع للرخص أحياناً.

أما قول العز بأنه يثاب على تحمل المشقة وليس على ذات المشقة لأن القرب كلها تعظيم للرب سبحانه وتعالى وليس عين المشاق تعظيماً ولا توقيراً، فلا أرى لهذه المبالغة في تحديد القصد من مبرر علمي إلا نزعة كلامية قد يكون لها أثر عقائدي يطعن في صحة اعتقاد المكلف الذي أراد التقرب إلى الله بالمشقة من دون علم بجواز شرط التحمل وبطلان شرط التخفيف وهذا في حد ذاته احتراز يشق به على كثير من العوام الذين قد يجدون حرجاً في معرفة العزائم التي يجوز التقرب بها إلى الله أكثر من الرخص وهدف التزامهم بالعزائم دون الرخص ذلك أن غاية سعادتهم هي فيها عهدوه من تحمل بعض المشاق المعتادة تقرباً إلى الله حتى عاد تحمل المشاق عندهم خلقاً يعبر عن حالة

^{٤٣} انظر: العز، قواعد الأحكام بتصرف، ٣١/٢-٣٢؛ الشاطبي، الموافقات، ١٤٣/٢ بتصرف.

مستقرة في النفس يصدر عنها فعل التحمل للمشاق بيسر وسهولة من غير فكر ولا روية كما يذهب إلى ذلك الغزالي في إحيائه^{٣٨}، ولذلك فإنه يكفي في حق العوام أن يعرفوا أن المشاق هي في حكم الوسائل وليس في حكم المقاصد.

حكمة عدم جواز الترخيص في بعض المشقات

المشقة قد تبلغ في الأعمال المعتادة ما يظن أنه غير معتاد، ولكنه في الحقيقة معتاد، إذ المشقة في العمل الواحد لها طرفان وواسطة. "طرف أعلى" بحيث لو زاد شيئاً لخرج عن المعتاد، وهذا لا يخرج عن كونه معتاداً، و"طرف أدنى" بحيث لو نقص شيئاً لم يكن ثمة مشقة تنسب إلى ذلك العمل، و"واسطة" هي الغالب والأكثر، فإذا كان كذلك فكثير مما يظهر ببادئ الرأي من المشقات أنها خارجة عن المعتاد، لا يكون كذلك لمن كان عارفاً بمجاري العادات، وإذا لم تخرج عن المعتاد لم يكن للشارع قصد في رفعها، كسائر المشقات المعتادة في الأعمال الجارية على العادة فلا يكون فيها رخصة، وهذا لا خلاف فيه، ولكن قد يرد الإشتباه في مشقة النفي فحيث قال الله تعالى: {أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا} ثم قال: {إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا} كان هذا موضع شدة، لأنه يقتضي ألا رخصة أصلاً في التخلف، إلا أنه بمقتضى الأدلة على رفع الحرج لم يخرج الشارع مشقة الجهاد عن الأعمال المعتادة، حيث يتأتى النفي ويمكن الخروج، فلا يكلف الله نفساً إلا ما تسع تحمله، والعارف بما يتحملة العباد هو الله وحده، وقد علم بقدره عباده على تحمل النفي مع مشقته، ولذا كان هذا النوع من الحرج موضوع لحكمة شرعية، وهي التمهين والاختبار، حتى يظهر في الشاهد ما علمه الله في الغالب^{٣٩} وقد يكون في الشرع ما يكون سبباً لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصد الشارع لإدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة، فرب حكم شرعي جل مصلحته مرتبط بما فيه من المشقة والجهد كالحدود والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة، فإنها زجر للفاعل وكف له عن واقعة مثل ذلك الفعل، وعظة لغيره أن يقع في مثله أيضاً، وكون هذا الجزاء مؤلماً وشاقاً معناه لكون قطع اليد المتأكلة، وشرب الدواء البشيع، مؤلماً وشاقاً، فكما لا يقال للطبيب إنه قاصد للإيلام بتلك الأفعال، فكذلك هنا، فإن الشارع هو الطبيب الأعظم^{٤٠} ولذلك شرعت هذه المشقات للحفاظ على مصالح العباد فلا يجوز رفع هذا الحرج لأن في رفعه حرج على الأمة وعلى الشخص نفسه حيث تنتشر الجرائم في المجتمع عند عدم إنفاذ العقوبات إلى درجة يتحرج منها كل الناس لما تحدثه الجرائم الاجتماعية من هلع ورعب وهي مشقة أعظم من مشقة الحدود والقصاص على الأفراد، وبذلك يتبين لنا ما هو من الحرج مقصود الرفع وما ليس بمقصود الرفع.

^{٣٨} الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣٨.

^{٣٩} الشاطبي، الموافقات، ١٥٨/٢ - ١٥٩.

^{٤٠} الشاطبي، الموافقات، ١٤٩/٢.

إناطة التخفيف بالسبب لا بالمشقة

إن التيسير منوط بنص الشارع فقط، فما نص الشارع على اعتباره سبباً للتخفيف والتيسير عمل به وما لم يعتبره الشارع سبباً لذلك فلا يصح الترخيص به، وما نص الشارع على اعتباره سبباً مخففاً يعمل به ولو لم تتحقق المشقة في الواقع، إذ أن المشقة المستوجبة للتخفيف ليس لها ضابط مخصوص ولا حد محدود يطرد في جميع الناس ولكنها أمر اعتباري يختلف باختلاف الأشخاص والظروف والأزمان والأماكن، لذا اعتبر الشارع في كثير من الحالات مجرد تحقيق السبب أو وصفه أساساً للتخفيف عن الناس بقطع النظر عن وجود حقيقة المشقة^{٤٧}.

إلا أنه يمكنني القول إن هذه الأوصاف والأوضاع التي تكون سبباً في التخفيف هي في العادة مشقات تُوقع المكلف في كثير من الأحيان في حرج الالتزام بما لا يطاق، ومن يسر الشريعة وسماحتها رفع هذا الحرج عن المكلف، فالأمر على الإباحة، فمن أصابه منه شيء، يشق عليه أمكنه الترخيص ومن لم تصبه مشقة وهو يواجه تلك الظروف والأوضاع المسببة للتخفيف عند المشقة، فإنه يستفيد أيضاً من ذلك التخفيف بتحقيق السبب رفعاً للحرج الذي يصيب المكلف عند ترده في تحديد قوة المشقة الجالبة للتيسير وأمانه من سرعة تراشق الناس بتهمة عدم التورع في اتباع الرخص وصعوبة تبرير المترخص للمشقة الواقع فيها، كل ذلك جعل الشارع ينيط التخفيف بالسبب لا بالمشقة.

الوصف الظاهر المنضبط

يذهب الشاطبي إلى أن سبب الرخصة المشقة، والمشاق تختلف بالقوة والضعف وبحسب الأحوال، وبحسب قوة العزائم، وضعفها، وبحسب الأزمان وبحسب الأعمال، وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتبرة في التخفيفات ضابط مخصوص، ولا حد محدود يطرد في جميع الناس، ولذلك أقام الشرع في جملة منها السبب مقام العلة، فاعتبر السفر لأنه أقرب مظان وجود المشقة، وترك كل مكلف على ما يجد من يسر أو مشقة، فإذا ليست أسباب الرخص بداخلة تحت قانون أصلي^{٤٨}.

^{٤٧} الشاطبي، الموافقات، ١/٣٣٣، البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص ٢٧٨، ٢٧٩.

^{٤٨} الشاطبي، الموافقات، ١/٣١٤-٣١٥، ويعلق دراز أن هذا استدلال بجنس المشقة لا بنفس نوع المشقة.

مكانة مقاصد الشريعة من أصول الفقه الشاطبي نموذجاً

د. نعمان جعيم*

مدخل

عاد الاهتمام بالبحث في مقاصد الشريعة إلى الظهور منذ مطلع القرن الماضي، ومما تميزت فيه تلك العودة نشر كتاب الموافقات للشاطبي مع عدة تعليقات عليه، وتأليف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور لكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية اقتفاء لأثره، وأطلق فيه الدعوة إلى تأسيس علم خاص بالمقاصد، وكذلك وضع علال الفاسي كتاباً في مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ثم ظهرت بعد ذلك دراسات عدة حول مقاصد الشريعة. ولا شك أن الحديث في المقاصد والدعوة إلى تفعيلها في الاجتهاد (بشقيه: النظري والتنزيلي) ليس كشافاً معاصراً في العلوم الشرعية، وإنما هو صحوة من العقل المسلم، وعودة بمنهج تفسير النصوص والاجتهاد إلى أصولها التي سار عليها أعلام السلف الصالح.

ويبدو أن هذا الزخم في الحديث عن المقاصد قد يتجه نحو تحقيق أمل الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بتأسيس علم خاص بالمقاصد. وفي هذه الورقة نعرض لواقع وآفاق العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه، عرضاً للاتجاهات الحديثة وتحليلاً لنموذج الشاطبي في كتابه الموافقات.

خيارات العلاقة بين المقاصد وعلم الأصول

يمكن تحديد خيارات التأسيس للعلاقة بين مقاصد الشريعة وعلم أصول الفقه في ثلاثة: أولاً: جعل مقاصد الشريعة قسماً من أقسام علم أصول الفقه، يضاف إلى أقسامه الأخرى، مثل الحكم، والأدلة، والاجتهاد، وغيرها. والثاني: إعادة صياغة علم أصول الفقه بشكل يستوعب مباحث المقاصد، ويجعلها جزءاً من نسيجه ليزداد حبكة وقوة. والثالث: الفصل التام بينهما، بحيث تصبح مقاصد الشريعة علماً مستقلاً يضاف إلى العلوم الشرعية الأخرى، إبقاء علم الأصول على ما هو عليه.

الخيار الأول: جعل مقاصد الشريعة قسماً من أقسام علم الأصول، وقد سار على هذا بعض المعاصرين من المؤلفين في أصول الفقه، مثل الدكتور وهبة الزحيلي، ولكن طه عبد الرحمن يرى أنه من الخطأ المنهجي إنزال

* أستاذ مساعد في قسم الدراسات العامة، الجامعة الإسلامية العالمية بالزوا.

المقاصد منزلة باب من أبواب الأصول، معللا ذلك بأن "ما تناوله علم المقاصد بالبحث هو جملة ما يختص بالنظر فيه علم الأصول بحسب وضعه الاصطلاحي".^١

ومحذور هذا الخيار أنه يبقى الأقسام الأخرى من أصول الفقه على جفافها و فقرها إلى البعد القيمي والخلقي، حيث أن الكثير منها في حاجة إلى توسيع وتطوير، حتى تصبح دراسته تسير في اتجاه البحث في المضامين القيمية للنصوص والأحكام الشرعية، بدلا من قصر التركيز على المسائل اللغوية والكلامية.

وقد يبدو لأول وهلة أن هذا الخيار هو مسلك الشاطبي، حيث خصص للمقاصد الجزء الثاني من الموافقات بسط فيه القول فيها، ولكن بما أن الشاطبي لم يكن يرمي من وراء تأليف الموافقات وضع كتاب متكامل في أصول الفقه يشمل جميع أبواب هذا العلم بشكل مرتب، بل كان قصده تأصيل بعض المسائل الأصولية، وإعادة النظر في أخرى، وإضافة الكثير من المسائل إلى هذا العلم، ومنها مقاصد الشريعة، والدعوة إلى صياغة جديدة لعلم الأصول يكون عماد منهج البحث فيه الاستقراء، والخيط الناظم الذي يربط مباحثه والروح التي تسري فيه المقاصد الشرعية، فإنه من العسير أن ننسب إلى الشاطبي أنه بإفراده جزءا من الموافقات للمقاصد الشرعية يكون قد سار في اتجاه جعلها جزءا مستقلا من أجزاء هذا العلم. هذا فضلا عن أن النظر في كتاب الموافقات يدل على أن الشاطبي قد بنى على المقاصد الشرعية الكثير من مسائل علم الأصول التي يمكن أن تكون ذات علاقة بها، كما سيأتي التمثيل له لاحقا عند الحديث عن نموذج الشاطبي.

الخيار الثاني: إعادة صياغة علم أصول الفقه بشكل يستوعب كثيرا من مباحث المقاصد ويجعلها جزءا من نسيجه. ونحتاج في تقويمنا لهذا الخيار النظر باختصار في طبيعة ومضمون كل من علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة لنرى إمكانية هذا الخيار وجدواه. فعلم أصول الفقه وضع في أصله لبيان مناهج الاجتهاد، وضوابطه، سواء في ذلك الاجتهاد القائم على تفسير النصوص أو على القياس، ونظرا لبعض الظروف التاريخية، استدعى الأمر الحديث في السنة النبوية من أجل إثبات حجيتها. ولكنه تطور فيما بعد ليصبح بمثابة نظرية عامة للفقه الإسلامي، ولم يعد يقتصر على الحديث عن مناهج الاجتهاد ومصادر التشريع، بل تعدى ذلك إلى الحديث عن جميع العناصر ذات العلاقة بالتشريع، وظهر ذلك جليا في تقسيم الأقطاب الأربعة للغزالي: الأحكام (وتشمل: الحكم، والحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه)، والأدلة الشرعية، ووجه دلالة الأدلة، والمجتهد الذي يستنبط الأحكام من الأدلة. ومادام الأمر قد استقر على جعل علم أصول الفقه بهذا النظم، فإنه ينبغي البلوغ به مداه

^١ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٩٧.

منهجاً ومضموناً، حيث تصيح مباحثه تمثل نظرية متكاملة للتشريع الإسلامي، تبحث بعمق مصادر التشريع، ومقاصده، وفلسفته، ومناهج الاجتهاد فيه وضوابطه، وتطبيقه على واقع الحياة، والعلاقة بين المشرع والمشرع له. ولا شك أن تحقيق هذا يتعدى المباحث التقليدية لعلم الأصول ليشمل المقاصد وغيرها. وإذا نظرنا في مباحث المقاصد في إطارها العام حسب تقسيم طه عبد الرحمن وجدناها تتوزع على ثلاثة محاور^٢:

المحور الأول: المضمون الدلالي للنصوص الشرعية، أي مدلول الخطاب الشرعي والمراد منه. ومما لا شك فيه أن هذا النوع من المقاصد لا انفكاك له عن النصوص، بل لا وجود له أصلاً دونها، فتحصيله يكون بتفسير النصوص الشرعية، وهو الأمر الذي وضع من أجله علم أصول الفقه.

وهذا النوع هو الذي عبّر عنه الشاطبي بـ "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام"؛ وهو بحث في بعض طرق وضوابط فهم النصوص القرآنية. وبغض النظر عن مدى الاتفاق مع الشاطبي في المسائل التي ناقشها ضمن هذا النوع، وعن سعتها وشمولها، فإنها في الأخير تندرج ضمن ضوابط فهم النص الشرعي، التي هي ولا شك ذات صلة وثيقة بعلم أصول الفقه، إن لم تكن من صلبه. أما موضعها ضمن مباحث الأصول، فإنه على الرغم من أن الشاطبي قد أفرد لها بالبحث ضمن كتاب المقاصد، إلا أنها بعد تهذيبها وتطويرها تصبح جزءاً أساسياً من مباحث كتاب الله تعالى ضمن كتاب الأدلة الشرعية.

المحور الثاني: المضمون الشعوري والإرادي^٣، وهو الذي يعود إلى العلاقة بين قصد الشارع من وضع الشريعة وقصد المكلف من الامتثال بها. وقد تحدث الشاطبي عن هذا النوع في مواضع عدة من كتاب المقاصد، أحدها: القسم الثاني من كتاب المقاصد، وهو "مقاصد المكلف في التكليف"، وفيه تفصيل الحديث عن مقاصد المكلف في القيام بالتكاليف الشرعية، وعلاقة ذلك بقصد الشارع. والثاني: هو النوع الثالث من القسم الأول "قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها" وهو حديث عن خصائص التكاليف الشرعية وعلاقتها بالمكلف، من حيث القدرة على الالتزام، والمشقة الناتجة عن التكليف. والثالث هو النوع الرابع من القسم الأول: "قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة"، وهو حديث عن العلاقة بين قصد الشارع من شرع الأحكام وقصد المكلف في تطبيق تلك الأحكام والالتزام بها، حيث ينبغي على المكلف حتى يصح التزامه أن

^٢ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص ٩٨.

^٣ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص ٩٨.

يكون قصده تبعاً لقصده الشارع لا مناقضاً له، وعن علاقة الأحكام الشرعية بحظ المكلف وأثر ذلك في صحة الالتزام، وطريقة تنفيذه، وعن عموم الشريعة لجميع المكلفين ولجميع أفعالهم وجوانب حياتهم ومرجعيتها في كل ما يعن لهم.

ومع أن هذه المباحث ليست من صميم علم أصول الفقه بوضعه الأول (مناهج وضوابط تفسير النصوص والاجتهاد)، إلا أنها أصبحت من صميمه بوضعه الثاني (عندما أصبح نظرية عامة للفقه الإسلامي). وتصير مسائل هذا المحور جزءاً مهماً من موضوعات الحكم الشرعي، ف"مقاصد المكلف في التكليف" و"قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة" جزء من مباحث الأسباب والشروط والصحة والبطالان، ومباحث المحكوم عليه. أما مسائل "قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها" فهي جزء خادماً لمباحث المحكوم فيه.

المحور الثالث: المضمون القيمي للأحكام الشرعية، أي الحكم والمصالح التي من أجلها شرعت تلك الأحكام، وهي التي جعلها الشاطبي النوع الأول من المقاصد وعبر عنها بـ"قصد الشارع في وضع الشريعة". وهذا النوع من المقاصد تكون أصوله، أي التأصيل والتنظير له، من اهتمام علم أصول الفقه ضمن مباحث المحكوم فيه، أما التفصيل فيه فيمكن أن يفرد بعلم خاص، يصطلح عليه بمقاصد الشريعة، أو فقه التشريع الإسلامي، وهو الذي تصدق عليه - أكثر من غيره - دعوة ابن عاشور إلى تأسيس علم خاص بالمقاصد يهدف إلى التفقه في الأحكام الشرعية.

الدعوة إلى فصل المقاصد عن الأصول

الخيار الثالث: تأسيس علم جديد خاص بمقاصد الشريعة، وفصله عن علم أصول الفقه. وأول من صرح بالدعوة إلى هذا هو ابن عاشور، ولكن الحديث عن مقترح ابن عاشور، يحسن البدء بما ذهب إليه عبد المجيد الصغير من أن ابن عاشور مسبوق إلى هذا من طرف إمام الحرمين الجويني.

يرى عبد المجيد الصغير أن الإمام الجويني لم يرق فقط بإبراز المقاصد الشرعية بوصفها مفهوماً قائماً بذاته "مهيمناً على باقي العلوم الشرعية، بل إنه تميز عن سالفه ومعاصريه بشيئين اثنين: طرحه لأول مرة موضوع

⁴ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص ٩٨.

⁵ الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٧ وما بعدها.

مقاصد الشريعة كعلم جديد متميز بقواطع أدلته، وتتجاوزه للخلاف، واستقلاله عن المذاهب الفقهية الفروعية، بل وعن أصول الفقه الظنية نفسها...^٦. وهذا كلام صريح في أنه يرى أن الجويني سعى لتأسيس علم المقاصد ليكون "مرجعية قائمة على اليقين والقطع" لتجاوز الأحكام الظنية للفقه وأصوله،^٧ ثم جاء الشاطبي بعد ذلك ليطوره. ويربط عبد المجيد الصغير في كتابه الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام مشروع التأسيس لعلم المقاصد بمهمة الإنقاذ السياسي والاجتماعي للأوضاع المتردية التي آل إليها العالم الإسلامي.^٨

والواقع أن الجويني لم يصرح بسعيه إلى تأسيس علم مستقل بالمقاصد الشرعية، ولكنه يصرح بأنه يسعى إلى وضع قواعد كلية تتصف باليقين والقطع لأنها مبنية على مقاصد شرعية عامة تتسم بالقطع، ويرى في نفسه أول من يسلك هذا المسلك ويهتدي إلى هذا الطريق.^٩ وأن هذه القواعد يكون إليها الملجأ حين فساد الزمن وشيوع الحرام وغياب أهل الفقه والإفتاء الذين يمكنهم تمييز الحلال من الحرام واستنباط أحكام المستجدات، ففي مثل هذه الحال يلجأ العوام إلى قواعد أساسية تمثل أصول الشريعة،^{١٠} وهي الحد الأدنى من الالتزام بالأحكام الشرعية. فما فعله الجويني في كتاب الغيائي هو رسم لمعلم منهج يلجأ إليه عامة الناس في زمن غياب السلطة العلمية لحفظ الضروري من الدين، وهو أمر لا يرقى إلى مرتبة علم جديد.

وقد ذهب عبد المجيد الصغير إلى أبعد من القول بسعي الجويني إلى تأسيس علم مستقل بالمقاصد، حيث يقول: "كانت محاولات الجويني تلمس طريق القطع واليقين وتجاوز علمي الفقه والأصول بداية حقيقية في طريق الوعي بالمقاصد الشرعية الكلية...".^{١١} وهذا الكلام فيه نظر؛ لأن الجويني لم يسع إلى تجاوز علمي الفقه والأصول، وإنما هو يتحدث عن زمن لا يوجد فيه من يعلم شيئاً من الفقه والأصول، فينبغي على مثل هؤلاء الناس في هذه الحال التمسك بأصول الدين التي تمثل الحد الأدنى الذي لا يبقى بعده تدين، وليس في هذا سعي إلى تجاوز علمي الفقه والأصول. وهو الأمر الذي أشار إليه عبد المجيد الصغير نفسه في نهاية دراسته لكتاب

^٦ الصغير، الفكر الأصولي، ص ٣٥٥.

^٧ الصغير، الفكر الأصولي، ص ٣٩٨.

^٨ الصغير، الفكر الأصولي، ص ٣٥٥.

^٩ الجويني، غياث الأمم، فقرات ٥٥٩، ٦٥٩.

^{١٠} من أبرز القواعد التي ركز عليها الجويني: الإباحة الأصلية، والتوسع في قاعدة الضرورة لتشمل الحاجة العامة.

^{١١} الصغير، الفكر الأصولي، ص ٤٤٣.

الغيائي، حيث أشار إلى أن ما فعله الجويني ليس تأسيساً حقيقياً لعلم المقاصد، إنما هو "... تبشير بعلم جديد أقرب ما يكون إلى علم مقاصد الشريعة الكلية الضرورية والقطعية".^{١٢}

ومن الناحية العملية، حتى على افتراض قيام علم مستقل بمقاصد الشريعة فإنه لا يمكنه أن يكون بديلاً عن علمي الفقه والأصول لأمرين: أحدهما: أن الممارسة الفقهية وفق مبادئ علم الأصول تكون في الأحوال العادية والظروف الطبيعية، ويقوم بها من توفرت فيهم شروط تلك الممارسة، أما ما يتحدث عنه الجويني من الاقتصار على القواعد العامة القطعية (أصول الشريعة) فهو حالة استثنائية عند الغياب الكامل لمن له القدر على الممارسة الفقهية بجميع أنواعها ومراتبها، بما في ذلك نقل المذاهب والآراء الفقهية المدونة.

والثاني: أن ما يتحدث عنه الجويني من قواعد كلية قطعية مستمدة من المقاصد العامة للشريعة إنما هي في الواقع ثمرة الممارسة الفقهية، وفرع منها، وهي مشمولة بشكل مباشر أو غير مباشر بمبادئ علم الأصول، وبذلك فهي لا يمكن أن تكون بديلاً عنها. وكما لم يكن فن القواعد الفقهية بديلاً عن علمي الفقه والأصول، لا يمكن أن تكون تلك القواعد الكلية المستمدة من المقاصد العامة للشريعة بديلاً عنها. ولا يمنع من ذلك كون هذه القواعد الكلية "قطعية ويقينية" وكون القواعد الفقهية في غالبها ظنية، لأن علم الفقه في ذاته يشتمل على ما هو قطعي يقيني، وما هو ظني احتمالي. كما أن علم أصول الفقه في جوهره يهتم بمناهج تفسير النصوص واستنباط الأحكام، وهذه المناهج قد توصل إلى نتائج قطعية، وقد توصل إلى نتائج ظنية. والمقاصد الشرعية ذاتها فيها القطعي والظني

بعد هذا، نعود إلى الدعوة الصريحة التي أطلقها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في مقدمة كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية إلى تأسيس علم خاص يطلق عليه "علم مقاصد الشريعة"،^{١٣} يعني ببيان "حكمة الشريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة"،^{١٤} وهي القضايا التي يرى ابن عاشور أن المؤلفين في علم أصول الفقه في صورته التقليدية قد قصروا فيها.^{١٥} ويأمل ابن عاشور لهذا العلم أن يحقق ما عجز عن تحقيقه علم أصول الفقه؛ فهو يرى أن علم أصول الفقه عجز عن تحقيق الوحدة الفكرية، بل حتى التقارب الفكري بين أصحاب المذاهب

^{١٢} الصغير، الفكر الأصولي، ص ٤٣١.

^{١٣} محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي (ماليزيا: دار الفجر، عمان: دار النفائس،

ط ١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) ص ١٢٢.

^{١٤} ص ١١٨.

^{١٥} ص ١١٨.

الفقهية المختلفة؛ وكيف يتم له ذلك ومعظم مسأله - هو في ذاته - مختلف فيها بين أصحاب المذاهب المختلفة.^{١٦} ويرجع ابن عاشور عجز علم أصول الفقه عن تحقيق الوحدة أو التقريب بين الآراء الفقهية إلى عجز علماء الأصول - على الرغم من محاولة الكثير منهم - عن التوصل إلى قواعد يقينية قطعية تكون هي أسس ومبادئ هذا العلم، بحيث "يذعن لها المكابر، ويهتدي بها المُشَبَّه عليه".^{١٧}

وخلاصة ما يعيبه ابن عاشور على أصول الفقه في أمرين: أحدهما: عدم اهتمامه بالحكمة العامة للشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها، والثاني: أن أغلب مسأله ظنية مختلف فيها بين أصحاب المذاهب الفقهية المختلفة، ومن ثم فهي لا يمكن أن تكون حكماً يحنك إليه أولئك الفقهاء في اختلافاتهم تلك لفصل النزاع بينهم، أو على الأقل للتقريب بين وجهات نظرهم.^{١٨}

ويطمح ابن عاشور إلى أن يحقق "علم مقاصد الشريعة" الذي يرنو إلى تأسيسه ثلاثة أمور: أحدها: أن تصبح قواعده "أدلة ضرورية، أو قريبة منها"،^{١٩} بمعنى أن تصبح قواعده ومسأله قطعية أو قريبة من القطع، ومن ثم تحقيق الأمر الثاني: وهو أن تصبح تلك القواعد الفيصل الذي يفصل بين المذاهب عند اختلافها، أو على الأقل وسيلة إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، أما الأمر الثالث: فهو أن تكون نبراسا يهتدي به المتفقهون في الدين، بمعنى أنها تطلع المتفقه على فلسفة التشريع الإسلامي، بمعرفة مقاصده وغاياته.^{٢٠}

وواضح من كلام ابن عاشور أنه يرى الفصل الكامل بين علم أصول الفقه و"علم مقاصد الشريعة"، ولا يرى داعياً لتطوير علم أصول الفقه، بل يدعو إلى تركه "على حاله، تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية"،^{٢١} وتوجّه العناية الكبرى إلى استنباط وتطوير مبادئ وقواعد "علم مقاصد الشريعة" لتكون "أصولاً قطعية للتفقه في الدين".^{٢٢}

١٦ ص ١١٨.

١٧ ص ١١٧.

١٨ ص ١١٨.

١٩ ص ١١٧.

٢٠ ص ١١٧.

٢١ ص ١٢٢.

٢٢ ص ١٢٢.

ولكن ينبغي الإشارة إلى أن ابن عاشور لا يرى "علم مقاصد الشريعة" بديلاً عن علم أصول الفقه، بل يراه مكملًا له، حيث تكون وظيفة أصول الفقه تزويد الفقيه بـ"طرق تركيب الأدلة الفقهية"، ووظيفة "علم مقاصد الشريعة" هو التفقه في الدين، والفصل بين الفقهاء في اختلافاتهم، والتقريب بين وجهات نظرهم.^{٢٣}

أما عن مصادر استمداد مبادئ وقواعد "علم مقاصد الشريعة" فيحدها ابن عاشور في مصدرين: أحدهما: مسائل علم أصول الفقه بعد مراجعتها مراجعة نقدية وإعادة صياغتها، ويخص بالذكر منها: "مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسله، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجب والموجب أو اختلفا"^{٢٤}، والثاني: "أشرف معادن مدارك الفقه والنظر"^{٢٥}، وهي المبادئ والقواعد العامة التي تصف مقاصد التشريع الإسلامي وهدية.

ويرى إسحاق الحسني أن علم المقاصد الذي يراد إنشاؤه هو "عبارة عن جملة من الأصول المقصودة شرعا التي يتوسل بها في فقه الشريعة تفسيراً وتعليلاً واستدلالاً"^{٢٦}.

أما عن تقييم هذا الخيار فيرى جمال الدين عطية أن فصل المقاصد عن الأصول أمر مضرين بالعلمين معاً.^{٢٧} ومع أي لا أرى ضرراً واضحاً بالبحث في مقاصد الشريعة إذا أُفردت بعلم خاص على الطريقة التي دعا إليها ابن عاشور، حيث أنها ستأخذ جواهر علم الأصول لتضاف إليها مباحث أخرى، إلا أنني أوافق في أن هذه الدعوة سوف تكون لا محالة مضرّة بعلم أصول الفقه، خاصة إذا أخذنا برأي ابن عاشور بإبقائه على ما هو عليه. وذلك الضرر يكون من جانبين: أحدهما: إفقار علم أصول الفقه بتجريده من أجزاء مهمة منه ونقلها إلى "علم مقاصد الشريعة"، والثاني: حرمانه من التطور المنهجي والمضموني الذي توفره له مباحث مقاصد الشريعة.

عمل الشاطبي في الموافقات

يرى عبد الله دراز أن علم أصول الفقه كان ينبغي أن يشتمل على ركنين: أولهما: قواعد ذات صلة باللغة العربية، وثانيهما: علم أسرار الشريعة ومقاصدها، وأن علم أصول الفقه ركز على الركن الأول وتوقف عنده منذ

^{٢٣} ص ١١٧، ١٢٢.

^{٢٤} ص ١١٩.

^{٢٥} ص ١٢٢. ويذكر منها: "لا ضرر ولا ضرار"، "دين الله يسر"، "تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا من الفجور". ص ١٢٣.

^{٢٦} إسحاق الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٦هـ/

١٩٩٥م) ص ١٢٧.

^{٢٧} جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص.

القرن الخامس الهجري، وأنه استمر مفتقرا إلى الركن الثاني - الذي كان هو الأولى بعده من صلب الأصول - إلى أن جاء الشاطبي في القرن الثامن فأكمل ذلك النقص.²⁸

ويرى محمد أبو زهرة أن ما قام به الشاطبي فيما يتعلق بالمقاصد هو تطوير لعلم أصول الفقه، واستكمال لما كان فيه من نقص، وفتح لطريق جديد في التأليف فيه، هو الطريق الذي ينبغي أن يسير عليه المؤلفون في هذا العلم.²⁹

والرأي نفسه يذهب إليه طه عبد الرحمن، حيث يرى أن الخيار الأفضل، وهو الذي سعى إليه الشاطبي هو "بناء نسق متداخل يحقق وجهها من وجوه التكامل" بين المقاصد وعلم الأخلاق من جهة وعلم أصول الفقه من جهة أخرى.³⁰

ويرى عبد المجيد الصغير في دراسته عن المقاصد عند الشاطبي أنه قام بـ"مراجعة علم أصول الفقه، ونقد أدبياته المتأخرة خاصة، مبينا حدود الاستفادة منها وضرورة تطويرها لأجل إنقاذ علم أصول الفقه ذاته... وذلك بطريقة جديدة تجعلنا نكتشف ما كان أغلب الفقهاء غافلين عنه..."³¹ ويصف عمل الشاطبي بأنه إعادة تأسيس لعلم الأصول.³²

أما عن تصور الشاطبي لعمله فإنه بدأ بالتصريح بأن عمله إنما هو جزء من أصول الفقه، وليس تأسيسا لعلم جديد، حيث يقول: "ثم استخرت الله تعالى في نظم تلك الفرائد وجمع تلك الفوائد، إلى تراجم ترددها إلى أصولها، وتكون عوننا على تعقلها وتحصيلها، فانظمت إلى تراجم الأصول الفقهية، وانتظمت في أسلاكها السننية البهية"³³. ولكن صدرت منه إشارات بسيطة جعلت عبد المجيد الصغير يذهب إلى أن الشاطبي كان يعتبر محاولته في دراسة المقاصد بمثابة "تأسيس لعلم جديد"³⁴ وأن مقاصد الشريعة أصبحت مع الإمام الشاطبي "علما نظريا قائما بذاته"³⁵.

²⁸ عبد الله دراز، مقدمة الموافقات، ١د، ص ٤-٥.

²⁹ أبو زهرة، الشافعي، ص ٣٧٢-٣٧٣.

³⁰ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص ٩٧.

³¹ عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص ٤٧٠.

³² الصغير، الفكر الأصولي، ص ٤٤٥، ٤٧٠.

³³ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١٦.

³⁴ الصغير، الفكر الأصولي، ص ٤٧٣. ويستدل على ذلك بقول الشاطبي: "

³⁵ الصغير، الفكر الأصولي، ص ٤٤٥.

يقوم أسلوب الشاطبي في البحث الأصولي على دعامين أساسيتين:^{٣٦} أولاهما: مقاصد الشريعة التي تمثل روح التشريع الإسلامي وفلسفته. وثانيهما: الاستقراء بوصفه المنهج الأمثل لتحصيل القواعد العامة والأدلة الكلية التي تبلغ مرتبة اليقين أو تقترب منه، وهي القواعد التي يصدق عليها - في رأي الشاطبي - اصطلاح أصول الفقه أكثر من غيرها، حيث يقول: "أصول الفقه إنما معناها استقراء كليات الأدلة حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطالب سهلة الملتمس".^{٣٧}

علم المقاصد بين الجويني وابن عاشور

ويلاحظ فرق بين الهدف من قواعد المقاصد التي سعى الجويني إلى تأسيسها وتلك التي سعى ابن عاشور إلى وضعها، فالأول هدف إلى وضع قواعد للعوام يحتكمون إليها في المحافظة على تدينهم عند فساد الزمان وانقراض أهل العلم والإفتاء، بل ونقلة العلوم الشرعية والآراء الفقهية. أما ما يسعى ابن عاشور إلى تأسيسه فهو مبادئ وقواعد تكون عوناً لأهل العلم على التفقه في الشريعة، وهادياً لهم في استنباط الأحكام وتنزيلها على الواقع.

^{٣٦} الحسني، نظرية المقاصد، ص ٦٩-٧٠.

^{٣٧} الشاطبي، الاعتصام، ج ٢، ص ٣٨.

استقلالية مقاصد الشريعة الإسلامية عن علم أصول الفقه بين النظرية والتطبيق

د. غالية بوهدة*

مقدمة

رغم اتفاق علماء التشريع على دور مقاصد الشريعة في توجيه آليات الاستنباط وتفعيلها، وعلى أهميتها كأصول وقواعد في تحقيق الاجتهاد الفقهي المصلحي، ورغم وجود بعض الدراسات التي عيّنت بيان وجوه علاقتها المصدرية والوظيفية بغيرها من علوم الشريعة الكلامية والتشريعية إلا أن الدراسات عزت إن لم نقل أجمعت في التحقيق العلمي الدقيق لما ورد في أقوال بعض علماء المقاصد وفي مقدمتهم العلامة الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله من فكرة تدعو إلى استقلالية مقاصد الشريعة كعلم قائم بذاته عن علم أصول الفقه، وهي دعوة لم تلق من الصدى غير التعليقات السطحية والمتباينة في مواقفها بين التحفظ أو القبول المشروط أو الرفض المطلق، ونظرا للغموض الذي أناط بهذه الدعوة التي اقتضت ترك علم أصول الفقه على حاله إلا في مجالات محدودة جدا والاستعاضة عنه بعلم المقاصد.

وهذا ما حدا بالبعض إلى رفض دعوة الاستقلالية لما فيها من ضرر بكل من علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، إذ يجمد علم الأصول على حاله ويحرم من روح المقاصد، كما أنه يبعد المقاصد عن سلامة الدور الوظيفي الذي تقوم به حاليا والذي ينبغي الحرص على تطويره. ونظرا لأهمية التحقيق لهذه الإشكالية ولما له من أثر بالغ الخطورة في توجيه منحى تطور مقاصد الشريعة، رأيت تناولها في هذه الورقة بشيء من البيان والتحقيق والتعليق وهذا من خلال التعرض للقضايا المحورية التي تقوم عليها دراسة إشكالية الاستقلالية وهذا في ضوء ما يقوم عليه كل من أصول الفقه ومقاصد الشريعة من مفاهيم أساسية، معززين ذلك بما أوثر في أدبيات علماء المقاصد ذات العلاقة بالموضوع، وأيضا في ضوء طبيعة الاستقلالية ونوعها، فهل يراد بها استقلالية نظرية أم

* أستاذة مساعدة في قسم الفقه وأصوله، الجامعة الإسلامية العالمية بالزبا.

¹ انظر للتوسع فيما تعرفه هذه القضية من اهتمام: أعمال ندوة مقاصد الشريعة عند المذاهب الأربعة، لندن ١-٣ مارس ٢٠٠٥. تنظيم مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية و ما أفادته مجلة التجديد، السنة ٩، العدد ١٨-٢٠٠٥، حيث أشار الدكتور الطاهر الميساوي في تقريره عن هذه الندوة أنها قضية دار حولها نقاش، وانتهى إلى أنها تتطلب مزيدا من البحث العلمي الجاد والدرس المتأن ولا يمكن الفصل فيها بناء على مجرد رؤية مذهبية محدودة أو اتباعا لموافق تاريخية مستقرة أو تعويلا على نظرة سطحية عابرة. ص ٢٢٣-٢٢٤

عملية أم هي استقلالية جامعة بينهما؟، وإذا ثبتت في أحد تلك الأنواع السابقة فهل تكون مطلقة أم نسبية؟ وما آثار تلك الاستقلالية بشقيها الإيجابي والسلبي على الاجتهاد؟ وسيتم التعرض لبسط قضية إمكانية استقلالية مقاصد الشريعة الإسلامية عن أصول الفقه في ضوء ما يلي من الإعتبارات:

في ضوء عموم أدبيات علماء الاجتهاد: أولاً

- في معرض اشتراط العلم بمقاصد الشريعة كآلية في صحة الاجتهاد.
- في معرض اشتراط تعضيد أصول الفقه (في بعض مباحثه) لإثبات مقاصد الشريعة.
- في معرض اشتراط أهمية المقاصد كمعيار في إثبات صحة الأصول من جهة، وسلامة تنزيلها في حل القضايا المستجدة والنوازل العارضة من جهة أخرى.
- في معرض عدها من أصول الفقه.

ثانياً : في ضوء أسباب الدعوة إلى الاستقلالية.

ثالثاً : في ضوء مدلول نص الدعوة إلى الاستقلالية

رابعاً : في ضوء حاجة مباحث علم أصول الفقه إلى الاستكمال والتطوير.

أولاً: مدى إمكانية استقلالية مقاصد الشريعة^٢ عن أصول الفقه^٣ في ضوء عموم أدبيات علماء الاجتهاد:

^٢ تختلفت عبارات الأصوليين في تعريفها نظراً لاختلاف زاوية تصور كل منهم لها، وإن كانت في مجموعها تفيد تصوراً أكثر شمولية لها وأكثر دقة، فالإمام مالغزالي رحمه الله تعالى يعرفها بقوله: [مقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم ونسلهم، وما لهم...]، المستصفي، ص ٢٥١. وعرفها بما تحصل بها رعايتها في قوله: [فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع - المضار والمفاسد- وللتحصيل على سبيل الإبتداء - جلب المصالح-...]، شفاء الغليل، ص ١٥٩. وحذا حذوه من بعده من العلماء في

أ. في معرض اشتراط العلم بها كآلية في صحة الاجتهاد.

إن التتبع لأقوال المجتهدين الذين برزت لديهم "المقاصد" كمفهوم تشريعي بالغ الأهمية في الاجتهاد بعد أن كانت لا تتعدى في وجودها السلائق والأفهام، يظهر أن ذكر "المقاصد" مع اختلاف المناسبات لا يكاد يستقل عن "الاجتهاد" الذي يقوم على أصول الفقه، حيث أن ذكر المقاصد والتعرض لها كان مقترنا اقترانا وظيفيا وتلازميا بينها وبين أصول الفقه، وأمثلة على ذلك نسوق:

- ما قاله الإمام الجويني رحمه الله في معرض بيانه لأهمية معرفة المجتهد لمقاصد الشريعة من خلال ما شرعه الشارع من أحكام (أوامر ونواهي) وما الأحكام من حيث تحديدها وضبطها إلا مبحثا أساسيا في علم أصول الفقه. فهو يدعو في عبارته إلى أن اعتبار الحكم الشرعي مقترنا بمقصده أمر مهم في التفقه والاجتهاد: ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة^٤.

- ما قاله الإمام الجويني رحمه الله في معرض دعوته إلى رد اجتهاد المجتهد أي إجتهاده الذي يعتمد على المنهجية الأصولية، إلى الكليات المقاصدية وهو ما يفيد معنى الدعوة إلى الربط بينهما، ففي معرض تنبيهه على بعض الضروريات أشار إلى أنها كلية، وقال: وهذا يتأتى بضبط ورد نظر

كيفية تعريفها مع اختلاف عباراتهم وإن كان المعنى واحدا، إلا أن بعضهم كان أكثر تفصيلا من الآخر إلى أن استقر التعريف بشكل أشمل وأكثر تفصيلا عند الشيخ الطاهر بن عاشر حيث تناول فيه كلا من تعريف المقاصد العامة والخاصة، فمقاصد التشريع العامة هي: [المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة... فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها...]، مقاصد الشريعة، ص ٥١. وفي تعرضه للمقاصد الخاصة يقول: هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالا عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة... [، نفس المرجع، ص ١٤٦.

^٣ اختلفت عبارات الأصوليين وطرائقهم في تعريفهم لعلم الأصول والتي تدور على ما تفيده تعريفات كل من الشافعية: هو مفرقة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد، انظر: البيضاوي، المنهاج، ١/١٦، وحاشية البناي، ١/٢٥. و الحنفية والمالكية والحنابلة: هو القواعد التي يوصل البحث فيها إلى استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية، أو هو العلم بهذه القواعد، انظر شرح العضد لمختصر المنتهى، ١/١٨، والتقرير والتحجير ١/٢٦.

- (إجتهد) إلى الكليات. فالشريعة متضمنها مأمور به ومنهي عنه (أحكام شرعية: وجوب، حرمة...) وبالجملة الدم معصوم بالقصاص... والفروج معصومة بالحدود... والأموال معصومة عن السراق بالقطع... وهو يشير إلى رد الأحكام إلى الضروريات الخمس وأشار إلى ثلاثة منها فقط.
- ما قاله الإمام الشاطبي في هذا المعرض مبينا أن فهم مقاصد الشريعة على كمالها شرط من شروط صحة الاجتهاد إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها^٥.
- وقال ابن السبكي في هذا أيضا مبينا أن كمال الرتبة في الاجتهاد تتحصل باستيعاب المقاصد: "أن يكون له (للمجتهد) من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها موارد الشرع"^٦.
- ب. في معرض تعضيد أصول الفقه لإثبات المقاصد:
- قال الإمام الغزالي رحمه الله أيضا في أهمية تعضيد الأصول لإثبات بعض المقاصد وما عسى تلك الأصول أن تكون في الاجتهاد إلا ما يتضمنه علم أصول الفقه من أصول: القرآن أو السنة أو الإجماع أو القياس أو ما يفيد من أصول وقواعد مثل رفع الضرر وجلب التيسير... ما يقع في رتبة الحاجيات والتحسينيات لا يجوز الحكم لمجرده إن لم يعتضد بشهادة أصل وأما الواقع في رتبة الضروريات فلا بعد في أن يؤدي إلى إجتهد مجتهد وإن لم يشهد له أصل معين"^٧.
- وقال أيضا: "...كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجا من هذه الأصول"^٨.
- ج. في معرض رد كل أحكام الشرع إلى المقاصد:
- قال الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى في معرض جعل العلم بها من خاصة الفقه في الدين: "ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم تحسن إلا لتعلق الأمر به. وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر وما في الشريعة من

^٥ نفس المصدر، البرهان، ١١٥٠/٢

^٦ الشاطبي، الموافقات، ١٠٥/٤-١٠٦

^٧ ابن السبكي، الأبهج بشرح المنهاج، ٢٠٦/٣

^٨ الغزالي، المستصفى، ٢٥٨

المناسبات بين الأحكام وعللها وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها..."⁹

وقال الإمام العزيز عبد السلام رحمه الله تعالى في معرض ربط عموم الشريعة (في كل أحكامها ومع اختلاف أقسامها: عقدياً - عملياً - خلقياً) بكل من الخير والشر أي المصلحة والمفسدة: "والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح"¹⁰... وقال أيضاً: ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير دقه وجله وزجر عن كل شر دقه وجله. فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد. والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح"¹¹.

د. في معرض بيان أهمية المقاصد في معيارية أصول الفقه إثباتاً وتنزيلاً.

وهذا من حيث نخل بعض مباحثه المصلحية التطبيقية النفيسة في علم أصول الفقه التي لم تعرف حقها من الضبط والتنقيح بموضوعية علمية بعيدة عن التعصب والجمود المذهبان، وفي هذا -مثلاً- يقول الإمام الغزالي مثبتاً حجية المصلحة المرسله دليلاً قطعياً بعد أن عرف بالتحفظ منه لظنيته عند بعض العلماء أو بفساد الإحتجاج به عند البعض الآخر. وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل وجب القطع بكونها حجة"¹².

ويقول الإمام ابن تيمية في بيان دور المقاصد في التمييز بين صحيح القياس وفاسده: "...لكن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلم، وإنما يعرف ذلك ما كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد وما فيها من الحكمة البالغة والرحمة السابعة والعدل التام"¹³...

هـ. في معرض اعتبارها من أصول الفقه، قال الإمام الشافعي: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخص القياس بعد ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة"¹⁴، وإلغير هذا من المناسبات الكثيرة التي عني فيها الأصوليون بإبراز المقاصد كمفهوم أساسي وبالغ الأهمية في توجيه الاجتهاد لما اشترط اعتبارها لدي المجتهدين،

⁹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥٨٣/٢٠

¹⁰ العز، قواعد الأحكام، ٩/١

¹¹ نفس المصدر، ١٦٠/٢

¹² الغزالي، المستصفى، ٣١١/١

¹³ ابن تيمية، الفتاوى، ٥٨٣/٢

¹⁴ نقلاً عن: الجويني، البرهان، ١٣٣٨/٢

بل وحتى في بناء المنهجية الاجتهادية وبشكل واضح في مبحث تعليل الأحكام بالمناسبة. وما تؤكده عبارات الأصوليين السابقة في الدعوة إلى الإهتمام بالمقاصد لخدمة الاجتهاد وتفعيل آلياته التي تأثرت فاعليتها بالجمود على المنقولات والتعصب للرأي المذهبي والحدة في الاختلاف، والأمر الذي يستنكر به ويتحفظ من أي دعوة للاستقلالية العملية بين العلمين لضرورة ارتباط بينهما.

ثانياً: مدى إمكانية استقلالية مقاصد الشريعة عن أصول الفقه في ضوء أسباب دعوة الإستقلالية عند الشيخ ابن عاشور رحمه الله:

الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله يعتبر أول من دعا بوضوح إلى فكرة جعل مقاصد الشريعة علماً مستقلاً عن أصول الفقه، في قوله: فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فنفي عنها الأجزاء الغريبة التي علقت بها، ونضع فيها أشرف معادن الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية، نعلم إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرادق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة... فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل علم مقاصد الشريعة، فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يدونوا في أصول الفقه إلا ما هو قطعي، إما بالضرورة أو بالنظر القوي...¹⁵

وبالنظر إلى أسباب دعوته هذه والتي بسطها بوضوح أكثر في مواضع أخرى من مؤلفه، وباعتبارها تستند إلى أساس أن معظم مباحث علم أصول الفقه مختلف فيها بين النظائر¹⁶ والقواطع فيها نادرة مثل الكليات الضرورية (حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض) وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة¹⁷ الأمر الذي يجعل الخلاف بين المجتهدين مستمراً، فالحاجة ملحة لإنشاء علم أصوله قواطع تمكن من توقف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها¹⁸، وعليه فأصول الفقه لم تعد تحقق الأهداف التي أنشئت لأجلها، وهي أسباب لا ترقى لإثبات مشروعية استقلالية المقاصد كعلم يضبط الاجتهاد ويحد من الخلاف لما يزره به من قواطع، وهذا

¹⁵ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٨

¹⁶ انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٥

¹⁷ انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٧

¹⁸ نفس المرجع، ص ٧

لأن علم "أصول الفقه" لم تعرف مباحثه حقها من الخدمة. فبعد أن أسست مبادئه الأولى -تنظيراً- ابتداء من الإمام الشافعي ثم غيره من أئمة المذاهب وبعض تلامذتهم قضى على تطوره الجمود والتعصب، فلقد دونت مباحثه وتناقلتها أتباع المذاهب ولا زالت تنقل وتتداول الصورة الأولى التي ظهرت عليها، رغم أنه من المعروف أن: "أول ما يوضع من أي علم يكون في الغالب قواعد غير منظمة ولا مستوفاة"¹⁹. ولا حتى متواضع ومتفق على مسمياته (مصطلحاته) فالواضعون لأسس هذا العلم لم يتفقوا على هذه المصطلحات التي يعبرون بها عن المعاني النفسية ولا على الطرق التي يسلكونها في مباحثهم لتفوق أقطارهم من ناحية واستبداد كل منهم بالتأليف والتدريس لقرون طويلة²⁰ الشيء الذي حال دون التطور والنمو العلمي لعلم الأصول، فكيف له أن يتهم بالقصور عن أدائه وظائفه الأساسية في تحديد أصول صحيحة مرجعية في الاجتهاد تفضمه وتحد الخلاف بين المجتهدين؟ كيف له أن يتجاوز بعلم جديد مستقل عنه؟ خاصة وأن دخول ماليس قطعياً في أصول الفقه له ما يبرر مشروعية وجوده وبقائه أيضاً، فالإمام الجويني رحمه الله يقول في هذا الشأن: فإن قيل تفصيل خبر الآحاد والأقيسة لا يلقي إلا في أصول الفقه وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل²¹. فهذا بيان من أهل الصنعة الأصولية أن وجود ماليس بقطعي في علم الأصول لا يقدر فيه. لأنه أمر لا بد منه، وإن كان مثل ذلك بخبر الآحاد والأقيسة. فأضيف مثال الاستحسان، فلقد ذكره الإمام الشافعي وخصص له مكانة من كتبه رغم أنه باطل عنده، ولا يرقى حجة صحيحة في الاستدلال.

وزيادة على ذلك، فإن أمهات المباحث في أصول الفقه لا اختلاف فيها: مثل الاتفاق الغالب على تقسيم الحكم الشرعي وعلى تحديد قواعد أصولية لبيان معاني الألفاظ مثل الخاص والعام والمطلق والمقيد والأمر والنهي والظاهر والنص فكل الأصوليين يتفقون على وجود هذه الأنواع، لكن اختلفوا في قواعدها عند الإعمال. وكذلك الأمر بالنسبة لمباحث الاستدلال أي الأدلة فجميع الأصوليين يتناولون نفسها وإنما الاختلاف يقع في اصطلاحاتها أو في شروط تطبيقاتها ومثال ذلك اتفاقهم على حجية القياس مع اختلافهم في بعض جزئيات إعماله مثل شروط العلة، والاختلاف واقع أيضاً في حجية الاستحسان، لكن لا يراه حجة نجده يعمل به لكن بمصطلح آخر كالضرورة.

¹⁹ الخصري، أصول الفقه، ص ٥

²⁰ نفس المرجع، ص ٧

²¹ الجويني، البرهان، ج ٨ ص ٨٥

وبناء على اعتبار هدف دعوة الاستقلالية أو بالأحرى سببها فهو من حيث أنه يدعو لنخل مباحث علم الأصول وتبيان القطع منها فهو سبب أو هدف بالغ الأهمية من حيث أنه يمثل خدمة لأصول الفقه، لكن من حيث أنه يستقل بتلك القطعيات خارج علم أصول الفقه فهذا ما لا يستساغ.

ثالثاً: مدى إمكانية استقلالية مقاصد الشريعة عن أصول الفقه في ضوء مدلول نص الدعوة إليها.

لا شك وأن ما نصه الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله في دعوته²² إلى استقلالية علم المقاصد عن علم أصول الفقه، يفيد من خلال ظاهر عباراته إبهاماً واضحاً إن لم يكن خلطاً على حد تعبير بعض المحققين²³ وهذا من حيث أنه في مطلع دعوته دعا إلى نخل علم الأصول في كل مسائله -طبعاً- بحيث لا يبقى فيه إلا ما هو قطعي، ثم يضيف له أشرف معادن مدارك الفقه والنظر -ولعله يقصد بذلك ما تعلق بالمقاصد من كليات وأصول- ويطلق على ذلك "علم مقاصد الشريعة"، لكن من جهة أخرى يترك علم أصول الفقه على حاله -أي من غير إدخاله في علم المقاصد الجديد- بعد أن يقتصر في مضمونه على مباحث طرق تركيب أدلة الفقه أي مباحث قواعد الدلالات اللفظية.

والواضح أن هذه الكيفية في الاستقلالية مدعاة لأن توهم أن علم أصول الفقه المتبقي لا علاقة له بالمقاصد، أو أنه ليس قطعياً لا يرقى لأن يلحق بعلم المقاصد المقترح؟ كما أنها مدعاة أيضاً لأن تجعل صاحبها يقع في التناقض باعتباره نبه لعلاقة هذا المبحث بالمقاصد من حيث احتياج الفقيه فيه إلى المقاصد بوجه ما حيث قال: ... واحتياجه في النحو الأول -أي مبحث تركيب الأدلة الفقهية- منها إلى ذلك -أي المقاصد- احتياج ما يجزم بكون اللفظ منقولاً شرعاً مثلاً...²⁴ وكيف له أن يخرج هذا المبحث مع أهميته في تحديد المقاصد الجزئية من أحكامها المنصوصة والتي يبني عليها إثبات المقاصد الكلية؟ والعجيب أنه يقر بهذا أي من جهة يرى أنه لا علاقة لمباحث الاستنباط الأصولية -التي تأخذ الحيز الأكبر من علم أصول الفقه - بمقاصد الشريعة أو من جهة أخرى يقر بدورها في معرفة العلل أو أسماها بالأوصاف أي بواعث التشريع ومقاصده: فلقد قال ابن عاشور في هذا: معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة الشريعة ومقاصدها ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام

²² والتي عرضها في مطلع كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية بشكل يبدو عارضاً لأنها وردت في مقدمة كتابه النظرية، ذلك الكتاب الذي قصد منه التنظير للمقاصد في جانبها التطبيقي بالدرجة الأولى حيث قال: وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد

الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب، انظر مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٩

²³ انظر مجلة المسلم المعاصر، العدد ١١٧، قراءة في كتاب تفعيل مقاصد الشريعة للدكتور جمال الدين عطية

²⁴ انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٦

من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكن العارف بها من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك الألفاظ يمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثة على التشريع فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ ما... وهو الوصف المسمى بالعلة²⁵. ونظرا للعلاقة الجوهرية بينهما. كيف يستساغ عمليا الفصل بينهما ويتصور؟

- أن ذلك مدعاة أيضا للقول أن مقاصد الشريعة ليست من أصول الفقه. فهل بمعنى أنه لا ينبغي عليها فقه مثلما هو الشأن بالنسبة لأصول الفقه! وإن كان الأمر كذلك فما وظيفتها تجاه الفقه وبالأحرى تجاه منهجية الاجتهاد؟! أم لها هدفا آخر غير اجتهاد الفقه وتوجيهه؟! وهذا مالا يستساغ مع توارث أقوال العلماء وأعمالهم في الاجتهاد والتي تؤكد ثبوت تلك الأهمية التي تقتضي التلازم بينهما في قيام الاجتهاد السديد²⁶.

- إن ذلك مدعاة للتساؤل ما وجه العيب في إبقاء مقاصد الشريعة مفاهيم وقواعد وأصول في حضيرة علم أصول الفقه - أي ضمن مباحثه - فهو العلم الذي نشأت فيه وبرزت وأخذت تتميز في نضجها وتطورها لا لخدمة ذاتها وإنما لخدمة أصول الفقه وتطويره وتفعيله وليس لتستقل عنه ليبتز علم أصول الفقه مما يزيد في استمرار قصوره في العطاء الاجتهادي، وما يعزز من هذه النتيجة المتوقعة ما ثبت عند العلماء والمحققين²⁷ من أن الاجتهاد يقوم على ركنين أساسيين: أحدهما علم لسان العرب وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها ومن هذين العلمين يتكون علم أصول الفقه، وهذا ما يؤكد أن انعدام أي ركن منهما هو خرم وفساد لمنهجية الاجتهاد المتكاملة (أي لعلم أصول الفقه). فانعدام ركن منهما يؤثر في فعالية ركن الآخر. وهذا ما يتأكد في قول بعض المحققين أمثال الدكتور جمال الدين عطية في معرض تعليقه على دعوة الشيخ ابن عاشور: أما رأي ابن عاشور في تأسيس علم مستقل المقاصد الشريعة وترك علم أصول الفقه على حاله. فأرى أنه ضار بكلا العلمين، إذ يجمد الأصول على حالها

²⁵ انظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٦

²⁶ سيأتي بيان هذا في اللاحق من البحث

²⁷ انظر في هذا مقاله الإمام القرافي: "...إن الشريعة اشتملت على فروع وأصول، وأصولها قسمان، أحدهما: المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك. ثانيها: قواعد كلية فقهية جلية كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع في الشريعة مالا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه. الفروق، ج ١ ص ٣-٢، وانظر في هذا أيضا مقدمة دراز للموافقات. ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٩٤٣

ويجرمها من روح إلى المقاصد، كما أنه يعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حالياً والذي ينبغي أن يحرص على تطويره²⁸.

رابعا: مدى إمكانية استقلالية مقاصد الشريعة عن أصول الفقه في ضوء حاجة مباحث علم أصول الفقه إلى التطوير استنادا إلى مقاصد الشريعة.

لقد سبقت الإشارة إلى حاجة مباحث علم الأصول إلى الاستكمال والتطور وهذا بتجديد النظر فيها في ضوء إضافات العلماء التي تعاقبت على المرحلة التأسيسية لهذا العلم الذي لم يعرف حقه من النمو واكتفى بما بلغه في القرن الخامس وبداية السادس الهجري من درجة في ذلك²⁹ والتي كانت بالنظر إلى تلك المرحلة منتهى ما يمكن أن يبلغه الإبداع فيه بعد أن مرت مباحثه بمراحل فكرية متعددة عملت على صقلها وتبيين حقائقها، وتحدت بذلك مناهج الاجتهاد في اتجاهات مذهبية - في الغالب - بعد أن تأسست أصول كل منها واستقرت³⁰.

ولقد اعتمد الأصوليون في تأسيس القواعد وتبين الأصول وبشكل أساسي على مدلولات الألفاظ والأساليب في اللغة العربية، فنشأت بذلك قواعد الأحكام مستندة إلى الألفاظ العربية، ولا يخرج عن هذا النوع من القواعد غير القياس وخبر الواحد وصفات المجتهد³¹ مع الإشارات إلى اتخاذهم القضايا العقلية رافدا آخر³² يساعد على تحرير قواعد هذا العلم. أما القسم الثاني أو الركن الثاني من هذا العلم والذي أطلق عليه ابتداء "قواعد فقهية كلية" فلم يعرف حقاها من العناية الظاهرة في هذا العلم إلا جزئيا في بعض مباحث القياس المصلحة المرسله وبعض مباحث الأدلة الاجتهادية أو ما يعرف بالأدلة المختلف فيها، أو بالأدلة الموهومة على حد تعبير الإمام الغزالي، وإن كانت عرفت حضورها عند المتقدمين من أصوليين الحنفية باسم "أصول المذهب" عند الإمام الدبوسي - توفي في بداية القرن الرابع هجري - وعددها بسبع عشرة قاعدة كلية منها خمسة أساسية: هي الأمور بمقاصدها، الضرر يزال، العادة محكمة، اليقين لا يزال بالشك، والمشقة تجلب التيسير، وهذه القواعد ظهرت في شكل رسالة خاصة عرفت بقواعد أبي الحسن الكرخي، وهي قواعد تختلف في طبيعتها المصلحية عن

²⁸ عطية جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص ٢٣٨

²⁹ أبو سليمان، عبد الوهاب، الفكر الأصولي، دراسة تحليلية نقدية، ص ٤٤٥

³⁰ نفس المرجع، الفكر الأصولي، ص ٤٤٥

³¹ القرافي، الفروق، ج ١ ص ٢

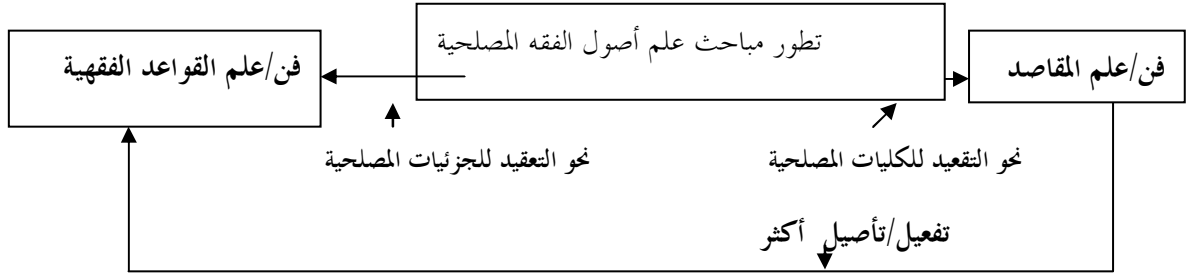
³² المرجع السابق، الفكر الأصولي، ص ٤٤٦-٤٤٧

القواعد الأصولية اللغوية، ولم يعرف لها حق التطوير إلا بالخروج من أصول الفقه والاستقلال عنه باسم فن جديد عرف بالقواعد الفقهية، وهي في حقيقتها والنظر إلى قواعدها الأساسية - كما سبقت الإشارة - من أصول الفقه، ويقرر هذا ابن نجيم الحنفي في مقدمة كتاب الأشباه والنظائر بقوله: "أن القواعد التي ترد إليها الفروع والأحكام هي أصول الفقه في الحقيقة وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد..."³³ وهي أيضا تشمل بالنظر إلى معانيها ما يعرف باصطلاحات أخرى تعرف بالأدلة المختلف فيها³⁴ أو الاجتهادية أو التبعية في أصول الفقه ولكن لم تعرف حقها من العناية والتطوير ضمن علم أصول الفقه إلا بالتدرج وفي قرون متأخرة. وحق لها بتفريعها وفقا لتفرع المسائل وتستقل تحت فن اجتهادي خاص أقرب إلى الفقه (الفروع)، وهي تمثل تطورا تطبيقيا نحو الفروع للمنهجية الاجتهادية أي أصول الفقه - وخاصة فيما لا نص فيه - وإن كانت تمثل في معانيها قواعد مصلحية مقصدية أيضا لكن تعمل على تحقيق المصالح الجزئية أو الخاصة في المسائل الفرعية الجزئية أو الخاصة أيضا، وفي المقابل تظهر مقاصد الشريعة كمحاولة لتطوير مباحث أصول الفقه وإبراز فلسفته المصلحية لكن نحو التععيد والتأصيل لكلياتها لا جزئياتها، وهذا الترابط بين الثلاثية: علم أصول الفقه والقواعد الفقهية و مقاصد الشريعة الإسلامية له ما يؤصله عند الإمام الشاطبي في قوله: "وإذا كان كذلك، وكانت الجزئيات - وهي أصول الشريعة فما تحتها - مستمدة من تلك الأصول الكلية شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات هذه الكليات عند اجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص في جزئي معرضا عن كليه فقد أخطأ"³⁵، وفي بيان هذه العلاقة التداخلية والتلازمية إليك هذا الشكل:

³³ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، مقدمة الكتاب.

³⁴ يفيد التبع والمقارنة بين معاني أمهات القواعد الفقهية و الأدلة المختلف فيها والتي هي من مباحث أصول الفقه تماثلها، مثلا: "الاستصحاب" يتماثل في معناه مع القاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة" و "الأصل في الذمة البراءة" و "العرف" يتفرع عنه قواعد في أحكامه منها: "العادة محكمة"، "المعروف عرفا كالمشروط شرعا"، "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"، "تعتبر العادة إذا اطرقت أو غلبت"... و "الاستحسان" يتوافق في معنى صورته مع قواعد فقهية كثيرة منها: "المشقة تجلب التيسير"، "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"، "الضرورات تبيح المحظورات"، و "سد الذرائع" يتوافق معناه مثلا مع القاعدة "الضرر يزال" وأيضا "ما أدى إلى الحرام فهو حرام"، وغيرهما...

³⁵ انظر: الشاطبي، الموافقات، ٣/١٥-٥



فالتطور لبعض مباحث علم الأصول عرف حقه نحو الجزئيات في قيام القواعد الفقهية وأدى دوره ولا يزال بشكل فعال في حل القضايا أو المسائل الجزئية أو الخاصة المستجدة - وإن كان ذلك على نمط جزئي محدود، وله أن يتوجه أكثر بمقاصد الشريعة، والتي لم تكن آنذاك تعرف حقها من الكشف وبشكل ظاهر إلا في مباحث محدودة جدا عند بعض الأصوليين قبل الإمام الشاطبي الذي استفاد من الإسهامات الجزئية عند من قبله وعمل في الموافقات على استكمال هذا الجانب في أصول مباحث أصول الفقه على نحو ظاهر، فتناول مباحث علم أصول الفقه في ضوء مقاصد الشريعة تأصيلا واستكمالاً وإثراء في التعقيد، ويقول في هذا في محققه عبد الله دراز بعد ما بين ركني أصول الفقه، وكيف أن الأصوليين أغفلوا ركن مقاصد الشريعة الإسلامية: "...وهكذا بقي علم الأصول فاقدا قسما عظيما هو شطر علم الباحث عن أحد الركنين، حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي (٢٧٨هـ) لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفرع المترامي الأطراف، في نواحي هذا العلم الجليل..."، وفي بيان إسهامه في البحث المقاصدي قال: "...فحلل هذه المقاصد إلى أربعة أنواع، ثم أخذ يفصل كل نوع منها، وأضاف إليها مقاصد المكلف في التكليف. وبسط هذا الجانب من العلم في اثنين وستين مسألة وتسعة وأربعين فصلا من كتاب الموافقات تجل بها كيف كانت الشريعة مبنية على مراعاة مصالح العباد..."³⁶

فغنيت بذلك المقاصد في توجيهه وتفعيله وتأصيله مباحث علم الأصول على نحو يمكن إجماله في عبارة "محاولة إعادة الصياغة في ضوء مقاصد الشريعة"، وهذا من حيث ما يلي:

- ربط مبحث الأدلة (نصية/اجتهادية) بالمقاصد، فالنصية المصدر الأول لمعرفتها بواسطة التنصيص أو علل الأوامر والنواهي الواردة في النص. أما الاجتهادية فهي تقوم على المعاني المقصدية الثابتة في

³⁶ انظر: عبد الله دراز، مقدمة كتاب الموافقات.

النص وكان قد تعرض لها في مبحث الاجتهاد وقام بإثراء مباحث الحكم: الحاكم - المحكوم فيه - المحكوم عليه - بالإضافة إلى أقسام الحكم من حيث ربط قيام المقاصد الجزئية بالأحكام في كل أقسامها وهي أساس في قيام المقاصد الكلية. وتقسيم المقاصد إلى مقاصد المكلف ومقاصد الشارع كان إسهاما متميزا في استكمال مباحث كل من المحكوم عليه والمحكوم فيه. كما بين أنها شرط في ثبوت أهلية المجتهد في موضوع الاجتهاد وكأداة في الاجتهاد الترجيحي وغير هذا من الأمثلة كثير.

إذا كانت مباحث علم أصول الفقه تعمل على تحقيق أهداف تشريعية لعل أهمها إثبات أدلة/ أصول الأحكام فإن مقاصد الشريعة تعين على تمييز صحيحها من فاسدها في ضوء ردها إلى مقياس أو معيار كليات المقاصد القطعية. ولقد سبقت الإشارة إلى أمثلة ولو جزئية مثل "المصلحة المرسله" وكيف ترقى لأن تكون قطعية إذا توفرت فيها الشروط المقاصدية.

وإذا كانت مباحثه في هدفها تعمل على اجتهاد الأحكام الشرعية، فإن مقاصد الشريعة تمثل معيارا للتأكد من مناسبة تلك الأحكام لمسائلها، فالمقاصد أكثر ما تعنى باختيار وقياس نتائج المنهجية الاجتهادية المفترضة في المرحلة التطبيقية/ العملية في الاجتهاد، فتثبت سلامتها ومناسبتها إذا توافقت مع مقاصد الشريعة. وإلا فترد لفساد الاجتهاد لعدم موافقة مقاصد الشريعة، مما يجعل المجتهد يبدل الوسيلة الأصولية بأخرى مما تتحقق به المقاصد الشرعية. وهذا ينبه إلى أمرين:

- الأول: آليات الاجتهاد لا بد من تلازم علاقتها بالمقاصد حتى تتحقق بذلك المقاصد.
- الثاني: أكثر ما تظهر أهمية المقاصد في الاجتهاد التنزيلى حيث تمثل مقياس ما يناسب من الأحكام التي تثبت بالاجتهاد. ويقول عبد المجيد النجار مبينا البعد التطبيقي المعياري للمقاصد في الاجتهاد: باب المقاصد هو باب تطبيقي في أساسه، لأنه يبحث في مقاصد الشريعة المبتغاة من تطبيقها. فتلك المقاصد كما أنها تكون العنصر الأساسي في ضبط الكيفية التي تطبق بها تلك الأحكام، من حيث أن تطبق الأحكام غايتها تحقيق المقاصد، فيكون تحقيق المقاصد هو المكيف الأكبر للتطبيق³⁷.

وتتضح بذلك أهمية المقاصد في المنهجية الأصولية -عمليا- وهذا ما حدا بالعلماء إلى تجاوز التنبيه "العام" لأهميتها إلى الاهتمام الخاص بخدمة الفكرة من حيث التعرض لبيان مفهوم المقاصد وأنواعها وأقسامها ومراتبها وأحكامها "بقواعد المقاصد" نظرا لطبيعتها التي تختلف عن عموم قواعد الاجتهاد الأخرى: اللغوية، وإن كان

³⁷ عبد المجيد النجار، فصول في الفكر الإسلامي، ص ١٧٦

الاختلاف في التسمية لا يعني التباين المطلق في مدلولات تلك القواعد و في عدم العلاقة التشريعية بينها، ومثال هذا:

القاعدة المقاصدية: ترك القياس الجلي إذا صادم القاعدة الكلية المستندة إلى ضروري³⁸ فهي في معناها تأخذ في علم أصول الفقه معنى "الرخصة" و "الاستحسان".

والقاعدة المقاصدية: اجتناب النواهي أكد وأبلغ في القصد الشرعي من فعل الأوامر³⁹، وهي توافق في المعنى ما تقرر في القواعد الفقهية أن "درء المفسد أولى من جلب المصالح" وهو معنى يقوم في أصول الفقهي في مباحث: "الذرائع" و "الرخص" و "الاستحسان" في بعض وجوهه.

وتوسعا أكثر في ذلك، يبين التتبع المقارن بين مباحث "الحكم الشرعي" التي تقوم لأجله "كهدف" المنهجية الاجتهادية في علم أصول الفقه، وقواعد المقاصد التي استقرت في الفكر المقاصدي أن تلك القواعد تمثل إمتدادا واستكمالاً لتفصيلا لها في ضوء المفاهيم التشريعية لكل من المصالح والمفاسد أي مقاصد الشريعة. وتوضيحا لذلك إليك -على سبيل التمثيل- هذه النماذج التي تبين كيف تلعب مقاصد الشريعة في معانيها التشريعية -والتي صيغت في شكل قواعد- دور الاستكمال والتطوير لبعض المباحث الأصولية.

المثال النموذجي الأول: مباحث الحكم

نبين من خلاله كيف تمثل قواعد المقاصد⁴⁰ في مقاصد الشريعة امتدادا في تطوير مباحث الحكم استكمالاً وتفصيلاً وإثراء.

أولاً: أقسام الحكم

الواجب والمندوب (أي الأوامر) والحرام والمكروه (أي النواهي) والمباح من حيث تعلقه بالأحكام السابقة: من أمثلة ما يتعلق بها من قواعد المقاصد ومفاهيمها:

³⁸ الجويني، البرهان، ج ٢ ص ٩٢٧

³⁹ الشاطبي، الموافقات، ج ٤ ص ٢٧٢

⁴⁰ الشاطبي، الموافقات، ج ٢ ص ٦، ٨، ٨٥، ٨٨، ١٢

وأمر الشرع بتبع المصالح الخالصة أو الراجحة ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة. استقراءها وتتبع عللها هي من مسالك إثبات المقلصد. يلحق بما سبق: قواعد بيان كل من أنواع وأقسام ومراتب وأحكام المصالح المتعلقة بها...

العزيمة والرخصة / الصحة والبطلان:

من أمثلة ما يتعلق به من قواعد المقاصد:

- العزيمة مقصودة للشارع بالقصد الأول والرخصة مقصودة بالقصد الثاني.

ثانيا: المحكوم فيه (الفعل الذي يتعلق به الحكم)

من أمثلة ما يتعلق به من قواعد المقاصد:

- من مقصود الشارع في الأعمال: دوام المكلف عليها⁴¹.

- إذا ظهر من الشارع القصد إلى تكليف ما لا يطاق، فذلك راجع إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه⁴².

- إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد فمقصود الشارع فيها الرفع على الجملة⁴³.

ثالثا: المحكوم عليه (المكلف)، مما يتعلق به من قواعد المقاصد:

- قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، وإلا يقصد خلاف ما

قصد⁴⁴.

- من ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل⁴⁵.

- ليس للمكلف أن يقصد المشقة لعظم أجرها⁴⁶.

- لا فرق بين القصد وعدم القصد في الأمور المالية، والخطأ فيها مساو للعمد في ترتب الغرم على إتلافها⁴⁷.

⁴¹ نفس المصدر، الموافقات، ج ٢ ص ٢٤٢

⁴² المرجع السابق، الموافقات، ج ٢ ص ١٥٧

⁴³ نفس المصدر، الموافقات، ج ٢ ص ١٥٦

⁴⁴ نفس المصدر، الموافقات، ج ٢ ص ٣٣١

⁴⁵ نفس المصدر، الموافقات، ج ٢ ص ٣٣٣

⁴⁶ نفس المصدر، الموافقات، ج ٢ ص ١٢٨

عوارض الأهلية: من أمثلة القواعد المقاصدية المتعلقة بهذا المبحث:
الشارع لا يقصد التكليف بالشاق والإعنات فيه.
- أسباب الرخصة ليست بمقصودة التحصيل للشارع، ولا مقصودة الرفع.

رابعاً: الحاكم (الشارع)

من أمثلة القواعد المقاصدية ذات العلاقة بالشارع:
- المقاصد العامة للتعبد هي: الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراجه بالخضوع والتعظيم
لجلالة، والتوجه إليه.
- وضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها وقد وسع الله على العباد في
شهواتهم وتنعماتهم بما يكفيهم، ولا يفضي إلى مفسدة ولا إلى مشقة.

المثال النموذجي الثاني: مباحث الأدلة⁴⁷

في هذا المثال نبين أيضاً علاقة الأدلة على اختلافها ببعض المفاهيم المقاصدية وقواعدها
أولاً: الأدلة النصية:

- القرآن:

- يتحقق بالمقاصد كمال فهمه وتنزيل أحكامه، كما أنه مصدر في إثبات المقاصد
وبيان أقسامها و مراتبها وأحكامها: "الضروريات تأصلت في القرآن". وتعلق به قواعد
مسالك إثبات المقاصد من تتبع للأوامر والنواهي ولعللها أيضاً الثابتة في نصوصه...
- السنة

- يتحقق بالمقاصد كمال فهمها، ويميز صحيحها من ضعيفها مع كمال تنزيل ما صح من الأحكام
منها وتفصيل للمقاصد الواردة في القرآن.

⁴⁷ نفس المصدر، الموافقات، ج ٢ ص ٣٤٧

⁴⁸: انظر في هذه النماذج من القواعد المقاصدية على سبيل المثال: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، والحسني، نظرية المقاصد
عند الإمام الطاهر بن عاشور، و الكيلاني، زيد عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي.

تتعلق بها أيضا قواعد مسالك إثبات المقاصد على اختلاف أنواعها والتي تستند في مجموعها إلى النص وما ورد فيه من أوامر ونواه وعلل.

ثانيا: الأدلة الاجتهادية

من أمثلة المفاهيم والقواعد المقاصدية المتعلقة بها:

- القياس - مسالك التعليل وضبط قواعدها في ضوء المقاصد، ومن القواعد المرتبطة بها: "قابلية الأحكام للقياس باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية".
- المصلحة المرسلة - ترتبط بها من القواعد والشروط الكثير باعتبارها من عصب المقاصد، ومنها: "وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل"، "المقصد الأعظم هو جلب الصلاح ودرء الفساد"، و"إذا فرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فل وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة".
- الاستحسان - من قواعده في المقاصد: "إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد، بحيث يحصل بها للمكلف فساد ديني أو دنيوي فمقصود الشارع فيها الرفع" و"ترك القياس الجلي إذا صادم القاعدة الكلية المستندة إلى ضروري".
- سد الذرائع - من قواعدها في المقاصد: "بحسب عظم المفسدة يكون الاتساع والتشدد في سد ذريعتها.
- العرف - من قواعدها في المقاصد: "الأصل في أحكام العادات الالتفات إلى المعاني".
- الإجماع - يرجع إلى قواعد ما سبق من الأدلة لأنها المستند في الإجماع.
- الاستصحاب - يرجع إلى ما سبق من الأدلة باعتباره يعمل أساسا على استبقاء ما ثبت فيها من الأحكام.

وفي ضوء هذين النموذجين في بيان أهمية المقاصد في تطوير مباحث علم الأصول. ويتعين القول أن التنظير لمقاصد الشارع -وتظهر لما له من علاقة بمباحث علم الأصول على مستويي التنظير والتطبيق - الأنسب له والأرجح ألا يكون مستقلا عن مباحث أصول الفقه في علم آخر قائم بذاته، وحتى إن نجحت تجربة الاستقلالية فتكون على مستوى التنظير لمباحث المقاصد من حيث التأصيل والتفصيل ل: مفهومها - نشأتها - أهميتها - أقسامها - مراتبها - أحكامها - مسالك إثباتها - وسائل تحقيقها...، فإنها ومن دون شك لا تحقق الهدف من

فهمها فهما دقيقا لأنه أمر لا يتحقق إلا بدراية المقاصد ضمن إطار المنهجية الأصولية باعتبار العلاقة التلازمية بينها في النشأة و المفاهيم - في ضوء ما سبق التعرض له - والتكاملية أيضا بينها في التنزيل والتطبيق .
 إذن فدعوة الشيخ الطاهر بن عاشور لاستقلالية المقاصد عن علم الأصول إذا كان المراد بها الاستقلالية العملية (التطبيقية) أي بفصل المنهجية المقاصدية عن الأصولية على مستوى الاجتهاد التنزيلي (التطبيقي) فهذا لا يتصور للتلازم بينها ولا يستساغ لأنه تجاوز لأصول الفقه ولا أظن تجربة ذلك ستعرف النجاح إن لم نقل الحياذ عن جادة الاجتهاد.

أما إذا كانت استقلالية على المستوى المفاهيم أي التنظير للمفاهيم المقاصدية فهذا قد يستساغ إلى حد ما من حيث أن ذلك سيمثل في الظاهر علما وليدا عن علم أصول الفقه أو متفرعا عنه، وفي أصوله وقواعده يمثل تطورا للمنهجية الاجتهادية نحو نوع جديد من الأصول والقواعد التي تمثل الاجتهاد المقاصدي، لكن حتى هذا النوع إذا أثبتته التجربة يوقع المجتهد في الدور إذ يجد نفسه يتعامل ويستند إلى معاني أصول الفقه لا محالة - في الاجتهاد للتلازم بينهما، وأهمية جعله علما جديدا من علوم الشريعة - خاصة وأن بعض الدعاوى ترى بأهمية الاستقلالية من حيث أنها تمكن من جعل "المقاصد" المرجعية في ضبط مجالات الحياة الاجتماعية والأخلاقية وغيرها مما لم يسعه أصول الفقه بالاجتهاد وحل مشاكله وقضاياها. لكن التحقيق في هذا التبرير يثبت ضعفه إن لم نقل فساده، من حيث أن أصول الفقه قواعد وأصول، وضوابط في الاجتهاد وضعها في الأصل لهدف ضبط أعمال الإنسان حيثما كان مجالها ولا تقتصر على مجالات العبادات والمعاملات والجنائيات.. كما هو التصور العام له والقاصر في حقيقته والسبب في رمي هذا العلم بالقصور، عدم إعطائه ما يستحق من الخدمة والتطوير بمقتضى تطور القدرات والتجارب.

وأخيرا، يكفي في تعزيز هذا الموقف ما انتهى إليه شارح وخادم فكرة المقاصد عند ابن عاشور، الأستاذ الحسني والذي حاول بدوره إثبات مقومات العلم لمقاصد الشريعة والتي تقاربت في الكثير من مدلولاتها مع المقومات العلمية في علم أصول الفقه، فلقد انتهى إلى عدم إمكان الاستقلالية المطلقة بين العلمين، إذا قبلت فمع تحفظ أن تكون استقلالية نسبية وهذا يتضح في قوله: "إذا جاز الحديث في مقاصد الشريعة عن استقلاليتها عن علم أصول الفقه، فلتنكح استقلالية نسبة تقتضيها الضرورة المنهجية، وإلا فإن الاستدلال الفقهي الأصيل هو القائم على مقاصد الشريعة"⁴⁹. وإن لم يوضح صورة قيام معنى النسبية في الإستقلالية.

⁴⁹ الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور، ص ٤٣٣

ودعوة الاستقلالية تحفظ منها الأستاذ الريسوني، ورأى بتجاوز الاهتمام المرحلي في تطور المقاصد هذه الفكرة، ويجب الاهتمام بتطوير مباحث المقاصد ذاتها، ودعم تحفظه بقوله: "المقاصد علم وركن في علم، والعبرة بالمسميات لا بالأسماء وبالمقاصد لا بالوسائل".⁵⁰ فهو مع اعتباره أن المقاصد علم لكنه أقر بملازمته علم أصول الفقه نظراً لما يربطها من معانٍ تشريعية وأهداف. رغم أنه حاول أن يخلص بالمقاصد إلى مسالك خاصة في الإجتهد والتى لا تختلف في الكثير من قواعدها عن المعاني الأصولية في علم أصول الفقه .

كما لنا في تجربة الإمام الشاطبي ما يؤكد -عملياً- هذا التحفظ إن لم نقل يؤصله، ففي تنظيره للمقاصد ضمن مباحث علم الأصول أفرد التنظير في مفاهيمها الكلية في الكتاب الثاني في الموافقات وبقي مبحثاً من مباحث علم الأصول ذاته، ورغم أنه أطلق عليه علماً في موضع واحد. لكن السياق يفيد أنه قصد به أن يكون من المعارف التي يستند إليها علم الأصول. وبالفعل لقد استكمل ووجه الكثير من مباحث أصول الفقه بالمقاصد مفاهيم وأصول وقواعد وهذا ما تم توضيحه في ثنايا ما سبق من هذه الدراسة.

ولنا قبل هؤلاء جميعاً الإمام الجويني، فلقد سبق كلا من الشيخ ابن عاشور والإمام الشاطبي في الدعوة إلى ضرورة وجود "قواعد" في الاستدلال في صدد تأسيسه لكليات الشريعة ورأى أن السبيل إلى ذلك هو أيضاً نخل ما تقوم عليه الشريعة حيث قال: "مضمون هذا الركن يستدعي نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطوعها وتتبع مصادرها ومواردها واختصاص معاقدها وقواعدها وإنعام النظر في أصولها وفصولها ومعرفة فروعها ينبوعها، والأضراء على معالمها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها والاطلاع على معالمها مناظرها والإحاطة بمبدئها ومنشئها وطرق تشعبها وترتيبها وسائلها وبذاتها".⁵¹ واكتفى بتسمية هذه الكيفية الاجتهادية في النخل لمباحث الأصول لإثبات الكليات وتحديدتها بلفظ "فن" و تتم في إطار "مباحث أصول الفقه" ولم ير بجعلها تستقل عن علم الأصول في علم قائم بذاته.

نتائج البحث

ما يمكن الوقوف عليه من نتائج وملاحظات عامة في قضية الدعوة إلى استقلالية مقاصد الشريعة الإسلامية كعلم قائم بذاته عن علم أصول الفقه ما يلي:

⁵⁰ الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣١٥

⁵¹ الجويني، الغياني، فقرة: ٥٦٧

- أولاً: في ضوء ما تفيد عموم أدبيات علماء الاجتهاد -قديماً وحديثاً- من ثبوت علاقة تلازمية بينهما في الاجتهاد على كل من المستويين التنظيري والتنزيلي (التطبيقي) وذلك فيما يلي من المناسبات:
- في معرض اشتراط العلم بمقاصد الشريعة كآلية في صحة الاجتهاد.
 - في معرض تعضيد أصول الفقه (في بعض مباحثها) المقاصد الشرعية في إثباتها.
 - في معرض أهمية المقاصد كمعيار في إثبات صحة الأصول من جهة، وفي سلامة تنزيلها في حل القضايا المستجدة من جهة أخرى.

ثانياً: في ضوء أسباب الدعوة إلى الاستقلالية، أفاد التحقيق أنها أسباب تشريعية لا تختلف عن أسباب قيام علم أصول الفقه، مما يبين أن الهدف من مقاصد الشريعة في الاجتهاد لا يختلف عنه في أصول الفقه وإلا فإن القول بالاستقلالية يوقع المجتهد في الدور من حيث تعامله مع نفس المفاهيم بمسميات مختلفة. وتختلف علاقة أصول الفقه بمقاصد الشريعة في صورتها أو نوعها تبعاً لاختلاف الأصول والقواعد في طبيعتها ومرتبعتها التشريعية، فالقرآن والسنة كأصلين أساسيين في أصول الفقه من حيث أهمها يمثلان المصدرية الأساسية في ثبوت الأصول التشريعية الأخرى في علم الأصول، فلها نفس الأهمية المصدرية بالمقاصد في ثبوت الأصول المقاصدية وقواعدها، وإذا كانت الأصول الاجتهادية في أصول الفقه وعلى الأخص المصلحية مثل القياس والمصلحة المرسله والعرف والإستحسان وسد الذرائع والاستصحاب.. تمثل الأصول التطبيقية في الاجتهاد التنزيلي فهي في علاقتها بمقاصد الشريعة تمثل أيضاً قواعد تطبيقية في مقاصد الشريعة تنزل منزلة الوسائل في تحقيق المقاصد بجلب المصالح ودرء المفاسد.

ثالثاً: في ضوء مدلول نص الدعوة إلى استقلالية مقاصد الشريعة والذي يفيد في ظاهره إبهاماً واضحاً إن لم يكن خلطاً على حد تعبير بعض العلماء المحققين في كيفية تحقق الاستقلالية بينهما مع تلازمهما -نظرياً- في المفاهيم وترابطهما -عملياً- في الاجتهاد وهو الأمر الذي أقره صاحب الدعوة في مواضع أخرى من كتاباته.

رابعاً: في ضوء حاجة الغالب من مباحث علم أصول الفقه إلى الاكتمال والتطوير بناء على مقاصد الشريعة، حيث لا يتصور حصول تطورها خارج بنيتها المحددة في مباحثه المترابطة رغم اختلاف أنواع القواعد فيها من لغوية إلى منطقية عقلية ومصلحية وفي شكل علم آخر، فإن ذلك يعتبر بترابلاً وقضاء على علم أصول الفقه لا

تطوراً، فضلاً عما يتوقع من زلات في الاجتهاد إذا اقتصر على قواعد المصالح-أي المقاصد- مغيباً في ذلك ما له علاقة من قواعد أصول الفقه تقوي في حججه.

خامساً: الاستقلالية بالمقاصد قد تستساغ إذا كانت على مستوى التنظير لمفاهيمها: توضيحاً وتأصيلاً وتقسيمياً وترتيباً وتقييداً، وحتى وإن كانت الاستقلالية لهذا الغرض النظري: فما العيب في أن يضمن هذا التنظير في علم أصول الفقه كما فعل الإمام الشاطبي في كتابه الثاني الموافقات، وهذا نظراً للعلاقة التلازمية بينهما وبناء على ما سبق، وفي ضوء ما انتهى إليه التطور في مباحث علم المقاصد حيث اقتربت في ذلك إلى الاستقرار في تحديد مفاهيمها الأساسية وقواعدها، فإن كلا من أصول الفقه ومقاصد الشريعة يبقيان صنوان لا يفترقان في المنهجية الاجتهادية على المستويين: النظري المفاهيمي والتطبيقي التنزيلي، وهذا ما حاولت هذه الورقة تأكيده.

المصادر والمراجع

- ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير على تحرير ابن الهمام في علم أصول الفقه (القاهرة: بولاق، المطبعة الأميرية، د ط، ١٣١٦هـ)
- ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: مكتبة الاستقامة، ط ٨، ١٣٦٦هـ)
- ابن تيمية، مجموع الفتاوى (مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، د ط، د ت)
- أبو سليمان، عبد الوهاب، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية (جدة: دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٤م)
- الأسنوي، جمال الدين، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول إلى الأصول (القاهرة: مطبعة صبيح، د ط، د ت)
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، المنهاج، (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٥هـ)
- جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية (دمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي و دار الفكر للطباعة والنشر، ط ٨، ٢٠٠١م)
- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب (القاهرة: دار الأنصار، ط ٢، ١٤٥٠هـ)
- الحسيني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور (فرجينيا: المعهد العالمي للفكري الإسلامي، ط ٨، ١٩٩٥م)
- الحضري بك، أصول الفقه (بيروت: دار الفكر، ط ٧، ١٩٨١م)

- الدبوسي، أبو زيد، تأسي النظر (مصر: المطبعة الأميرية، ط ١، د ت)
 - الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (الولاية الأمريكية المتحدة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ونشر وتوزيع: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٢هـ)
 - الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٦م)
 - الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، د ت)
- (ت)
- العز، ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام (بيروت: دار المعرفة، ط ١، د ت)
 - الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: بولاق، المطبعة الأميرية، ط ١، د ت)
 - الغزالي، أبو حامد، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٩٨٠هـ)
 - القرافي، الفروق (دار المعرفة، ط ١، د ت)
 - الميساوي، محمد الطاهر، تقرير حول ندوة مقاصد الشريعة عند المذاهب الأربعة مجلة التجديد، السنة ٩، العدد ١٨، ٢٠٠٥م
 - النجار، عبد المجيد، فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ٨، ١٩٩٢م)
 - الجويني، أبو المعالي، غياث الأمم والنبياث الطلم، تحقيق ودراسة: عبد العظيم ديب (قطر: طبع وزارة الشؤون الدينية، ط ١، ١٤٠٠هـ)

القصد ومدى تأثيره في تكييف أعمال المكلفين وفق مقاصد الشارع

الدكتورة أسماء أكلي*

تمهيد

لما كانت أفعال المكلفين لا تخلو من مقاصد ودوافع متباينة، طلب الشارع الحكيم من المكلف أن يجعل قصد التقرب ودافع الامتثال على رأس هذه المقاصد فلا يخسر علاقته بربه ولا يذهب عمله هباءً منثوراً، ولا يناقض القصد الذي من أجله خلق "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذاريات: ٢٥). ومن ثم فإنه لا يكفي أن يؤدي المكلف المأمورات الشرعية لتبرء ذمته، ويتخلص من التبعة والمسئولية، أو أنه ينتهي عن النواهي ليخرج من العهدة. وإنما هو مسؤول عن شكل أعماله وصياغتها التي تأتي بعد نيته في تقريرها وقصده إلى فعلها لأن التكليف يستلزم الإرادة للتنفيذ فعلاً، فلا تنفيذ ولا امتثال بلا إرادة حرة واعية قاصدة لئتم الابتلاء والجزاء يكون عدلاً.

من هنا جاء هذا البحث ليتناول قضية تأثير القصد والنية في أداء الواجبات وترك المنهيات وأثرها في تكييف أعمال المكلفين وفق مقاصد الشارع من التكليف.

تعريف مقاصد المكلفين

تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً

المقاصد لغة: جمع مقصد وأصل مواقع القصد في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهوض^١. ورد في القاموس المحيط: "القصد استقامة الطريق والاعتقاد والأمر، ومنه قوله تعالى "وعلى الله قصد السبيل"^٢

* أستاذة بالجامعة الإسلامية الماليزية

^١ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٥٠) ج ٩ ص ٩٦.

^٢ سورة النحل الآية ٩.

المقاصد اصطلاحاً

عرفها الشيخ الطاهر بن عاشور بقوله: "أما مقاصد الناس في تصرفاتهم فيه المعاني التي من أجلها تعاقد أو تعاطوا أو تغارموا أو تقاضوا أو تصالحوا"³

وورد تعريفها في معجم مصطلحات أصول الفقه بأنها: "الأهداف التي يقصدها المكلف من تصرفاته واعتقاداته وأقواله وأفعاله وهي التي تميز بين القصد والصحيح والقصد الفاسد وبين العبادة والعادة وبين ما هو خالص لله وبين ما هو رياء وسمعه"⁴

ويبقى مصطلح مقاصد المكلفين محصور في الدوافع والدواعي التي تجعل المكلف يتجه بها يصدر عنه إلى الأمور التي يأتيها.

ويوجد في قواعد الفقه الإسلامي قاعدة عظيمة الشأن اهتم بها العلماء قديماً وحديثاً وهي قاعدة "الأمور بمقاصدها".

وهناك مصطلحات قريبة من المصطلح أو ذات علاقة به مثل مصطلح النية والعزم والباعث والإرادة. تشترك معه في بعض الخصائص وتختلف في أخرى.

تعريف المكلفين

المكلفون جمع مكلف وهو "الشخص الذي تعلق طلب المكلف أو تخييره بفعله وهو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة وتأهل للخطاب"⁵

ويطلق عليه في علم أصول الفقه مصطلح "المحكوم عليه" لأنه هو الذي يحكم على أفعاله بالقبول أو الرد وكونها داخلية في دائرة المأمورية أو المنهي عنه أو غير داخله"⁶

ولصحة تعلق خطاب التكليف بهذا الشخص والحكم على الأفعال الصادرة منه لا بد أن يكون أهلاً للتكليف، وهذه الأهلية يتميز القادر من غير القادر على الالتزام والالتيان بها كلف من الأفعال.

³ ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: الشركة التونسية للتوزيع د.ت) ص ٥١.

⁴ علاء الدين نجم يوسف أبو حسان معجم مصطلحات أصول الفقه (عمان مؤسسة الرسالة) ص ٧٢.

⁵ الزركشي، يار الدين، البحر المحيط في أصول الفقه (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية) ط ٢، ١٤١٣ ج ١ ص ١٣٥.

⁶ أبو زهرة، محمد أصول الفقه (بيروت دار الفكر العربي. د. ط. د.ت) ص ٢٢٧.

يقول الغزالي: "وشرطه أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجباد والبهيمة، بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز، لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال ولا يمكن إلا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف فكل خطاب متضمن للأمر بالفهم".^٧

مقاصد المكلفين ومدى تأثيرها في تحديد حكم الأفعال

أولاً: أثرها في الامتثال

عُمد التشريع أوامر ونواه، فهي التي تنشأ بها الأحكام ويتميز بها الحلال والحرام فيكون لها أحكاماً أخروية تتعلق بالثواب والعقاب، وقد يكون لها أحكاماً دنيوية تتعلق بالصحة والفساد والبطلان. إنَّ متطلب التكليف الامتثال، والامتثال كما يعرفه الأصوليون هو: "إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة".^٨

فالمكلف حتى يأتي بالفعل المشروع على سبيل الطاعة والالتزام يلزمه قصد الامتثال للتكليف، يقول في ذلك الغزالي: "أن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال وشرط القصد العلم بالمقصود والفهم للتكليف".^٩

وقد اشترط الأصوليون في حصول الفعل المكلف به أثناء المباشرة كلا من القدرة والداعية، ففسروا المراد بالقدرة التمكن من الفعل، وأما الداعية فهي إذا علم الإنسان أو ظن أو اعتقد أن له في الفعل أو الترك مصلحة راجحة حصل في قلبه ميل جازم إليه، فهذا العلم أو الظن أو الاعتقاد هو المسمى بالداعية^{١٠} كما عد الطوفي أن مقتضى التكليف الامتثال وهو قصد الطاعة بفعل المأمور وترك المنهي تحقيقاً لامتحان المكلف كما في قوله سبحانه: ﴿يَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [هود: ٧]. إن اشتراط كون الامتثال طاعة قصدها لله رغبة ورهبة فيما عنده من الوعد والوعيد فهذا القصد هو المصحح لكون الامتثال طاعة وهو مفقود في الصبي والمجنون.^{١١}

فحصول المكلف به على وجه الامتثال مشروط بالقصد إلى الامتثال، والقصد إلى الامتثال إنها يتصور بعد الفهم.

^٧ الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول (القاهرة المطبعة الأميرية) بولاق ط ١٣٢٢هـ، ج ١ ص ٥٤.

^٨ البديختي، محمد بن الحسن، شرح البديختي مناهج العقول (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت) ج ١، ص ١٨٤.

^٩ الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، ج ١، ص ٨٣.

^{١٠} الأسنوي، نهاية السؤل، ج ١، ص ٣٤٤؛ الأصفهاني، أبو التاء، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي، ط ١٩٨٦)، ج ١، ص ٤٣٦.

^{١١} الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧، ط ١)، ج ١، ص ١٨٠.

ودليل اعتبار واشتراط قصد الامتثال في الإتيان بالتكاليف سقوط التكليف عن الغافل^{١٢} إذ لا قصد له وفي ذلك يقول البيضاوي: "لا يجوز تكليف الغافل من أحوال تكليف المحال، فإن الإتيان بالفعل امتثالا يعتمد العلم، ولا يكفي مجرد الفعل لقوله أ: "إنما الأعمال بالنيات"^{١٣}.

كما استدلل ابن حجر بهذا الحديث على أنه لا يجوز الإقدام على العمل قبل معرفة الحكم، لأن فيه أن العمل يكون منتفيا إذا خلا عن النية ولا يصح نية فعل الشيء إلا بعد معرفة حكمه.^{١٤} ويؤكد هذا الأمددي بقوله: "لو لم يكن الأمر معلوماً له في الحال لتعذر قصد الامتثال في الواجبات المضيقه، لاستحالة العلم بتمام التمكن"^{١٥}.

وعليه فالغافل إذا أتى بالفعل المكلف به ووقع متفقا مع ما أراده الشارع الحكيم فإنه لا يعتد بفعله على وجه التكليف، لما يتطلبه هذا الأخير من قصد الطاعة والامتثال، والغافل لا قصد له وشرط الأعمال قصد لها للدليل السابق الذكر.^{١٦}

ويوثق هذا المعنى الإمام الباقلاني فيقول: "المكلف الفعل إنما يكلف إيقاعه أو اجتنابه على وجه قصد التقرب وإرادة الله تعالى بالفعل أو الاجتناب، وقد علم أن القصد إلى التقرب بفعل بعينه أو اجتنابه متضمن للعلم به حتى يصح القصد إليه دون غيره ووقوع الشيء مع السهو عنه وعدم القصد لا يصح أن يكون مع سهو عالما به وقاصدا إليه بعينه فضلا عن قصد التقرب به وفعله لله دون غيره"^{١٧}.

وقد ترتب على هذا اختلاف الفقهاء في تكليف الكفار^{١٨} بالمأمورات لانعدام قصد الامتثال لديهم، وإلى هذا السبب يرجع المقرري الحكمة من التفريق بين الكف والفعل فيقول: "الكف لا يفتقر إلى القصد في براءة الذمة به

١٢ هناك فرق بين ذي الغفلة عند الفقهاء وبين الغافل عند الأصوليين: يطلق الأصوليون مصطلح الغافل على من لم يفهم الخطاب، وقد مثلوا له بالنائم والناسي والسكران والمخنون؛ قال الزركشي: "يتمتع تكليف الغافل كالنائم والناسي لمضادة هذه الأمور لفهمه فينتفي شرط صحة التكليف" الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ٢٦٦؛ أما في عرف الفقهاء فذو الغفلة هو من يتغابن في المعاملات لضعف في إدراكه. انظر: الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي، نشر البنود على مراقي السعود (الرباط: اللجنة المشتركة المغربية وحكومة دولة الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٦)، ص ٢٣؛ وعليه فالغافل عند الأصوليين غير مكلف لأنه غير فاهم، لما يصدر عنه، أما الغافل فهو مكلف فاهم الخطاب إلا أنه يتغابن لضعف في إدراكه.

١٣ الأسنوي، المرجع السابق، ج ١، ص ٣١٤.

١٤ ابن حجر، فتح الباري، ج ١، ص ١٦.

١٥ الآمدي، الإحكام، ج ١، ص ٢٠٤.

١٦ حديث: "إنما الأعمال بالنيات".

١٧ الباقلاني، التقريب والإرشاد، ج ١، ص ٢٤٢.

١٨ ذهب مالك إلى أنهم مخاطبون بالفروع وسائر شرائع الإيمان، وذهب أكثر الحنفية والشافعية والحنابلة واختار هذا الرأي الاسفرائيني والرازي من الشافعية والسرخسي من الحنفية أنهم ليسوا مخاطبين بشيء وفي رواية عن أحمد أن الكفار مخاطبون بالتواهي دون الأوامر. انظر: فخر الدين الرازي، الحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٣٩٩؛ القرافي، شرح تقيح الفصول، ص ١٦٣؛ أصول السرخسي، ج ١، ص ٨٧؛ الأشباه والنظائر، للسيوطي، ص ٢٥٣.

لكن في ترتيب الثواب عليه^{١٩} وما سبق عرضه تمكن الخلوص إلى أن الفعل المجرد عن القصد وإن وافق ما قصده الشارع فإنه لا يحقق الامتثال الذي هو بمعنى التقرب والطاعة.

ولكن هل مثل هذا الفعل إذا صدر من المكلف من غير قصد الامتثال هل يجزيه إذا كان في العبادات، وهل يمكن أن يوصف بالصحة إذا كان في المعاملات.

يذكر الأمدى اتفاق الأصوليين على أن الإتيان بالمأمور به على وجهه الصحيح يدل على الإجزاء^{٢٠} بمعنى كونه امتثال الأمر^{٢١}.

نفهم من كلام الأمدى أن الإجزاء هو نفسه امتثال الأمر وهذا ليس صحيحاً. لأن الامتثال هو قصد الطاعة المترتب عنها الثواب والجزاء أما الإجزاء فهو براءة الذمة والخروج من العهدة بالفعل ولا يلزم منه الثواب عليه. ^{٢٢} أما القرأفي فأثناء تناوله لموضوع الامتثال في الفروق فقد قصر ما يمكن أن ينوي قربة من الأفعال على ما هو مطلوب للشارع وأما ما هو غير مطلوب فلا يتقرب به إليه والمطلوب قسيان: مأمور به، أو منهي عنه.

ثم قسّم بعد ذلك المأمورات إلى قسمين:

١- القسم الأول: ما كانت صورة فعله كافية لتحصيل المصلحة وتقع مقصودة وإن لم يحصل بها التقرب، فإذا

قام بها من غير قصد ولا نية فإنها:

- تقع واجبة.

- لا يلزم فيها الإعادة.

- لا ثواب فيها حتى ينوي امتثال أمر الله.

فإن فعلها غير قاصد امتثال أمر الله ولا عالم به لم يحصل له ثواب وإن سد الفعل مسده.

ومثال ذلك:

- أداء الديون: لا يشترط لصحتها القصد ويشترط للثواب عليها.

- رد المغصوب وتقع واجبة، ولا ثواب في ردها ولو قصده ونواه.

- نفقات الزوجات والأقارب والدواب ويشترط للثواب عليها النية كأداء الديون.

١٩ القرأفي، القواعد، ج٢، ص٤٧٠.

٢٠ الأمدى، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق: إبراهيم العجوز، ج١، ص٣٩٦.

٢١ يعرف القرأفي الإجزاء بأنه: الفعل المكتمل بالشروط والأركان وانتفت موانعه وبه تبرا ذمة المكلف". الفروق، ج٢، ص٤٢.

٢٢ وقد بين القرأفي أن القبول غير الإجزاء وغير الفعل الصحيح، فلا يلزم من إبراء الذمة بالفعل الثواب عليه، ففي بعض الصور تبرا الذمة بالفعل

ولا يتأب عليه، أما القبول فهو الفعل الصحيح الصالح المتقبل، انظر الفروق، ج٢، ص٤٩.

والحكمة من عدم اشتراط الشارع في هذه المسائل حضور النية لأنها حقوق تؤدي إلى أصحابها، وفي حالة اقترانها بنية وقصد المكلف بفعلها الامتثال لأمر الله عز وجل، حصول الثواب والأجر عليها.

٢- القسم الثاني: وهو ما لا يقع واجبا إلا مع النية والقصد كالصلاة والصيام والحج وسائر العبادات. لأن صورتها غير كافية في تحصيل مصلحتها المقصودة منها وهي تعظيم الله عز وجل والخضوع له، وذلك إنما يحصل إذا قصد سبحانه وتعالى بها.

قصد المكلف في الفعل يحدد نوع الحكم الذي يترتب على ذلك الفعل وهو ما جعله الفقهاء مندرجاً تحت قاعدة الأمور بمقاصدها.

فالكثير من الأحكام على كثير من الأفعال تختلف باختلاف القاصد من فعلها فمن ملك حلياً للاستعمال والزينة فحكمها أنها لا زكاة عليها فإذا قصد كنزها وجبت عليه زكاتها.^{٢٣}

فهذا القسم إذا وقع بغير نية لا يعتد به ولا يؤدي واجبا ولا يثاب عليه، وإذا وقع منوياً على الوجه المشروع كان قابلاً للثواب وهو سبب شرعي له من حيث الجملة.^{٢٤}

يظهر من خلال تقسيم القرافي للمأمورات أنه قصر اشتراط النية على العبادات دون المعاملات، وعلق الإجزاء على حضور النية فيها، وهو موضوع محل خلاف بين العلماء سنبحثه في محله في مباحث قادمة.

وقد عقب عليه ابن الشاطب مخالفاً له فيما ذهب إليه واحتج عليه بأن قاعدة "الأعمال لا تكون معتبرة حتى تقترب بها المقاصد مستمرة في باب خطاب التكليف لا في باب خطاب الوضع،^{٢٥} واستشهد على ذلك بما ذهب إليه الشاطبي من أن الأفعال والتروك إذا عريت عن المقاصد لم تتعلق بها الأحكام الخمسة".^{٢٦} والتفصيل في هذا الموضوع سيكون في المبحث القادم وهو أثر القصد في تكيف الأحكام.

وحاصل الكلام الذي نخلص إليه هو أن الحكمة من اهتمام الشارع الحكيم بحضور قصد المكلف في امتثال الأحكام الشرعية هي التأكيد على تنزيل هذه الأحكام على وفق ما قصد إليه عز وجل، وهو إخراج العبد من داعية هواه واتباع أحكام الله اختياراً وطواعية عن قناعة ورضى.

٢٣ السبوطي، ص ٤٥؛ النووي، المجموع، ج ٥، ص ٢٢.

٢٤ القرافي، الفروق، ج ٢، ص ٥٠؛ العلائي، المجموع المذهب في قواعد المذهب، ج ١، ص ٢٣٦.

٢٥ ابن الشاطب، القواعد السنن في الأسرار الفقهية، ص ٧٨، بامش الفروق.

٢٦ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١١٢.

ولكن قد يعتذر بعض الناس عن القيام ببعض الواجبات والطاعات بحجة أنه لا تحضرهم نية فيعزفون عن الفعل إما لكسل يعترهم أو انشغال بأمور أخرى، فمثل هؤلاء وإن كانوا صادقين فإنهم محرومون من ثواب طاعة الله ولا حرج عليهم. وإن كان الشرع لم يأمره بترك العمل لغروب الإخلاص وإنما أمره باستجلاب الإخلاص على حسب إمكانه. لأن في ترك العمل لغياب نية الإخلاص مقدمة على ترك الواجبات لغياب القصد. ولا يضره في ذلك ما يوسوسه الشيطان من ترك الطاعة.^{٢٧}

يقول في ذلك الغزالي: "الامتثال إنما يكون طاعة إذا كان الانبعاث له بباعث الأمر والتكليف دون باعث الإكراه".^{٢٨}

الأمر الذي يؤيده فيه الفقيه المالكي ابن الحاج بقوله: "فإذا فعل المكلف الفعل يستحضر أنه ممثّل أمر الله عز وجل على ما أمر به صاحب الشريعة منقاداً مطيعاً من قبل نفسه لا مجبراً ولا مستحياً بل ممثلاً لأمر... فإذا فعل الفعل الذي يفعله على هذه الصفة وهذا الترتيب فقد أتى بالمقصود والمراد، وهذه القاعدة مطردة في جميع الأعمال كلها دقيقتها وجليلها واجبها ومندوبها".^{٢٩}

ثانياً: أثرها في الامتناع

ونعني بالامتناع النواهي والتروك وقد اختلف العلماء في أمرها، هل هي شيء واحد أم مختلف؟ ففريق يرى أن القصد يدخل في التروك^{٣٠} وفريق آخر لا يقول بذلك. ويرجع سبب الخلاف في ذلك إلى اعتبار بعضهم التروك من الأفعال والبعض الآخر يرى أن التروك غير داخل في الأعمال لأنها ليست أفعال.

وهذه آراء الأصوليين في المسألة:

الرأي الأول: رأي الجمهور؛ أن التروك كف النفس عن الفعل والكف فعل، كما أن التروك فعل ضد المنهي عنه، فإذا قال لا تتحرك فمعناه افعل ضد الحركة.

^{٢٧} العز بن عبد السلام، مقاصد الرعاية لحقوق الله (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٥)، ص ٣٣.

^{٢٨} الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٩١.

^{٢٩} ابن الحاج، اللدخل (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ١، ١٩٦٠)، ج ١، ص ١٦٠.

^{٣٠} تعريف التروك لغة: هو تغلية الشيء وإهماله، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٣، ص ٢٩٠. وأما في الاصطلاح فهو "ما نهي عن فعله" المجموع، النووي، ج ١، ص ٣٦٠، وعرفه الجويني: "ما يثاب على تركه امتثالاً، انظر: عبد اللطيف الخطيب، حاشية النفحات شرح الورقات

(مصر: مطابع مصطفى البابي الحلبي، ١٩٣٨)، ص ٢١.

وقد نسب الآمدي إلى أبي هاشم الجبائي المعتزلي القول بانتفاء الفعل في الترك، ويحتج بمن دعاه الداعي إلى الزنا فلم يفعله فإن العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا وقد رد عليه كل من الغزالي والرازي.^{٣١} كما أن الفعل في اللغة حركة البدن كله أو بعضه والترك ليس فيه حركة أصلاً.^{٣٢} والمعروف لدى الأصوليين أن هناك فرقاً بيناً يتمثل في أمرين هما:

- الترك المجرد المقصود لنفسه من غير أن يقصد معه ضده كالصوم فالمكلف به فيه الفعل ولذا وجبت فيه النية.

- والترك المقصود إيقاع ضده كالزنا فالمكلف به فيه الضد.

فصل الغزالي القول في هذه المسألة في أمرين فقال: "أما الصوم فالمكلف فيه مقصود ولذلك تشترط فيه النية. وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعلهما فيعاقب فاعلمها، ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ولا يثاب إلا إذا قصد كفت الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله وأما من لم يصدر منه المنهي عنه فلا يعاقب لأنه لم يصدر منه شيء، ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع ألا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها.^{٣٣} والراجح بين الرأيين أن الترك فعل، وإن لم تحصل الحركة، لأن كلام العرب يدل على ذلك إضافة إلى أن الله عز وجل سمى الترك فعلاً في القرآن الكريم ﴿كَأَنُومًا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩].

هل يحتاج الترك إلى القصد:

وبعد أن اتفق الجمهور على أن الترك فعل فقد اختلفوا في هل يحتاج إلى قصد أم لا؟

الرأي الأول:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الترك لا يحتاج إلى قصد وهو رأي أغلب العلماء.

قال النووي: "الطهارة ضربان: طهارة من حدث وطهارة عن نجس فطهارة النجس لا تفتقر إلى النية لأنها من باب

الترك فلا تفتقر إلى نية كترك الزنا والخمر والغضب والسرقة".^{٣٤}

٣١ الزركشي باهر الدين، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للسبكي، ج ١، ص ١٣٤؛ ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه (بيروت: دار الكتاب العربي،

١٩٨٠)، ص ٥٥؛ شرح تنقيح الفصول، ص ١٧١؛ الرازي، الخصول، ج ١، ص ٢، ص ٥٥.

٣٢ الأشقر، عمر سليمان، مقاصد المكلفين، ص ٣٣٩؛ انظر: الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، للشيخ حلولو الزليعي القروي

(الرياض: مكتبة الرشد، ط ٢، ١٩٩٩)، ج ١، ص ٣٧٨.

٣٣ الغزالي أبو حامد، المستصفي (بيروت: دار صادر، والدار الأميركية، ط ١)، ج ١، ص ٩٠.

٣٤ انظر: الغزالي، المستصفي، ج ١، ص ٩٥، والرازي، الخصول، ج ١، ص ٣٣.

وقصر القرافي ما يمكن أن ينوي قرينة من الأفعال على ما هو مطلوب للشارع، والمطلوب إما نواه أو أوامر، والنواهي كلها يخرج الإنسان من عهدها بتركها وإن لم يشعر بها فضلاً عن القصد إليها^{٣٥} فما يطلب الكف عنه فتركه يخرج عن عهده وإن لم يقصده ولم يشعر به.

وهو نفس ما أكد عليه المقرئ من "أن ما يطلب الكف عنه فتركه يخرج عن العهد وإن لم يقصده ولا شعر به"^{٣٦}

ومعنى هذا أن المنهي عنه يخرج الإنسان من عهده بتركه وإن لم يشعر به. وهذا ما يذهب إليه الإمام السيوطي حيث يقول: "وأما ترك الزنا وغيره فلم يحتج إلى نية لحصول المقصود منها وهو اجتناب النهي بكونه لم يوجد وإن لم يكن نية"^{٣٧}.

الرأي الثاني:

- وذهب بعض العلماء من الشافعية والحنابلة إلى دخول النية في التروك قياساً على المأمورات وهو قول شاذ مخالف للإجماع، يعلق الزركشي على من يقول بذلك بقوله: بأن هذا القول غريب إن جرى على ظاهره حتى يأثم من تركه ولم يقصد الترك والصحيح أنه يتجه إلى حصول الثواب^{٣٨}.

ثم إن كثيراً من المنهيات لا تخطر ببال المكلف ولو كانت النية تلزم المكلف في ترك ما نهى عنه لكان آثماً وذلك من باب الحرج والمشقة التي تنزهت عنها الشريعة^{٣٩}.

لكن الذي عليه مدار الاتفاق بين العلماء المحققين أن اعتبار النية في التروك إنما هو لحصول الثواب فالتارك لا يحصل ثواب الآخرة بتركه إلا إذا قصد ذلك^{٤٠}.

وهذا ما نلاحظه في تعريف الجويني للترك بأنه ما يثاب على تركه امتثالاً. فتارك المحذور أو الحرام وحتى المكروه يثاب على تركه له وعدم الاقتراب إليه إذا كان يقصد الامتثال، أي أن يكف نفسه عنه لداعي نهي الشرع، وقد خرج من التعريف إذا ما ترك الحرام لخوف من مخلوق أو حياء أو عجز عنه فلا يثاب عليه وكذا إذا تركه بلا قصد سيء^{٤١}.

٣٥ القرافي، الأمانة في إدراك النية، ص ٢٧؛ المقرئ، القواعد، ج ١، ص ٢٦٨.

٣٦ المقرئ، القواعد، ج ١، ص ٢٦٩.

٣٧ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ١٢.

٣٨ الزركشي، تشنيف المسامع على جمع الجوامع، ج ١، ص ١٣٥.

٣٩ السدلان بن غام، النية وأثرها في الأحكام الشرعية، ص ٢٩٤.

٤٠ انظر: ابن سبكي، الأشباه والنظائر، ج ١، ص ٦٠؛ والحموي، غمز عيون البصائر، ج ١، ص ٩٤.

٤١ الجويني، البرهان، ص ٧٨.

ويذهب ابن قدامة إلى القول بأن: "المقتضى بالتكليف فعل وكف، فالفعل كالصلاة والكف كالصوم وترك الزنا والشرب، فالكف عن الصوم مقصود ولذلك تشترط النية فيه والزنا والشرب نهي فعلها فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن، فهو مثاب على فعله، ولا يبعد أن لا يتلبس بالفواحش وإن لم يقصد أن يتلبس بضعها".^{٤٢}

ومعنى هذا أن النواهي قسمان:

- قسم لا يخطر بالبال ولا يجول بفكر المكلف فيتجنبها بدون التفكير فيها وهذه لا تحتاج إلى نية لأنه لم يقصد فعلا ولا كفا.

- وقسم من النواهي يخطر ببال المكلف وتيسر له أسباب فعلها، فيمسك عنها ويتركها بقصد امتثال نهي الشارع فالنية في هذا القسم يترتب عنها الثواب والجزاء، ولا يكون الترك مجرد كف عن الفعل.

وهذا يؤكد ابن نجيم بعد تلخيص كلام العلماء يقول: "وحاصله أن ترك المنهي عنه لا يحتاج إلى نية للخروج من عهدة النهي، وأما لحصول الثواب فإن كان كفا وهو أن تدعوه النفس إليه قادرا على فعله فيكف نفسه عنه خوفا من ربه فهو مثاب، وإلا فلا ثواب على تركه، فلا يثاب على ترك الزنى وهو يصلي ولا يثاب (العنين) على ترك الزنى ولا الأعمى على ترك النظر المحرم".^{٤٣}

ولهذا قسم الإمام البيضاوي الترك إلى ثلاثة أقسام:

١- أحدها أن يكون للعجز فقط فهذا غير مثاب بل معاقب على القصد.

٢- والثاني أن يكون القصد الامتثال فهذا خارج عن العهدة ومثاب.

٣- والثالث أن لا يقصد شيئا البتة كمن لم تطالبه نفسه بشرب الخمر أو غيره من الشبهات فلا يمكن القول بتأثيره لحصول المطلوب منه وهو إعدام المفسدة وفي ثوابه نظر، ومثل هذا لا يكفي في العمل فإن الواجب لا يخرج عن عهده إلا بالنية واعتقاد وجوبه".^{٤٤}

ويقول القرافي: "أنه لا ثواب مع عدم الشعور بالتحريم لانتهاء طاعة الله تعالى بعدم الشعور بتكليفه وإذا اقترن

قصد الطاعة بجميع ذلك حصل الثواب".^{٤٥}

٤٢ ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١٥٧.

٤٣ الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ج ١، ص ٩٤-٩٥.

٤٤ البدهشني، شرح البدهشني منهاج العقول، ج ١، ص ٢١٠.

٤٥ القرافي، الفروق، ج ١، ص ٢٦٤.

والخلاصة أن التروك عمل، لكن اعتباره من التروك إنما هو لحصول الثواب لا للخروج عن عهدة النهي، لأن تواعد الله تعالى بالعقاب في النهي هو فعل المنهي عنه فمجرد تركه كاف في انتفاء الوعيد، ومناطق الثواب في المنهي عنه كَفَّ النفس عنه وهو عمل مندرج في الحديث.

كما أن من تاب عن شيء لا يقدر عليه كالمحبوب يتوب عن الزنا فإنه يعتبر، ومن خطر بباله فعل الزنا وصمم على فعله ثم تاب فإنه لا يؤاخذ فضلاً عن أن يتوب منه.^{٤٦}

- أثر القصد الطيب في فعل المنهيات:

بعد هذا العرض الأصولي لمباحث أثر القصد في التروك، نود أن نشير إلى مسألة مهمة ذات صلة بالموضوع، وهي أن فعل المحظور أو فعل المنهي عنه لا يؤثر فيه القصد الطيب، فلا يتغير حكمه إذ يبقى على صفته وهو كونه معصية يقول الغزالي: "المعاصي لا تتغير عن موضعها بالنية، فلا ينبغي أن يفهم الجاهل من عموم قوله لا: "إنما الأعمال بالنيات" فيظن أن المعصية تنقلب إلى طاعة".^{٤٧}

كذلك إذا تعاطى المكلف فعل شيء حلال له وهو يعتقد عدم حله، كمن قتل من يعتقد عصمته فبان أنه مستحق لدمه، أو أتلف مالا يظنه لغيره فكان ملكه أو ما شابه هذه الأعمال، فقد حكم العلماء على من يفعل مثل هذا أنه تسقط عدالته لجرأته على رب العالمين وترد شهادته وروايته وتبطل بذلك كل ولاية تشترط فيها العدالة لأن العدالة إنما شرطت في الشهادات والولايات لتحصل الثقة بصدقه وهذا حكم دنيوي.

وأما في الآخرة فلا يعذب تعذيب زان ولا قاتل ولا آكل مالا حراما، لأن عذاب الآخرة مرتب على رتب المفاسد في الغالب كما أن ثوابها مرتب على المصالح المترتبة على الزاني اعتبارا بنيته.^{٤٨}

وعكس هذا من وطئ أجنبية يظنها زوجته لا يترتب عليه شيء من العقوبات في الغالب.^{٤٩}

أما أولئك الذين يظنون أن اتخاذ بعض الوسائل المحرمة لأجل مقاصد سامية يغير في الحكم فقد جانبوا الصواب، فالذي يفعل مشروعا خيرا من مال حرام أو الذي يقتل مريضه بسبب الإشفاق عليه ورحمة به وإنهاء لآلامه فمثل هذه الأعمال لا أثر للقصد الحسن والنية الطيبة في تغيير حكمها وإخراجها من كونها جرائم يعاقبون عليها، واتخاذ الإجراء وسيلة للخير على خلاف ما أمر الشارع عز وجل من اختيار أفضل الوسائل لأفضل المقاصد والغايات بالنظر في

٤٦ انظر: الحموي، غمز عيون البصائر، ج ١، ص ٩٦.

٤٧ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٤، ص ٢٢.

٤٨ للعلماء ثلاث لهذا تحت فصل "إتيان المفاسد ظنا أنها من المصالح"؛ انظر: قواعد الأحكام، ص ٢٢.

٤٩ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٢.

تصرفات المكلفين وإتيانهم ما نهوا عنه نجدها لا تخلو من احتمالين: الأول: إنه عرف مقصود الشرع ومنهجه ثم أحل، قصده محل قصد الشارع، وبهذا يكون معانداً، لأنه لم يجعل قصده موافقاً لقصد الشارع ولكن اتبع هواه المناقض لقصد الشارع.

والاحتمال الثاني: أن يجهل مقصود الشرع وأمره ونهيه وبذلك يكون عاصياً بجهله أحكام الشرع، ولا يعذر الجاهل بجهله، والجاهل غير الخطأ فمن جهل أن الأكل يفطر ليس كمن أخطأ فأكل، فالأول يبطل صومه والثاني لا شيء عليه.

كما أن القصد له أثر في التحريم ولو كان الفعل حكمه الجواز، فقد حرم على المحرم الأكل مما صاده الحلال إذا كان قد قصد اصطياده لأجله استناداً للحديث الوارد في ذلك وهو "صيد البر لكم حلال وأنتم حرم ما لم تصيدوه أو يصد لكم" فاصطياد الصيد للمحرم بقصد أثر في التحريم ولم يرفعه ظاهر الفعل الذي هو الأصل الحل.^{٥٠}

وقد اختلف الفقهاء في العهدة بفعل الطاعة ونية التقرب بالمنهي عنه ومثلوا لذلك بالصلاة في الأرض المغصوبة.

فالجمهور على أن الصلاة غير مجزية لأن الغرض من العبادات إسقاط التعبد بها وكون الشيء منهي عنه يمنع كونه داخلاً تحت التعبد. فكيف يسقط بفعل التعبد ولأن سقوط التعبد بفعل الطاعة يقف على نية التقرب والطاعة ونية التقرب بالمنهي عنه محال.

وردّ عليهم الأحناف القائلين بإجزاء الصلاة في الأرض المغصوبة بأن سقوط التعبد يكون باستيفاء المصلحة المطلوبة من الإيجاب وتحصيل الغرض المطلوب من التعبد والمصلحة المطلوبة من الإيجاب مع كونه منهيّاً عنه واختصاصه بجهة من جهات القبح.

أما نية التقرب فهي شرط في أداء ما وجب عليه، فالمكلف ينوي به التقرب من حيث اشتمل على استيفاء المصلحة لا من حيث إنه منهي عنه كالمصلي في الأرض المغصوبة.*

ولا يشفع له قصده ولا حسن نيته فالشرع حسم هذا الأمر بقوله ﷺ: "إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً" رواه مسلم عن أبي هريرة.

٥٠ ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣، ص ١١٠.

* الاسنادي، بذل النظر في الأصول، ص ٥٥٢.

متى تحلّ النية الحرام؟

النية الطيبة قد تحول المعصية إلى طاعة في أمور معينة ورد بها الشرع ولا يحلّ تجاوزها، فالكذب وإن كان معصية تجعله النية الحسنة طاعة، فتارة يكون واجباً، في حالة الضرورة، كما إذا اختفى مسلم من ظالم يريد قتله أو أخذ ماله وسئل إنسان عنه وجب الكذب بإخفائه، وكذا لو كان عنده وديعة وأراد ظالم أخذها وجب الكذب بإخفائها.

وتارة يكون الكذب مندوباً وذلك للإصلاح بين الناس بإزالة ما بينهم من أحقاد وضغائن وتوثيق الصلة بينهم.

ويكون مباحاً كحديث الرجل امرأته ليرضيها وحديث المرأة زوجها لترضيه. قال الإمام النووي: "والأحوط في هذا كله أن يوري، ومعنى التورية: أن يقصد بعبارة مقصوداً صحيحاً ليس هو كاذباً بالنسبة إليه، وإن كان كاذباً في ظاهر اللفظ والنسبة إلى ما يفهمه المخاطب، واستدل العلماء بجواز الكذب في هذا الحال بحديث أم كلثوم رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس فينهى خيراً أو يقول خيراً ولم أسمع يرخّص في شيء مما يقول الناس إلا في ثلاث، تعني الحرب، والإصلاح بين الناس، وحديث الرجل امرأته وحديث المرأة زوجها".^{٥١}

فالقصد من هذا الكذب هو المحافظة على الأرواح ومنع الأحقاد الزوجية والمحافظة على الأسرة وهي كلها مصالح مشروعة توطن قصد الشارع إلى المحافظة عليها فكان مباحاً.^{٥٢}

ثالثاً: أثرها في المباحات

المباح هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل فالقيد الأول فاصل له عن فعل الله تعالى، والثاني عن الواجب الموسع في أول الوقت والواجب المخير^{٥٣}. ويعرف أيضاً أنه فعل مأذون فيه من الشارع يخلو من مدح أو ذم إما بالفعل وإما بالترك.^{٥٤}

فحكمة التخيير هي كونه لا ضرر فيه ولا نفع من حيث فعله وتركه. فلا ثواب ولا عقاب عليه. ورغم اتفاق الأصوليين على هذا الحكم إلا أنهم اختلفوا في إتيان المكلف للمباح بنية الطاعة؛ وهل يفتقر إلى النية الشرعية.

٥١ النووي، رياض الصالحين، كتاب الأمور المنهي عنها، باب: بيان ما يجوز من الكذب، ص ٤٩٩.

٥٢ خالف هذا الرأي الإمام الطبري وذهب إلى أنه لا يجوز الكذب في شيء، وأما ما جاء من الإباحة في هذا المراد به التوبة واستعمال المعارض لا صريح الكذب.

٥٣ الأمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠٧.

٥٤ السبكي، جمع الجوامع، ج ١، ص ٨٣.

وقد ورد رأبان في هذه المسألة:

الرأي الأول: وهو مذهب بعض المالكية ويتمثل فيما ذكره القرافي في كتابه "الذخيرة" في مبحث ما يفتقر إلى النية الشرعية فقال: "الأعمال إما مطلوب أو مباح، والمباح لا يتقرب به إلى الله تعالى فلا معنى للنية فيه"^{٥٥}. واستدلوا على ما ذهبوا إليه بقوله عز وجل: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩] ووجه الاستدلال أن الفعل بنية العبادة لا يكون إلا في المندوبات، فلا تكون في المباح، دون المنهي عنه، فما لم يشره الله قربة ولا نذب إليه لا يصير قربة بأن يتقرب به متقرب"^{٥٦} كما استدلوا بما ثبت عن رسول الله ﷺ وهو يخطب إذ برجل قائم في الشمس فسأل عنه فقالوا: هذا أبو إسرائيل نذر أن يقوم ولا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم قال النبي ﷺ: "مروه فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه"^{٥٧}. علق القرطبي على هذا الحديث قائلاً: "فأبطل النبي ﷺ ما كان غير قربة مما لا أصل له في الشريعة الإسلامية وصح ما كان قربة مما له نظير في الفرائض والسنن"^{٥٨}.

الرأي الثاني:

يرى أن المباح يثاب على فعله إذا قصد به المكلف القربة وطاعة الله تعالى لا من حيث كونه مباحاً حكمه التخيير، ولكن من حيث فعله بقصد التقرب من الله، وهذا ما ذهب إليه الباجي أثناء تعريفه للمباح من أنه ما ثبت من جهة الشرع لا ثواب على فعله ولا عقاب في تركه من حيث تركه له على وجه ما، أي أن ترك المباح من الجلوس إلى مشي أو إلى وقوف مباح فلا إثم عليه، ولو تركه قربة لكان في تركه ثواباً من حيث فعل القربة لا من حيث ترك المباح، ولو تركه إلى مشي في معصية لكان في مشيه عقاب لا من حيث ترك الجلوس المباح ولكن من حيث فعل المشي المحظور"^{٥٩} وإلى مثل هذا الرأي ذهب الشاطبي إلى أن المباح عند الشارع متساوي الطرفين، وكل ما ترجح أحد طرفيه فهو خارج عن كونه مباحاً، إما لأنه ليس بمباح حقيقة، وإما لأنه مباح في أصله ثم صار غير مباح لأمر خارج، وقد نسلم أن المباح غير مباح بالمقاصد والأمر الخارجة"^{٦٠}.

٥٥ القرافي، الذخيرة، ج ١، ص ٢٤٥.

٥٦ انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ١٥١؛ والقرطبي، أحكام القرآن (مصر: مطبعة الباي الخليلي، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٣٤٧.

٥٧ أخرجه البخاري، باب النذر.

٥٨ القرطبي، أحكام القرآن الكريم، ج ٢، ص ٣٤٧.

٥٩ الباجي أبو الوليد، الحدود، ص ٣٤.

٦٠ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١١١.

ويقصد بالمقاصد والأمر الخارجة أنه إذا كان خادماً لأصل ضروري أو حاجي أو تكميلي فيكون مطلوباً؟ أو أن يكون خادماً لما ينقض أصلاً من الأصول الثلاثة المعتمدة من ضروريات أو حاجيات أو مكملات كان مذموماً أو مكروهاً.

وعليه فالمباحات إذا كانت وسائل خادمة للمصلحة المقصودة فإنها تصير مطلوبة ومثاب فاعلها. وهذا ما أكده الزركشي من أن حكم المباح يتغير بمرعاة غيره، فيصير واجباً إذا كان في تركه الهلاك ويصير محرماً إذا كان في فعله فوات فريضة أو حصول مفسدة كالبيع وقت النداء، ويصير مكروهاً، إذا اقترنت به نية مكروهة، ويصير مندوباً إذا قصد به العون على الطاعة.^{٦١}

وهو ما ذهب إليه من قبلهم الغزالي من أن بعض المباح يصير بالمواظبة عليه صغيرة كالترنم بالغناء ولعب الشطرنج وهو عين ما ذهب إليه الشاطبي في تقسيماته للمباح من حيث الجزئية والكلية.^{٦٢} والذي عليه جمهور العلماء هو أن المباحات إذا قصد بها التقوى على الطاعات أو التوصل إليها كانت عبادة كالأكل والنوم واكتساب المال.^{٦٣}

وحتى الإمام القرافي الذي يرى عدم اشتراط النية في فعل المباح، فإنه يذهب إلى القول بأن غير المطلوب لا ينوي من حيث هو غير مطلوب بل يقصد بالمباح التقوى على مطلوب، كما يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل ومن هذه الناحية شرعت نيته لا من حيث هو مباح.^{٦٤}

ولا تعارض في ذلك لأن المباح لا يقصد التقرب به كفعل العبادة، وإنما يثاب عليه إذا قصدته وسيلة للعبادة. وما يؤيد قابلية تحول المباحات إلى طاعات يثاب عليها الآثار الواردة عن النبي ﷺ: "وفي بضع أحدكم صدقة فقالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أليس يكون عليه وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال له أجر"^{٦٥}

ورد في تعقيب النووي على هذا الحديث أن في هذا دليل على أن المباحات تصير طاعات بالنيات الصالحات، فالجماع يكون عبادة إذا نوى قضاء حق الزوجة ومعاشرتها بالمعروف الذي أمر الله به أو طلب ولد صالح أو

٦١ الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ٢٨٣.

٦٢ الغزالي، الإحياء، ج ١، ص ...

٦٣ انظر: الحموي، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لابن نجيم، ج ١، ص ٧٨.

٦٤ القرافي، الفروق (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ج ٢، ص ١٣٠.

٦٥ أخرجه مسلم، حديث رقم ٢٥٨٥.

إعفاف نفسه أو إعفاف الزوجة ومنعها جميعاً من النظر إلى الحرام أو الفكر فيه أو الهم به أو غير ذلك من المقاصد"^{٦٦}

وقوله لا: "إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى ما تجعل في في امرأتك"^{٦٧}. استدلل العلماء بهذا الحديث على أن فعل المباح إذا قصد به وجه الله تعالى صار طاعة يثاب عليها، وأن هذه الحالة - ملاحظة الزوجة بوضع اللقمة في فمها - أبعد الأشياء عن الطاعة وأمور الآخرة ومع ذلك فقد أخبر الشارع أن ذلك يؤجر عليه بالقصد الحسن، فغير هذه الحالة أولى بحصول الأجر إذا قصد به وجه الله"^{٦٨}. ومما سبق عرضة نخلص إلى أن المكلف إذا أتى بالمباحات والعادات وهو قاصد من فعلها التقرب إلى الله واتخاذها وسائل لطاعة الله والاستعانة بها على فعل الخير، فإن غالبية العلماء قالوا بنيل الثواب عنها، ولو كان أصل حكمها التخيير وعدم الثواب أو العقاب على الفعل أو الترك.

ومثال ذلك التجارة تعدّ من المباحات التي يباشرها الإنسان ليكسب ويرتزق لكنها تتحول تلقائياً إلى عبادة إذا ما اشتغل المسلم بها قاصداً إغناء نفسه وأولاده، وقد عد الإسلام ذلك مساوياً للجهاد في إعفاء صاحبه من قيام الليل قال عز وجل: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَأَخْرُونَ يَصْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يُبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾ [المزمل: ٢٠]. إذا للقصد دور في تحويل الأعمال المعتادة إلى عبادة يثاب عنها متى استجمعت شرف القصد ونبل الغرض وسلامة الوجهة.

وكما أن المباحات تتحول إلى طاعات يثاب عليها إذا أتى المكلف بها قاصداً التقرب إلى الله وطاعة له، فإن الكثير منها يتحول إلى معاص يؤاخذ عليها إذا كان القصد منها خبيثاً وسيئاً، واتخذت كوسائل إلى فعل محرمات أو مفساد تنافي مقصد التشريع.

اشترط العلماء في تعاطي ما هو مباح أن لا يكون معه نية تقتضي تحريمه"^{٦٩}، كمن شرب شراباً مباحاً وهو ظان أنه خمر، أو أقدم على استعمال ملكه ظاناً أنه لأجنبي، فحكم مثل هذه الحالات أن يجرم عليه تعاطي ذلك اعتباراً بنيته وإن كان مباحاً له في نفس الأمر غير أن ذلك لا يوجب حداً ولا ضماناً لعدم التعدي.

٦٦ النووي، شرح صحيح مسلم، ج...، ص...

٦٧ أخرجه البخاري.

٦٨ الصديقي، محمد علي، دليل الفالحين شرح رياض الفالحين (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٣٨)، ج ١، ص ٧٤.

٦٩ العراقي عبد الرحيم بن الحسين، طرح التريب في شرح التريب (م.د: دار الفكر العربي، ١٩٨٠م)، ص ١٨.

فالتطبيب حكمه الإباحة، فإذا قصد به المكلف مجرد التنعم بلذات الدنيا، وإرضاء نفسه فهو على هذه الوجهة مباح وخالي من أي ثواب أو عقاب.

أما إذا قصد به التفاخر والرياء، والتودد به إلى قلوب الجنس الآخر، فيتحول من مباح إلى معصية، يؤثم عليها ويؤاخذ عليها بسبب فساد قصده وفي حالة ما إذا تطيب وقصد بذلك اتباع سنة رسول الله ﷺ، لأنه كان يجب الطيب، فإنه يثاب على فعله هذا ويتحول من حكم المباح إلى مندوب.^{٧٠}

كذلك الطلاق فهو مباح على رأي أغلب الفقهاء، وقد شرعه الله عزّ وجلّ عند استحالة استمرار الحياة الزوجية، ولكن إذا استعمله الزوج للإضرار بالزوجة كحرمانها من الميراث فإن حكمه يتحول من مباح إلى مكروه أو حرام.

ومما سبق التمثيل له يتبين لنا مراد الأصوليين من أن النيات قد يرجع إليها في الحكم على الفعل من حيث ردّه إلى ما يناسبه من أقسام الحكم الشرعي. وهو ما بعثوا فيه تحت مسائل سدّ الذرائع وحكموا فيها بأن المباحات نفسها تصير محرّمة إذا كانت وسيلة إلى حرام وأحياناً تصير واجبات إذا كانت وسيلة إلى واجب أو مندوب.

ونخلص إلى أن أصل حكم المباح التخيير بين الفعل والترك، إلا أنه يتحول إلى مطلوب الترك، لا من حيث ذاته وإنما يكره أو يحرم إذا قصد به مفسدة أو سيؤول إليها.^{٧١} وهو ما أطلق عليه الأصوليون "سدّ الذرائع" وهو الحكم بمنع أمور مباحة لأنها تصير وتؤول إلى مفسد وتتخذ وسائلاً إلى الحرام.^{٧٢}

أودّ أن أشير في آخر هذا المبحث إلى مسألة العفو^{٧٣} وأثر قصد المكلف فيها وهي مسألة ذات صلة بالإباحة، لم يغفلها الشارع الحكيم لما تحقّقه من عدالة ورفع الحرج عن العباد.

٧٠ الغزالي، الإحياء، ج ٤، ص ١١.

٧١ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١١٥.

٧٢ سيأتي التفصيل في هذا الموضوع في مبحث علاقة قصد المكلف بقاعدة سدّ الذرائع.

٧٣ تعريف العفو: هو مرتبة تقع بين الحلال والحرام؛ الشاطبي، ج ١، ص ١٣٩.

فأدخل الشاطبي في مرتبة العفو كل فعل أو قول صدر من غافل أو ناسي أو مخطئ وتجاوز عنها الشارع، فرفع عنهم الإثم والمؤاخذه، سواء كانت تلك الأفعال والأقوال مأموراً بها فأسقطها عنهم أو منهيّاً عنها فتجاوز عنهم وهي لا حكم لها في الشرع لانعدام القصد لدى فاعلها أو تاركها، وقد سميت بالعفو لعدم المؤاخذه عليها لأن الآتي بها أو التارك لها لا قدرة له على الامتثال الذي هو شرط تحقق التكليف.

وقد وضع الشاطبي ضوابط لما يدخل تحت العفو وحصرها في ثلاثة أنواع:

١. الوقوف على مقتضى الدليل المعارض قصداً وإن قوى معارضه وأدخل

تحتة العمل بالعزيمة والعمل بالرخصة والترجيح بين الدليلين، فإنه وقوف مع أحدهما وإهمال للآخر.

٢. الخروج عن مقتضى الدليل عن غير قصد أو عن قصد لكن بالتأويل

ومنه الرجل يعمل عملاً على اعتقاد إباحته لأنه لم يبلغه دليل تحريمه أو كراهيته.

٣. العمل بما هو مسكوت عن حكمه الذي عرف بأدلة عامة^{٧٤}

٧٤ انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ١٤٠؛ مذكور، محمد سلام، نظرية الإباحة (القاهرة: دار النهضة العربية، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٣١٥).

المبحث الثالث: ضوابط توافق مقاصد المكلفين مع مقاصد الشارع

قصد الشارع الحكيم من أحكام شريعته إصلاح حال الناس وتحقيق مصالحهم، فوضعت التكاليف لتكون الميزان الذي يوزن به مدى الالتزام بها والامتثال لها، وفي ذلك يقول العز: "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخرهم والله غني عن عبادة الكل"^{٧٥}، فالشارع قصد من المكلف أن يباشر هذه الأعمال ليحقق سعادته من خلال استخلافه في الأرض وعبادته لخالقه. وهذا يتطلب منه تحري وتحيق مقاصد الشارع في ذلك.

ولهذا يشير الشاطبي بقوله: "أن المقصد الأول إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع من العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة فإن العامل به إنما قصده تلبية أمر الشارع، إما بعد فهم ما قصد وإما لمجرد امتثال الأمر وعلى كل تقدير فهو قاصد ما قصده الشارع"^{٧٦}.

وقد أورد الشاطبي في ذلك قاعدة مقصدية تقول: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع"^{٧٧}.

تعني هذه القاعدة وجوب التطابق بين قصد المكلف أثناء امتثاله للتكليف والقيام به، وبين قصد الشارع من أصل التكليف بذلك الفعل.

فالمكلف بإتيانه ما كلف به يدخل تحت ما قصده الشارع من الإصلاح والإعمار العائدة عليه، فوجب أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده الشارع من التشريع.

وقد أتى الشاطبي بأدلة تثبت صحة هذه القاعدة نذكر منها ما يلي:^{٧٨}

- أن الشريعة وضعت لمصلحة العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع واستدل على ذلك ب: "أن المكلف خلق لعبادة الله وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة. فينال بذلك الجزاء في الدنيا والآخرة".

ولما كان المكلف خليفة الله فهو مكلف بالمحافظة على الضروريات وما يرجع لها من الحاجيات والتحسينيات، فمقتضى العبودية يقتضي خضوع المكلف وقصده لما قصده الشارع وأن لا يخالفه مطلقاً.

٧٥ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج ٢، ص ٤٩.

٧٦ الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٥٠٠.

٧٧ الشاطبي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦١٣.

٧٨ الشاطبي، المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦١٤.

ولما كانت ثمرة أفعال المكلفين تتأثر بمقاصدهم ونياتهم سلبيًا وإيجابيًا وجدت العلاقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين، ومن ثم اهتم علماءنا بمبدأ القصد في الأفعال، فجعلوا قصد الشارع هو الحاكم وقصد المكلف محكومًا وتابعًا.^{٧٩}

وهذا ما يبينه الدريني حين يتحدث عن دور التشريع في توجيه مقاصد المكلفين فيقول: "يبدو دور التشريع جلياً في التقويم لا في مجرد التقرير إذ يقيم التشريع الإسلامي للعناصر النفسية من سمو الغاية وشرف الباعث وطهارة النية وخلقية الإرادة المقام الأول في الاعتبار ولا يخفى ما لذلك من أثر في التمكين للمثل العليا والمبادئ الخلقية، بما هي معايير هذا التشريع العظيم وبيان ذلك أن الدافع النفسي هو الذي يحرك الإرادة ويوجهها إلى ما يجد لها من غاية ومقصد ومصلحة، فيكون ذلك "الباعث" إذا ما صدر عنه الفعل واقعاً هو معيار المشروعية وعدمها تبعاً لمطابقتها الغاية المرسومة أو مخالفتها إيها.^{٨٠}

واشترط موافقة قصد المكلف لقصد الشارع في الإتيان بالتكاليف الشرعية لا ينافي القول بأن المقصود الشرعي من التكليف يتحقق بامتثال المكلف أوامر الشارع واجتنب نواهيه سواء قصد عند الامتثال الوصول إلى المقاصد أم لم يقصد ذلك وبأن عمله صحيح في الحالتين.

لكن المطلوب منه شرعاً أن يأتي بهذه التكاليف على الوجه المشروع ولا يتوجه بها إلى غير ما شرعت له. ومثال ذلك: من أدى الصلاة المفروضة ليحصل له ما شرعت لأجله وتحقيق مقاصدها فعمله صحيح موصل إلى الغرض المقصود شرعاً، وكذلك من صلى لأن الله أمره بالصلاة بصرف النظر عما يترتب على الصلاة من المنافع والمصالح، بخلاف من صلى رياء ليخدع الناس فصلاته مردودة عليه، إضافة إلى أنها لا تحقق المقصود الشرعي من أدائها.^{٨١}

وبناء على ما سبق فإنه يمكن طرح السؤال الآتي:

كيف يتحقق التوافق بين قصد المكلف وقصد الشارع، ومقاصد الكثير من الأحكام والتكاليف غير معروفة؟

أجاب الشاطبي عن هذا السؤال في المسألة الثامنة من مسائل مقاصد المكلف حيث وضع أمام المكلف ثلاثة مراتب كلها مشروعة.^{٨٢}

٧٩ الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٣.

٨٠ الدريني، المرجع السابق، ص ١٦.

٨١ انظر: علي حسب الله، أصول التشريع الإسلام، ص ٣٣٩.

٨٢ الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٦٥٠.

١. أن يقصد بعمله ما فهمه من قصد الشارع فيه غير أنه ينبغي أن يجلي عمله هذا عن قصد التعبد حتى لا يغفل عن الله وحتى لا يخرج عن قصده ما قد يكون جهله من مقاصد ذلك التكليف.

٢. أن يقصد مجرد امتثال الأمر بدون أن يعلم أن هذا العمل شرع لمصلحة لأن الذي لا يعلم لا يكمل أجره كمال من يقصد التعبد.

٣. أن يقصد مجرد امتثال الأمر فهم المصلحة أو لم يفهم فهذا أكمل وأسلم.

فإذا نظرنا إلى هذه الخيارات التي وضعها الشاطبي أمام المكلف نجدها بمثابة الضوابط التي تحمي أو تضمن التوافق وتجنب المكلف المناقضة في العمل، فهو يرى أن الشارع قصد المحافظة على الضروريات وما يرجع إليها من الحاجيات والتحسينيات وهو عين ما كلف به العبد، فلا بد أن يكون مطلوباً بالقصد إلى ذلك، وإلا لم يكن عاملاً على المحافظة لأن الأعمال بالنيات ويرى عمر الأشقر أن يعدل الضابط الذي اختاره الشاطبي للموافقة وهو جعل مقاصد المكلف محكومة بمقاصد الشارع، فما كان موافقاً كان صحيحاً وما كان مخالفاً منها لمقاصد الشارع من التكليف كان غير صحيح ليصبح على النحو التالي: "يقصد المكلف في عمله بالتكاليف الشرعية المقاصد التي وجه الله عباده إليها وارتضاها لهم فالله سبحانه وتعالى شرع لعباده الأعمال التي تضمنها دينه وبين لهم المقاصد التي ينبغي أن يتوجهوا إليها"^{٨٣}.

وقد علل وجه هذا التعديل بأنه "سهل ميسور يستطيع الناس إدراكه بيسر وسهولة، بينها الضابط الذي قرره الشاطبي لا يستطيع تبينه إلا الراسخون في العلم.

فالأستاذ عمر الأشقر رأى أن على المكلف أن يعرف عين المقاصد التي قصدها الشارع، وهذا أمر شاق عليه بينما الشاطبي لم يلزم المكلف أن يتحرى مقصد الشارع من التشريع ليصيب عينه، وإنما اكتفى بأن لا يتوجه قصده إلى نقيض قصد الشارع حتى ولو لم يقصد عين ما قصد إذ لا يشترط في تكاليف العادات والمعاملات ظهور الموافقة، وإنما يكفي بعدم المناقضة.

وإليك هذه الضوابط التي تحقق التوافق بين مقاصد المكلفين ومقاصد الشارع:

^{٨٣} الأشقر، عمر سليمان، مقاصد المكلفين، ص ٤٨٧.

أولاً: عدم مناقضة قصد الشارع

أطلق الشاطبي على عدم اتباع قصد الشارع والالتزام به بالمناقضة فبنى قاعدة عامة تحكم على العمل المغاير لقصد الشارع بالبطلان فقال: "كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة إذا قصد المكلف بعمله مناقضة قصد الشارع أو جعله تابعاً لقصدته كان عمله باطلاً"^{٨٤}، بخلاف ما لو قصد ما يؤكد ويقوي القصد الأصلي، فذلك لا يؤثر في صحة العمل لأنه تأكيد له.

ثانياً: عدم القصد إلى إيجاد المانع

عرّف الأصوليون المانع بأنه: "ما يلزم منه عدم الحكم أو بطلان السبب"^{٨٥} "فهو ما اعتبره الشارع حائلاً دون وجود الحكم أو دون اقتضاء السبب"^{٨٦} فمثال المانع للسبب، الدين الذي يعادل النصاب يمنع من وجود السبب الذي هو ملك النصاب الموجب للزكاة، فتسقط الزكاة من المدين. ومثال المانع للحكم، الأبوة: فإذا قتل الأب ابنه عمداً وعدواناً، فهذا النوع من القتل يوجب القصاص، لكن لما كان القاتل هو الأب امتنع ترتب الحكم. والشارع الحكيم لا يقصد تحصيل المكلف للمانع ولا عدم تحصيله من حيث هو مانع^{٨٧} فالمدن ليس مخاطباً برفع الدين إذا كان عنده نصاب لتجب عليه الزكاة. كما أن مالك النصاب غير مخاطب بتحصيل الاستدانة لتسقط عنه الزكاة، لن اعتبار الدين مانعاً من سبب وجوب إخراج الزكاة، من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف. وإنما مقصود الشارع فيه أنه إذا حصل ارتفاع مقتضى السبب"^{٨٨} ويستدل الشاطبي على ما يذهب إليه بدليل منطقي فيقول: "والدليل على ذلك أن وضع السبب مكمل الشروط، يقتضي قصد الواضع إلى ترتيب المسبب عليه، وإلا فلو لم يمكن كذلك، لم يكن موضوعاً على أنه سبب وقد فرض

٨٤ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٥٥.

٨٥ خلاف عبد الوهاب، أصول الفقه، ص ١٢٠.

٨٦ مذكور محمد سلام، مباحث الحكم عند الأصوليين (دار النهضة العربية، د. ط، ١٩٥٩)، ص ١٥٠.

٨٧ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٥٥؛ الحضري، أصول الفقه، ص ٧٠؛ نقلاً عن الربيعة عبد العزيز عبد الرحمن، المانع عند الأصوليين

(الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ٢، ١٩٨٧)، ص ١٥٤.

٨٨ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٥٦.

كذلك هذا خلف. وإذا ثبت قصد الواضع إلى حصول المسبب ففرض المانع مقصوداً له أيضاً إيقاعه، قصد إلى رفع ترتيب المسبب على السبب، وقد ثبت أنه قاصد إلى نفس الترتب هذا خلف، فإن القصدين متضادان.^{٨٩} والخلاصة أن الشارع الحكيم ليس له قصد إلى إيقاع المانع أو رفعه من قبل المكلف، لأنه عز وجل لا يقصد إلى رفع ترتيب المسبب على سببه وقد ثبت أنه قاصد إلى هذا الترتيب.

أما إذا قصد المكلف إيقاع وتحصيل المانع أو رفعه فهو في هذه الحالة يكون قصده مناقضاً لقصد الشارع فما هو الأثر المترتب على ذلك؟

يرى الشاطبي أن مثل هذه المسألة لا تخرج عن حالتين:^{٩٠}

الحالة الأولى: إذا فعل المكلف ما حصل به وجود المانع أو تركه كان فعله ذلك من حيث إنه داخل تحت خطاب التكليف مأموراً به أو منهيّاً عنه أو مخيراً فيه.

ومثل لذلك الرجل الذي يملك نصاباً لكنه يستدين لحاجته إلى ذلك، فهذا الفعل وإن كان مانعاً لوجوب الزكاة، لكنه فعل تترتب عليه آثاره الشرعية وتبني عليه الأحكام على مقتضى حصول المانع. وهذه الحالة لا إشكال فيها وقصد المكلف غير مخالف لقصد الشارع.

أما الحالة الثانية فهي: إذا أتى المكلف المانع بوصفه مانعاً قاصداً بفعله هذا إسقاط حكم السبب المقتضى أن لا يترتب عليه ما اقتضاه، فهذا عمل غير صحيح ومثل لذلك بالذي يملك النصاب، فيستدين لغير حاجة، فقط لتسقط عنه الزكاة، وهو يقصد ردّ الدين من غير انتفاع به بعد فوات وقت الوجوب.

فكان الحكم على هذا القصد بالمنع وعلى العمل بعدم الصحة لأن المكلف أتى بعمل يخالف قصد الشارع من التشريع، وهو عدم ترتيب الأحكام وإسقاطها. يقول حسين حامد حسان: "وإنما كان هذا القصد ممنوعاً لأنه ليس للشارع قصد في إتيان المكلف بالمانع أو عدم إتيانه به من حيث هو مانع من الحكم، والمكلف قصد الإتيان بالمانع من حيث إنه مانع من الحكم فيخالف قصده في الفعل قصد الشارع في التشريع فبطل فعله".^{٩١}

واستدل الشاطبي^{٩٢} على أن مثل هذا القصد من المكلف ممنوع بآيات من القرآن الكريم منها قوله عز وجل: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾ [القلم: ١٧] فإنها تضمنت الإخبار بعقابهم على

٨٩ الشاطبي، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٥٦.

٩٠ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٥٦.

٩١ حسين حامد حسان، أصول الفقه، ص ٩٩.

٩٢ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٥٦.

قصد التحيل لإسقاط حق المساكين بتحريمهم المانع من إتيانهم وهو وقت الصبح... والعقاب إنها يكون على الفعل المحرم.

كما استدل بقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة: ٢٣١] فقد نزلت بسبب مضارة الزوجات بالارتجاع حتى لا ترى بعده زوجاً آخر مطلقاً وأن لا تنقضي عدتها إلا بعد أمد طويل فكان الارتجاع بذلك القصد هو المانع من حلها للأزواج.

واستدل بقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ [النساء: ١٢] فقد استثنى الإضرار، فإذا أقر في مرضه بدين لوارث أو أوصى بأكثر من الثلث قاصداً حرمان الوارث أو نقصه ردّ عليه قصده لأنه مضار والإضرار ممنوع في الإسلام.

أما الأدلة من السنة، فقد ورد في السنة ما يدل على بطلان القصد إلى إتيان ما يمنع حصول مقتضى السبب بقصد الإضرار.

قال ﷺ: "قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها فباعوها"^{٩٣} وقوله ﷺ: "ليشربن ناس من أمتي الخمر ويسمونها بغير اسمها"^{٩٤}

ومحل الشاهد هو أن المستحل رأى أن المانع هو الاسم فنقل المحرم إلى اسم آخر حتى يرتفع ذلك المانع

فيحل له.

وقوله ﷺ: "لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلاء"^{٩٥} فالحديث يمنع من اتخاذ الفعل ليكون سبباً في منع شيء آخر يستفيد به المسلمون، فمن كان له بئر ما، في أرض مباحة بها كلاً مباح لا يجوز لصاحب البئر منع الناس من السقي من فضل ماء بئرته حتى يمنع الناس من رعي الكلاء المباح في هذه الأرض.^{٩٦}

٩٣ أخرجه الشيخان.

٩٤ الشوكاني، نيل الأوطار، ج ١، ص ٣٩.

٩٥ أخرجه الشيخان.

٩٦ انظر: دراز عبد الله، هامش الموافقات، ج ١، ص ٢٥٨.

ثالثاً: عدم القصد إلى إيجاد الشرط

عرّف الأصوليون الشرط بتعاريف مختلفة نذكر منها تعريف الغزالي حيث يقول: "إن الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه ولكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده"^{٩٧}

وعرّفه البزدوي بأنه: "اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجود"^{٩٨}

ومعنى ذلك أن الشرط يتوقف عليه وجود الشيء بأن يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق فإن الطلاق يتوقف على وجود الدخول، ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافاً إلى الدخول موجوداً عنده، لا واجباً به، بل الوقوع بقوله: أنت طالق عند الدخول"^{٩٩} فالدخول لم يكن سبباً ولا علة، ولكن كان علامة.

وعرّفه الشاطبي بقوله: "إن المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفاً مكملًا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط، أو فيما اقتضاه الحكم فيه، كما نقول: إن الحول أو إمكان البناء مكمل لمقتضى الملك أو لحكمة الغنى"^{١٠٠} فالشرط إذن يقتضي عدمه عدم الحكم، ووجوده وجود الحكم وليس وجوب الحكم فإذا قصد المكلف إتيان الشرط أو تركه باعتبار أن الشرط مأمور به أو منهي عنه أو مخير فيه، فهذا لا إشكال فيه وتبني عليه الأحكام التي تقتضيها الأسباب عند الفعل أو عند الترك، كالنصاب مثلاً إذا أنفق قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه"^{١٠١}

أما في حالة ما إذا كان المكلف قد أتى بالشرط أو ترك الإتيان به بوصفه شرطاً وقصد من ذلك إسقاط حكم الاقتضاء في السبب بأن قصد أن لا يترتب على السبب أثره فهذا عمل من المكلف غير صحيح وهو عمل باطل. وقد أورد الشاطبي العديد من الأدلة على أنه يمتنع أن يتوجه قصد المكلف إلى فعل الشرط أو تركه من جهة كونه شرطاً للإسقاط حكم الاقتضاء في السبب.

فمن السنة النبوية ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة"^{١٠٢} فهذا الفعل منهي عنه لا يحل إذا قصد بها إبطال حكم السبب بالإتيان بشرط ينقصها حتى تبخس.

٩٧ الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٦٤.

٩٨ البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ج٤، ص٣٣٧.

٩٩ البخاري، المرجع السابق، ج٤، ص٣٣٧.

١٠٠ الشاطبي، الموافقات، ج١، ص٢٣٣.

١٠١ الشاطبي، المرجع السابق، ج١، ص٢٣٤.

١٠٢ انظر: الشاطبي، المرجع السابق، ص٢٣٦.

١٠٣ أخرجه الترمذي في كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل والغنم، رقم ٦٢١.

ونفيه عن بيع وشرط وعن بيع وسلف وعن شرط في شرط.

كما استدلل بدليلين عقليين هما:

الأول: أن هذا العمل يصير ما انعقد سبباً لحكم شرعي جلباً لمصلحة أو دفعاً لمفسدة عبثاً لا حكمة ولا منفعة به، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح وأنها معتبرة في الأحكام.

الثاني: أن هذا العمل مضاد لقصد الشارع من جهة أن السبب لما انعقد وحصل في الوجود صار مقتضياً شرعاً لمسببه، لكنه توقف على حصول شرط وهو تكميل للسبب فصار هذا الفاعل أو التارك للمانع بقصد رفع حكم السبب، قاصداً لمضادة الشارع في وضعه سبباً وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة، فهذا العمل باطل.

١٠٤

فإذا لم يوجد الشرط، لم ينهض السبب أن يكون مقتضياً كالحول في الزكاة، فإنه شرط لا تجب الزكاة بدونه بالفرض.

فمن قصد بالفعل أو ترك الفعل عدم تحقق المشروط على شرطه والمسبب على سببه يصبح ما جعله الشارع سبباً لحكم شرعي عبثاً لا حكمة له ولا منفعة به، وأفسدت المصالح التي قصد الشارع تحقيقها على جعلها أسباباً وشرطاً.^{١٠٥}

١٠٤ الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٤٨.

١٠٥ انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ١، ص ٢٤٨-٢٤٩.

مقاصد الشريعة أدوات لفهم الظواهر الإجتماع: رؤية خلدونية

الدكتور الجبلاني مفتاح*

الإطار العام: يعدّ ابن خلدون عند كثير من الباحثين المتخصّصين الغربيين والعرب والمسلمين أبا العلوم الاجتماعية ومؤسسها. وقد كتبت حوله العشرات من البحوث والمقالات بمختلف اللغات، ومن زوايا ومنطلقات فكرية وفلسفية مختلفة. وهي على الرغم من تنوعها واختلاف مشاربها ومناهجها، إلا أنّها قد اتفق جميعها - حسب اطلاعنا المتواضع - على إهمال ذكر مقاصد الشريعة التي تعدّ الأدوات الحقيقية التي اعتمدها ابن خلدون في تفسير الظواهر العمرانية (الاجتماعية) واقتطفوا مسائل أخرى حتّطوها وجعلوها أدوات منهجية بديلة ادّعوا أنّها الأساس المنهجي الكلي الناظم للفكر الاجتماعي الخلدوني، وهي لا تعدو عند التحقيق أن تكون إمّا ظواهر اجتماعية عالية ومعلولة كالعصبية، أو أنّها أدوات رصد ميدانية مهمتها رصد الظواهر في سياقاتها الطبيعية والحكم عليها ردًا وقبولًا، كالذي ذكره في أول مقدّمته حول تمحيص الأخبار التاريخية. لهذا جاءت قراءاتهم غالبًا معرّبة عن ميولاتهم الفكرية أكثر منها تعبيرًا عن المنهج الذي اعتمده ابن خلدون حقيقة في تفسير الظواهر الاجتماعية.

وهذا الإهمال للفكر المقاصدي الخلدوني لا يقتصر على الباحثين في المجالات الاجتماعية وحدهم، بل نجده كذلك عند الباحثين في المجالات الشرعية، فهم - حسب اطلاعنا المتواضع - حين يتكلّمون عن المقاصد، يحيلون جذورها عادة إلى المتكلمين الأوائل مرورًا بالجويني والغزالي وصولًا إلى مدوّنها وواضع قواعدها الشاطبي ثمّ من بعده ابن عاشور والفاسي، ولكنهم يغفلون ذكر ابن خلدون وإسهاماته الرائدة في هذا المجال، ولعلّ سبب هذا الإهمال يعود إلى اختلاف مجاهم الشرعي عن مجال ابن خلدون الاجتماعي.

وبهذا يكون الفريقان، على الرغم من اختلاف مجاليهما، قد اجتمعا عن غير قصد على إهمال الفكر المقاصدي لابن خلدون ودوره في فهم الظواهر الاجتماعية.

* قسم التلاوة بمركز اللغات، الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا.

وعليه فإنّ مشكلة بحثنا تكمن في مدى قدرتنا تجاوز هذا الإهمال وإثبات أنّ ابن خلدون قد استعمل المقاصد في تفسير الظواهر الاجتماعية.

أمّا أهداف هذا البحث فيمكن اختزالها في هدفين: أولاً، التعريف بفكر ابن خلدون المقاصدي. ثانياً بيان دور المقاصد باعتبارها أدوات تفسير للظواهر الاجتماعية. وأمّا منهجنا في هذا البحث فسيكون منهجاً وصفيّاً تحليليّاً.

أ. محدّدات منهجية: إنّ ما ستحاول هذه الورقة إبرازه والتركيز عليه هو كيفية استخدام ابن خلدون للمقاصد في تفسير الظواهر الاجتماعية، أي أنّ المهمة في هذه الورقة تتمثّل في إجابة مختصرة للسؤالين المألوفين في مجال البحث الاجتماعي وهما: كيف يتكوّن المجتمع؟ وكيف يتغيّر؟ وهذا التحديد يفسح المجال أمام إبداء المحرّرات المنهجية التالية:

ب. ليس من شأن هذه الورقة تقديم تصوّر متكامل للنظرية الاجتماعية عند ابن خلدون.

ت. ستقتصر الورقة في مصادرها على ما كتبه ابن خلدون ولا تتطرق إلى غيرها إلّا عند الحاجة إلى توضيح فكرة أو دعمها.

ث. بما أنّ الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه هذه الورقة هو المجال الاجتماعي فإنّه سيُتجوّز فيها اقتباس بعض المصطلحات الشائعة في مجالها كالنسق والنمط والبنية والعوامل والوحدة وغيرها من المصطلحات ذات الأصول المختلفة، غير أنّ هذا الاستعمال لا يعني ضرورة ما يعنيه عند أصحابه بل هو خاضع للسياق الذي سيرد فيه.

التحديد المفاهيمي:

قبل أن نأتي إلى عرض بعض الأمثلة التي توضح وجهة نظر ابن خلدون وبيان كيفية استخدامه للمقاصد وتوظيفها في تفسير ما اعترضه من ظواهر اجتماعية، لا بدّ من التوطئة بشرح بعض المفاهيم التي تعدّ مفاتيح مهمّة، ستساعدنا في تصوّر أفضل لما سيأتي لاحقاً. وهذه المفاهيم هي العادة والضرورة والحاجي والكمالي والحضارة.

العادة؛ هي من تعود الشيء إذا ألفه " والسبب في ذلك العادة؛ فإنّ النفس إذا ألفت شيئاً صار من جبلتها وطبيعتها لأنها كثيرة التلون؛ فإذا حصل لها اعتياد الجوع بالتدريج والرياضة فقد حصل ذلك عادة طبيعية لها.^١ والعادة هي سلوك عملي في فعل اختياري، مساوق للسلوك الطبيعي، يحصل بكثرة المران وتقادمه حتى يصير ملكة راسخة "الأفعال الاختيارية كلّها ليس شيء منها بالطبع، وإنما هو يستمرّ بالقدم والمران حتى يصير ملكة راسخة، فيظنها المشاهد طبيعية." فالعادة هي: أن يصبح الفعل الاختياري يصدر عن الذات الفاعلة بطريقة عادية مألوفة دون تكلف بأقلّ جهد وأقصر زمن كأنه سجية طبيعية.

الضروري؛ هو ما لا تقوم ذات الشيء إلاّ به "فإذن هذا الاجتماع ضروريّ للتّوع الإنسانيّ؛ وإلاّ لم يكمل وجودهم."^٢ وهو أصل "لأنّ الضروريّ أصل."^٣ ويقول الشاطبي: "فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجرّ مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهاجر وفوت حياة."^٤

الحاجي؛ هو ما زاد على الضروري واحتيج إليه في التوسعة ورفع الضيق والمشقة قال الشاطبي "وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراعى دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي."^٥

الكمالي؛ فهو ما زاد على الحاجة ووصل حدّ الترف "ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلاّ إذا كان الضروريّ حاصلًا."^٦

وعلى الرغم من ذكر ابن خلدون للحاجي كقسيم للمفهومين الآخرين في غير ما موضع كقوله مثلاً "فإنّ اجتماعهم إنّما هو التعاون على تحصيله والابتداء بها هو ضروريّ منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي"^٧ وقوله أيضاً:

^١ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. ١، ٢٠٠٠م) ص ٧١.

^٢ المصدر السابق، ص ٤٥٥-٤٥٦.

^٣ المصدر السابق، ص ٣٤.

^٤ المصدر السابق، ص ٩٧.

^٥ الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الأحكام، تعليق، محمد حسين مخلوف (بدون مكان: دار الفكر، بدون تاريخ) ج ٢، ص ٤.

^٦ الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج ٢، ص ٤-٥.

^٧ ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٩٧.

"ومقصرّون عمّا فوق ذلك من الحاجي أو الكمالي."^{٩٦} فإنّه إجرائياً قد اختزله تارة في الضروري كما في قوله: "ولا ينتهي إلى الكمال والترّف إلا إذا كان الضروريّ حاصلًا."^{٩٧} وتارة قد اختزله في الكمالي كما في قوله: "ولا شكّ أنّ الضروريّ أقدم من الحاجي والكماليّ وسابق عليه؛ لأنّ الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه."^{٩٨}

ويبدو ممّا سبق أنّ ابن خلدون قد نظر إلى الحاجي كمرتبة عبور وامتزاج بين مرتبتي الضروري والكمالي، وهي مرتبة خاضعة في تصنيفها للعادة، وتحديد نسبتها تابع للضروري أو للكمالي، فكلمًا كانت العادة للضروري أقرب كان الحاجي بالكمالي أشبه "والحضرّي لا يتشوّف إلى أحوال البادية إلاّ لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل المدينة،"^{٩٩} وكلمًا كانت العادة للكمالي أقرب كان الحاجي بالضروري أشبه "وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها، فتتقلب ضرورات."^{١٠٠}

الحضارة، تعتبر الحضارة عند ابن خلدون أنصع صورة للكمالي حيث عرّفها بأنّها "التفنّن في الترف واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنّق من أصنافه وسائر فنونه، كالصنائع المهنيّة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآتية، ولسائر أحوال المنزل. وللتأتق في كلّ واحد من هذه، صنائع كثيرة لا يحتاج إليها عند البداءة."^{١٠١} وهي "تفاوتت بتفاوت العمران؛ فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل"^{١٠٢} وهي كذلك "غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده."^{١٠٣} غير أنّ فساد العمران لا يعني فساد الحضارة معه وزوالها، بل هو طور من أطوارها.

^{٩٦} المصدر السابق، ص ٩٦.

^{٩٧} المصدر السابق، ص ٩٧.

^{٩٨} المصدر السابق، ص ٩٧.

^{٩٩} المصدر السابق، ص ٩٧.

^{١٠٠} المصدر السابق، ص ٩٨.

^{١٠١} المصدر السابق، ص ٢٨٧.

^{١٠٢} المصدر السابق، ص ٢٩٣.

^{١٠٣} المصدر السابق، ص ٢٩٣.

^{١٠٤} المصدر السابق، ص ٢٩٣.

فهي روح سارية، لها قدرة التشكّل والانتقال من السابق إلى اللاحق "تنتقل الحضارة من الدولة السالفة إلى الدول الخالفة: فانتقلت حضارة الفرس للعرب؛ بني أمية وبني العباس، وانتقلت حضارة بني أمية بالاندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين وزناتة لهذا العهد؛ وانتقلت حضارة بني العباس إلى الدّيلم ثم إلى التّرك، ثم إلى السلجوقية، ثم إلى التّرك المماليك بمصر، والتتر بالعراقين. وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها في الحضارة."¹⁷

ما المجتمع وما مكوناته؟

مفهوم الاجتماع: لا نخطئ القول إذا قلنا بأنّ "الاجتماع البشري الذي هو العمران"¹⁸ في النظر الخلدوني هو التجاور والتعاون. وقد عبّر عن هذين المعنيين بقوله: "العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلّة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش."¹⁹ والعمران نوعان بدوي وحضري "ومن هذا العمران ما يكون بدويًا، وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلال المنتجة في القفار وأطراف الرمال؛ ومنه ما يكون حضريًا، وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدن."²⁰ والعمران بنوعيه ضروري للنوع الإنساني وشرط من شروط اعمار العالم والاستخلاف فيه "الاجتماع الإنساني ضروري للنوع الإنساني؛ وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعمار الأرض بهم واستخلافه إياهم."²¹

وعلة الضرورة العمرانية نابعة في أساسها من أصل التركيبة العضوية للوحدة البسيطة في البناء الاجتماعي وهي الفرد. فالفرد بحكم عجزه الفطري مندفع ضرورة إلى التجاور والتعاون مع غيره من الأفراد (الوحدات) لتأمين حياته واستكمال حاجاته "لا تمكن حياة المفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه. وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدا بطبعه."²²

¹⁷ المصدر السابق، ص ١٣٧.

¹⁸ المصدر السابق، ص ٢٩.

¹⁹ المصدر السابق، ص ٣١.

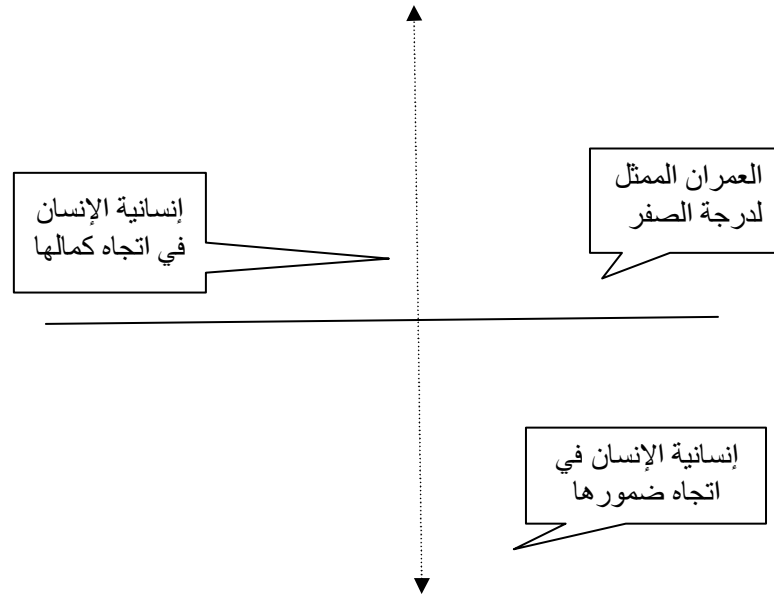
²⁰ المصدر السابق، ص ٣١.

²¹ المصدر السابق، ص ٣٣.

²² المصدر السابق، ص ٣٧١.

والضرورة العمرانية عند ابن خلدون هي ضرورة تنتج عنها باقي الضرورات، أو قل هي علّة العلل في العمران البشري، وهي أصل الإبداع والتطور الإنساني في هذا الكون. وهي الدرجة الصفر في سلم قياس إنسانية الإنسان؛ فكلمًا انطلقنا من الصفر صعودًا كلمًا تحققت إنسانية الإنسان وانتشرت وخرجت من القوّة إلى الفعل، وكلمًا انطلقنا من الصفر نزولًا تقلّصت إنسانية الإنسان وأوغلت في الضمور والكمون واقتربت من طور الحيوانية وهو ما مثّل له ابن خلدون بسكّان الأقاليم المنحرفة حيث يقلّ العمران وتقلّ فرص التعاون والتطور أمام الفرد.^{٣٣} ويمكن تلخيص ذلك في الرسم التوضيحي التالي:

سلم قياس إنسانية الإنسان بين القوّة والفعل



شروط قيام المجتمع: يرى ابن خلدون أنّ هناك شروط أساسية لا بدّ من توافرها لقيام أي مجتمع لخصها في الضرورات العمرانية الأربع التالية:

^{٣٣}المصدر السابق، ص ٦٦.

أولاً، ضرورة تحصيل القوت والغذاء اللذنين لا قوام للحياة إلاّ بهما.

ثانياً، ضرورة الدفاع عن النفس وحمايتها من الأخطار التي تهدّد حياة الإنسان وتندّر بإبطال النوع البشري من أساسه. "ومالم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء، ولا تتمّ حياته؛ لما ركّبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته؛ ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح فيكون فريسة للحيوانات، ويعالجه الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر."²⁴

ثالثاً، ضرورة الكنّ لحماية الأبدان ودفع أذى الحرّ والبرد عنها "وذلك أنّ الإنسان لما جبل عليه من الفكر في عواقب أحواله، لا بدّ أن يفكّر فيما يدفع عنه الأذى من الحرّ والبرد."²⁵

رابعاً، ضرورة الملك الذي يزع البشر بعضهم عن بعض ويكيح ما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم "ثمّ إنّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرنه وتمّ عمران العالم بهم، فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم."²⁶

والضرورات الثلاث الأولى هي أصل الصناعات التي هي مادّة التطور على ما سيأتي بيانه "وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجّه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلّم تلك الصناعات ليكون منها معاشهم."²⁷ أمّا الضرورة الرابعة فهي الروح الموجهة لكلّ الأعمال والصناعات، والعنصر المحدّد المرتّب لها جميعاً، والمضفي للقيمة التي تستحقها كلّ واحدة منها "أنّ الصناعات وإجادتها إنّما تطلبها الدولة، وإنّما يطلبها غيرها من أهل المصر، فليس على نسبتها؛ لأنّ الدولة هي السوق الأعظم، وفيها نفاق كلّ شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة. فما نفق فيها كان أكثرياً ضرورة."²⁸ لهذا فإنّ نوعية الإنسان تختلف باختلاف نوعية هذه الضرورة (الملك) التي يقع تحت تصرّفها، وهي عنده ثلاثة أنواع: رفيقة وقاهرة وعقابية.

²⁴المصدر السابق، ص ٣٣-٣٤.

²⁵المصدر السابق، ص ٣٢٠.

²⁶المصدر السابق، ص ٣٤.

²⁷المصدر السابق، ص ٣١٧.

²⁸المصدر السابق، ص ٣١٧.

فالرفيقة تنتج إنسانا منسجما مع ذاته مدلٍ بها في باطنه مبرءاً من عيب النفاق الإجتماعي والخداع والكسل فهو باختصار إنسان سوي منتج شأنه شأن الإنسان في المجتمعات الحرة "فإن كانت الملكة رقيقة وعادلة، لا يعاني منها حكم ولا منع وصدٌّ كان من تحت يدها مدلّين بها أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها"²⁹. فهذا النوع من التمليك يعتمد في عمليته للتطبيع الثقافي وتنمية الشعور بالمسؤولية الاجتماعية لدى أفرادها على الإقناع العقلي "لأنّ الشّارع صلوات الله عليه لمّا أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم، لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب، ولم يكن بتعليم صناعيّ ولاتأديب تعليمي"³⁰.

أمّا القاهرة فإنّها تنتج جيلا ذليلا كسولا متواكلا ضعيف الاحساس بالمسؤولية الاجتماعية فهو لا يقدر على القيام بأعباء نفسه قياما كاملا فضلا عن القيام بأعباء غيره "أمّا إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسّطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم، وتذهب المنعة عنهم، لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة"³¹.

وأمّا العقابية فإنّها مدمرة للأجيال بالكلية لما ينتج عنها من الظلم والعقاب الذي لا يقدر الإنسان دفعه عن نفسه "وأمّا إذا كانت الاحكام بالعقاب فمذهبة للباس بالكلية؛ لأنّ وقوع العقاب به ولم يدافع عن نفسه يكسبه المذلة التي تكسر من بأسه بلا شك"³².

²⁹المصدر السابق، ص ١٠٠.

³⁰المصدر السابق، ص ١٠١.

³¹المصدر السابق، ص ١٠٠.

³²المصدر السابق، ص ١٠٠.

كيف يتغير المجتمع؟

تطوّر بنى المجتمع بين جدل تطوّر الحاجات وبين تطوّر وسائل الإنتاج: يرى ابن خلدون أنّ بنى المجتمع تتطوّر تبعاً لتطوّر حاجاته فالاختلاف الحاصل بين الأجيال كما وكيفما تابع لاختلاف الحاجات الضرورية أو الحاجةية أو الكمالية "اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلّتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي."³³ فهو عملية تراكمية تبدأ من البداوة المقتصرة على الضروريات وتنتهي إلى الإيغال في الحضارة المسرفة في الترف والكماليات "فالبداوة أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلًا. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة."³⁴ وهذا الاختلاف والتطوّر هو عملية مستمرة تبدأ من قاعدة الهرم صعوداً في اتجاه قمته "ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة وأمكن نفسه إلى قياد المدينة."³⁵

فتطوّر المجتمع وانتقاله من حالة إلى أخرى هو نتيجة للجدل بين الحاجات ووسائلها، فالحاجة تحدّد الوسيلة، والوسيلة تحدّد الحاجة، وتطوّر أحدهما يؤدي إلى تطوّر الآخر، ونتيجة هذا الجدل يتطوّر المجتمع. فحاجة المجتمع البدوي هي الضروريات من القوت والكن والدفيء بما يحفظ الحياة، والذي يحدّد هذه الحاجات والمستوى من العيش هو طبيعة الوسائل التي هي الفلح وتربية المواشي المُحدّدة بدورها بنوعية الحاجات "فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لتلتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متّسع لما لا يتّسع له الحواضر من المزارع والقدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصّل بلغة العيش من غير مزيد عليه"³⁶

³³ المصدر السابق، ص ٩٦.³⁴ المصدر السابق، ص ٩٧-٩٨.³⁵ المصدر السابق، ص ٩٧-٩٨.³⁶ المصدر السابق، ص ٩٦.

فإذا تراكم الفائض من أعمال هؤلاء البدو وزاد على حاجاتهم الضرورية اتسعت أحوالهم ودعاهم ذلك إلى مزيد من الاستقرار والتشوّف إلى الحاجيات من توسيع المنزل وتحسين الملابس وتغيير وسائل الإنتاج^{٣٧} ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكنون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأقق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر.^{٣٧}

ثم يتراكم الفائض من الأعمال ثانية وثالثة ويتغير المجتمع وتتوسع حاجياته وتتطور نحو الكماليات وتتغير ملامحه ووسائل إنتاجه وتتطور الصناعات وتزدهر^{٣٨} ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأقق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ومعالجة البيوت والصروح وإحكام وضعها في تنجيدها والانتهاه في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه ويعالون في صرحها ويبالغون في تنجيدها ويحتلقون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون. وهؤلاء هم الحضرة ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجددهم.^{٣٨}

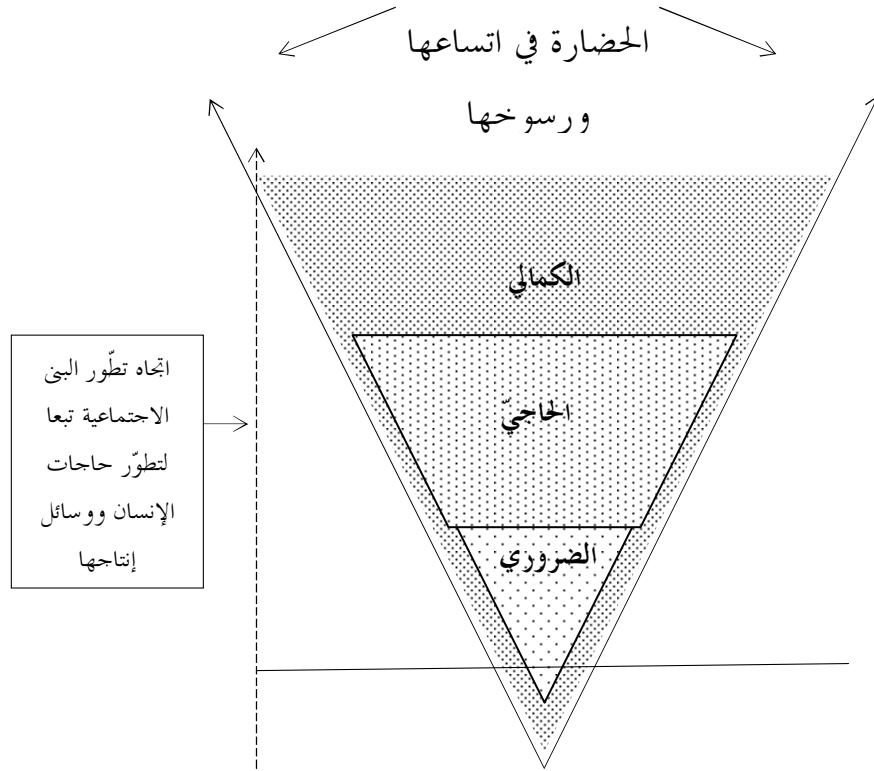
وهرم البناء الاجتماعي في النظر الخلدوني هو هرم مقلوب الرأس حيث يبدأ من نقطة ارتكازه التي تمثل الضروريات من المعاش ثم يتسع صعودا تبعا لاتساع الحاجات وتطورها، فهو بمثابة الشجرة جذعها الضروريات وفرعها الكماليات^{٣٩} الضروري أصل والكمالي فرع ناشيء عنه.^{٣٩} ويمكن تلخيص ما سبق ذكره في الرسم البياني التالي:

^{٣٧}المصدر السابق، ص ٩٦.

^{٣٨}المصدر السابق، ص ٩٦.

^{٣٩}المصدر السابق، ص ٩٧.

سلم قياس تطوّر بنى المجتمع بين جدل تطوّر الحاجات وبين تطوّر وسائل الإنتاج



فهذا التغيّر الذي يلحق المجتمع في نمط عيشه ووسائل إنتاجه يصاحبه تغير آخر في طرق تفكيره ونفسيته وأخلاقه وعاداته ودرجة تديّنه. فالسمات العامّة للمجتمعات البدوية المقتصرة على الضروري من العيش هي غير السمات العامّة للمجتمعات المدنية الموغلة في الكماليات والترّف. وسببه العادة، فالبدوي بحكم اقتصاره على الضروري ما زال قريباً إلى الفطرة الأولى أما الحضري بحكم انغماسه في الكماليات وعكوفه على الشهوات فقد تلوّنت نفسه وتغيّرت وبعدت عن فطرتها الأولى.

فأمّا تطوّر التفكير واختلاف درجته بين البدوي والحضري فإنّه راجع إلى المستوى المعيشي الذي بلغه المجتمع. فتطوّر المجتمع وانتقاله من حالة البداوة إلى حالة الحضرة وما يتوفّر عليه من منافع مليء بالفرص والخبرات يتيح للفرد تنمية قدراته العقلية مما يجعله وكأنّه متميّز عن نظيره البدوي المفتقد لتلك الظروف وذلك

المناخ. فحسب رأيه أنّ هذا التطوّر الحاصل للمجتمع بسبب تغير نمط عيشه أمر ظاهر سهل ملاحظته وإدراكه حيث يقول: "ألا ترى إلى أهل الحضرة مع أهل البدو كيف تجد الحضري متحلياً بالذكاء ممتلئاً من الكيس حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاته في حقيقة إنسانيته وعقله وليس كذلك. وما ذاك إلا لإجادته من ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوي. فلما امتلأ الحضري في الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها ظن كل من قصر عن تلك الملكات أنها لكبال في عقله وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرتة وليس كذلك."⁴⁰

وأما اختلاف النفسيّات فإنّ سكان البدو بحكم اقتصارهم على الضروري من المعاش ونشوتهم على شظافة العيش والإعتدال على الذات في قضاء الحوائج والدفاع عن النفس، وبعدهم عن الترف "قد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيّة يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفروهم صارخ"⁴¹. ولأجل هذه الصفة "فهم أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأُمم"⁴². أما سكان الحضرة فإنهم بحكم انغماسهم في الكماليات وما تورثه من تمرکز حول الذات وشهواتها يزول توحشهم وترقّ طباعهم وتقلّ شجاعتهم وقدرتهم على تحمّل الشدائد بقدر ما حصل لهم من الترف ودواعيه، بل إنك تجد "الجيل الواحد تختلف أحواله في ذلك باختلاف الأعصار. فكلمنا نزلوا الأرياف وتفنقوا النعيم وألفوا عوائد الخصب في المعاش والنعيم نقص من شجاعتهم بمقدار ما نقص من توحشهم وبدواتهم. واعتبر ذلك في الحيوانات العجم بدواجن الطباء والبقر الوحشية والحمير إذا زال توحشها بمخالطة الأدميين وأخصب عيشها كيف يختلف حالها في الانتهاض والشدّة حتى في مشيتها وحسن أديمها وكذلك الأدمي المتوحش إذا أنس وألف. وسببه أن تكوّن السجايا والطباع إنما هو عن المألوفات والعوائد."⁴³

وأما اختلاف الأخلاق والعادات بين سكان البادية المقتصرين على الضروري وبين نظرائهم الحضريين المنهمكين في الكماليات والترف لها مؤشرات الواضحة كذلك فإنك تجد مثلاً أنّ "أهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها قد تلوّثت أنفسهم بكثير من

⁴⁰ المصدر السابق، ص ٣٤٤.

⁴¹ المصدر السابق، ص ١٠٠.

⁴² المصدر السابق، ص ١٠٩.

⁴³ المصدر السابق، ص ١٠٩-١١٠.

مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك. حتى لقد ذهب عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يصددهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً. وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها. فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضرة أقل بكثير. فهم أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضرة وهو ظاهر.⁴⁴ وسببه "وأصله أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبيعته ومزاجه. فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقاً وملكاً وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجبلة. واعتبر ذلك في الأدميين تجده كثيراً صحيحاً."⁴⁵

وأما درجة التدين فإنها هي الأخرى تختلف كذلك بين البدو المقتصر أهله على الضروري وبين الحضرة المنغمس أهله في الكماليات وشهواتها "واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب. بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحم والأدم ولباب البر. ويختص وجود العباد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي. وكذلك نجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها في الترف والخصب."⁴⁶

هذه بعض الأمثلة العامة حول كيفية استخدام ابن خلدون للمقاصد في فهم الظواهر الاجتماعية، وبقي الآن ولكي نزيد الأمر وضوحاً أن نقتصر على ظاهرة اجتماعية واحدة نبيّن من خلالها بشيء من التفصيل كيفية هذا الاستخدام.

ظاهرة تطوّر الصناعات والتعليم، يمكن تلخيص معادلة ظاهرة تطوّر الصناعات والتعليم في الرسم البياني

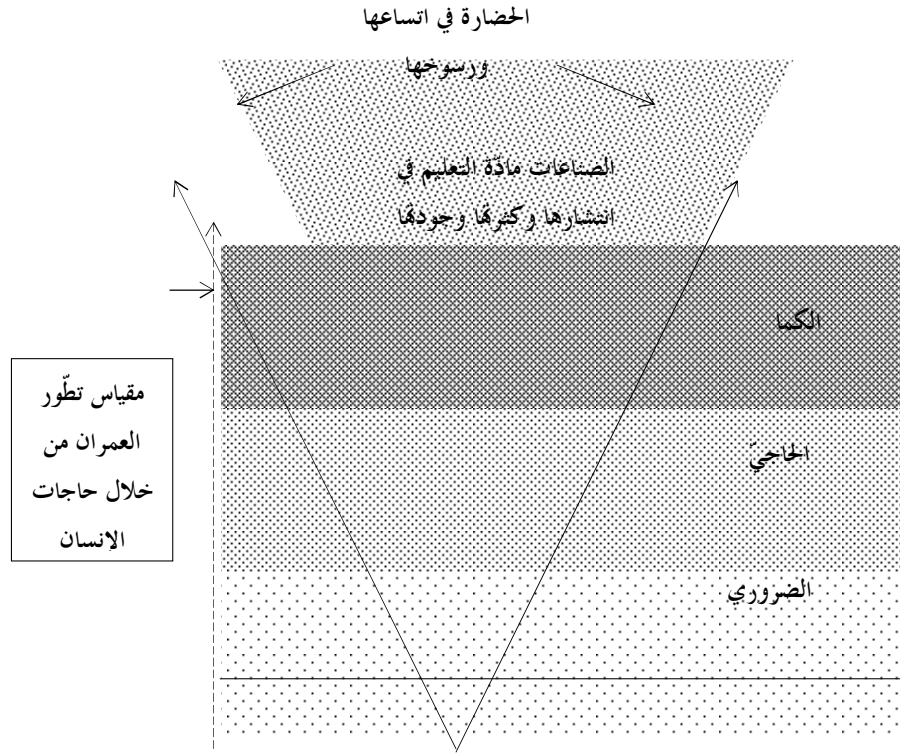
التالي:

⁴⁴المصدر السابق، ص ١٠٠.

⁴⁵المصدر السابق، ص ٩٨.

⁴⁶المصدر السابق، ص ٦٩.

سلم قياس تطوّر الصناعات والتعليم



فكما هو واضح من الرسم السابق، إنّ هناك علاقة بين التطوّر الحضاري وبين تطوّر الصناعات والتعليم فكلمًا تطوّرت الحضارة ورسخت، كلّما تطوّرت الصناعات والتعليم فـ "رسوخ الصنائع في الأمصار إنّما هو

برسوخ الحضارة وطول أمدها."^{٤٧} فهذه هي المعادلة في شكلها المختصر أمّا في حقيقتها فهي شبكة معقّدة من علاقات التأثير والتأثر يصعب حصرها وفكّ رموزها لهذا سنقتصر منها على القدر الذي نعتقد أنّه كافٍ لما نحن بصدده.

^{٤٧} المصدر السابق، ص ٣١٦.

رأينا في تعريف ابن خلدون للحضارة بأنها التفتن في الترف والكلف بالصنائع التي تؤتق من أصنافه وسائر فنونه. وعلمنا كذلك بأن الترف واقع في قسم الكماليات التي هي أمر زائد على الضروريات. وحصول الضروريات وما يزيد عليها لا يقع إلا باجتماع الأيدي وتقاسم الأعمال التي تعني العمران "فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم. وأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلهم على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفي فيها بالأقل من تلك الأعمال؛ وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات؛ فتصرف في حالات الترف وعوائده."⁴⁸

وتطور الصناعات -مادة التعليم- وازدهارها مرتبط بقضية العرض والطلب "أن الصنائع إنما تستجد وتكثر إذا كثر طلبها،"⁴⁹ لأن الصناعة بالنسبة لأصحابها بمثابة السلعة القابلة للتبادل والبيع والشراء، أي أن ازدهارها مرتبط بنفقاتها، ونفقاتها بدوره خاضع لحركة السوق التجارية والعكس كذلك صحيح فإذا قل طلبها وكسدت سوقها أهملت وقل تعلمها "وإذا كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها التفات كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها، ولا يوجه قصد إلى تعلمها؛ فاخصت بالترك وفقدت للإهمال."⁵⁰

والذي يتحكم في السوق ويجعل بعض الصنائع محلاً للطلب، وفي صدارة اهتمام الاستهلاك والتعلم دون غيرها من الصنائع هو الدولة (الضرورة العمرانية الرابعة) "فهي التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات إليها."⁵¹ غير أن الدولة نفسها متوقفة في وجودها على العمران، إذ من المستحيل تصور دولة بدون عمران، كما أنه من المتعذر وجود عمران بدون دولة "فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر."⁵²

وكلما تضاعف العمران ثانية وثالثة، تضاعف فائض قيمة الأعمال، فتضاعف الدخل وزاد عن الحاجة، فيصرف على مزيد من الترف والغنى، فتتنفق بذلك سوق الصنائع وتزدهر "ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية. ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته. واستنبتت الصنائع لتحصيلها؛ فزادت قيمها

⁴⁸المصدر السابق، ص ٢٨٤.

⁴⁹المصدر السابق، ص ٣١٧.

⁵⁰المصدر السابق، ص ٣١٧.

⁵¹المصدر السابق، ص ٣١٧.

⁵²المصدر السابق، ص ٢٩٦.

وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول. وكذا في الزيادة الثانية والثالثة. لأن الأعمال الزائدة كلّها تختصّ بالترف والغنى.⁵³

وجودة الصنائع والتأثّق فيها خاضع لنوعية العمران، ووفرتة، فكلمًا زاد العمران واتسع، كلما أُستجيدت الصناعات والتعليم، وتأثّق فيهما، لتوفّر دواعي الكمال والترف، وقد يخرجان عن المألوف إلى حدّ الغرابة، وكلما انحسر العمران، انحدرت الصناعات، كما وكيفا "وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأثّق فيها حينئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات... وإذا وجدت هذه بعد، فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة. وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة... وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، كان من جملتها التأثّق في الصنائع واستجادتها؛ فكمّلت بجميع متماتها وتزايدت صنائع أخرى معها، مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله... وقد تنتهي هذه الأصناف إذا استبحر العمران إلى أن يوجد فيها كثير من الكمالات... وقد تخرج عن الحدّ إذا كان العمران خارجا عن الحدّ."⁵⁴

وزيادة العمران متوقفة على كثرة التناسل، وكثرة التناسل، متوقفة بدورها على انتشاط المجتمع للعمل وزيادة الكسب، وزيادة الكسب متوقفة على أمن المجتمع النفسي وانبساط آماله، وهذا الأخير متوقف على نوعية الضرورة العمرانية الرابعة أي سياسة الدولة وحسن ملكتها "وإذا كانت الملكة رفيقة محسنة انبسطت آمال الرعايا، وانتشطوا للعمران وأسبابه فتوفّر، ويكثر التناسل."⁵⁵ والعكس صحيح فإذا كانت الدولة ظالمة قعدت النفوس عن الكسب وكسدت الأسواق ونقص العمران وقلّت الصنائع "ووبال ذلك كلّه عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادّتها لإذها به الآمال من أهله."⁵⁶

وما قاله ابن خلدون ليس هو مجرد افتراضات عقلية بل هو نتيجة لقراءة واعية للتاريخ وأحداثه، وملاحظة دقيقة للوقائع الحيّة التي عايشها وتفاعل معها وخبر أسبابها وعواملها وشروطها. والأمثلة التاريخية والتجارب الواقعية التي يعرضها ابن خلدون في هذا الصدد كثيرة ومتنوعة يضيق المقام بذكرها ولكن يمكن الاكتفاء بجزء

⁵³المصدر السابق، ص ٢٨٤.

⁵⁴المصدر السابق، ص ٣١٥-٣١٦.

⁵⁵المصدر السابق، ص ٢٣٧.

⁵⁶المصدر السابق، ص ٢٢٥.

منها يصف ما آلت إليه حالة الصناعات والتعليم في عصره بسبب فساد الدولة الممثلة للضرورة العمرانية الرابعة (الملك).

يقول ابن خلدون واصفاً الحالة العامة التي وصل إليها التعليم بالمغرب في عصره بسبب فساد الدولة: "فاعلم أنّ سبب تعليم العلم لهذا العهد قد كاد ينقطع عن أهل المغرب، باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه. وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مرّ. وذلك أنّ القيروان وقرطبة كانتا حضرتي المغرب والأندلس، واستبحر عمرانهما، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة. ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيهما من الحضارة. فلما خربتنا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً كان في دولة الموحدّين بمراكش مستفاداً منها. ولم ترسخ الحضارة بمراكش لبداءة الدولة الموحدية في أولها، وقرب عهد انقراضها بمبدئها؛ فلم تتصل أحوال الحضارة فيها إلا في الأقل."٥٧

هكذا يحاول ابن خلدون أن يصرّح لنا الحالة التي وصل إليها التعليم في المغرب. فهي شبكة من الأسباب والمسببات والنتائج التي يمكن تلخيصها في التداخبات التالية؛ سند التعليم كاد ينقطع، لماذا؟ لتناقص عمرانه، ولماذا تناقص عمرانه؟ لتناقص الدول فيه، ولماذا تناقصت الدول فيه؟ وهذا التساؤل الأخير يقودنا إلى مسألة ابن خلدون للكشف عن الأسباب الحقيقية التي أدت إلى هذا التدهور الحضاري والانحدار في مستوى الصناعات عموماً والتعليم خصوصاً. وحتى لا نتيه وراء توالد الأفكار وانشطاراتها سوف نكتفي في هذه المسألة بذكر سبب من الأسباب المؤدية إلى اختلال العمران وخرابه.

ولعلّ الظلم من أهمّ الأسباب التي يرى ابن خلدون أنّها أسهمت في اختلال عمران المغرب وخرابه "الظلم مؤذن بخراب العمران."٥٨ "والظلم مفهوم شامل يتناول كلّ مناحي الحياة" ولا تحسبن الظلم إنّما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكة من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعمّ من ذلك."٥٩ "والظلم كما يرى ابن

⁵⁷المصدر السابق، ص ٣٤٢.

⁵⁸المصدر السابق، ص ٢٢٣.

⁵⁹المصدر السابق، ص ٢٢٥.

خلدون لا يقدر عليه إلا الدولة "إلا أنّ الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه، لأنّه إنّما يقع من أهل القدرة والسلطان"؛ لأنّها القدرة التي "لا تعارضها قدرة؛ فهي المؤذنة بالخراب".⁶⁰

وأنواع الظلم التي عدّها ابن خلدون كثيرة منها الاحتكار وهو تسلّط الدولة "على أموال الناس، بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان، ثم فرض البضائع عليه بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع".⁶¹ وهذا النوع من الظلم يؤدّي إلى فساد الدولة واختلال عمرانها "على التدرّج ولا يُشعر به،" "لاستناده في أخذ أموال الناس على بعض "الذرائع والأسباب"⁶² أما أعظمها وأخطرها فهو "العدوان على النّاس في أموالهم وحرمتهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم فهو يفضي إلى الخلل والفساد دفعة، وتتقض الدولة سريعاً بما ينشأ عنه من الهرج المفضي إلى الانتفاض".⁶³

فهذا النوع من الظلم قد وقع منه كثير في بلاد المغرب حيث اتسمت الدولة في ذلك الوقت، بالفساد الأخلاقي والإداري وإشاعة الفوضى وانعدام الأمن والاستقرار، الأمر الذي كانت له انعكاساته السيئة على المجتمع آنذاك "وكانت لهم في الرعايا آثار قبيحة وملكات سيئة".⁶⁴ فقد فقد الإنسان كلّ مقومات الإنسانيّة وأصبح مسلوب الإرادة وأداة طيعة بيد الحكّام لإشباع حاجاتهم الغريزيّة ومآربهم الشخصية بعيداً عن أي ضابط أخلاقي أو قانوني.

وفي ظلّ هذا الظلم اختل عمران المغرب وابتدع سكّانه وكسدت سوق صنائعه، وأصبحت أثراً بعد عين، وكاد ينقطع سند تعليمها بالجملة، لولا بعض الجهود الفرديّة التي قام بها بعض العلماء ف "بعد انقراض الدولة بمرّكش، ارتحل إلى المشرق من إفريقيّة، القاضي أبو القاسم بن زيتون، لعهد أواسط المائة السابعة؛ فأدرّك تلميذ الإمام ابن الخطيب، فأخذ عنهم، ولقّن تعليمهم. وحذق في العقليّات والتقليّات، ورجع إلى تونس بعلم كثير

⁶⁰ المصدر السابق، ص ٢٢٥.

⁶¹ المصدر السابق، ص ٢٢٥.

⁶² المصدر السابق، ص ٢٢٦.

⁶³ المصدر السابق، ص ٢٢٦.

⁶⁴ المصدر السابق، ص ٢٢٦.

⁶⁵ المصدر السابق، ص ٢٢٦.

⁶⁶ ابن خلدون، عبد الرحمان: تاريخ، (بيروت، دار الكتب العلمية: ط. ١، ١٩٩٢) ٦م، ص ٤٨٧.

وتعليم حسن. وجاء على أثره من المشرق أبو عبد الله ابن شعيب الدكالي. كان ارتحل إليه من المغرب فأخذ عن مشيخة مصر ورجع إلى تونس واستقر بها. وكان تعليمه مفيداً؛ فأخذ عنها أهل تونس. واتصل سند تعليمها في تلاميذها جيلاً بعد جيل... إلا أنهم من القلة بحيث يخشى انقطاع سندهم.^{٦٧}

وأما المشرق فالحال فيه يختلف عن الحال في المغرب "فلم ينقطع سند التعليم فيه، بل أسواقه نافقة وبحوره زاخرة، لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه. وإن كانت الأمصار العظيمة التي كانت معادن العلم قد خربت، مثل بغداد والبصرة والكوفة؛ إلا أن الله تعالى قد أدال منها بأمصار أعظم من تلك. وانتقل العلم منها إلى عراق العجم بخراسان، وما وراء النهر من المشرق، ثم إلى القاهرة وما إليها من المغرب؛ فلم تزل موفورة وعمرانها متصلًا وسند التعليم بها قائماً."^{٦٨}

والسبب في ذلك هو الاستقرار السياسي النسبي واعتناء الدولة هناك بالعلم وأهله "وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور بها، منذ مائتين من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرا. وذلك أن أمراء الترك في دولتهم يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم، لما له عليهم من الرق أو الولاء، ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته. فاستكثروا من بناء المدارس والزوايا والربط ووقفوا عليها الأوقاف المغلّة يجعلون فيها شركا لولدانهم، ينظر عليها أو يصيب منها، مع ما فيهم غالباً من الجنوح إلى الخير والصلاح والتماس الأجور في المقاصد والأفعال. فكثرت الأوقاف لذلك وعظمت الغلات والفوائد، وكثر طالب العلم ومعلمه بكثرة جراتهم منها، وارتحل إليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها."^{٦٩}

لأن الدولة كما سبق ذكره هي السوق الأعظم وفيها نفاق كل الصنائع فما نفق فيها كان أكثرياً ضرورة^{٧٠} وهذا حال التعليم في المشرق وخاصة مصر، فالدولة فيها هي التي جعلت التعليم نافقة سوقه، حيث أوقفت لأجله الأوقاف، وشيدت له المدارس والزوايا والربط، وأنفقت الأموال الطائلة على أهله؛ معلمين ومتعلمين.

^{٦٧} ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص ٣٤٢.

^{٦٨} المصدر السابق، ص ٣٤٣.

^{٦٩} المصدر السابق، ص ٣٤٥.

^{٧٠} المصدر السابق، ص ٣١٧.

خاتمة:

من خلال ما تقدم يتبين لنا بعض الأدوات الأساسية التي اعتمدها ابن خلدون في تفسيره للظواهر الاجتماعية، وهي أدوات تسمّد مشروعاتها من الواقع المادي الموضوعي المشترك بين أفراد الجنس البشري، فهو قد حاول جهده دراسة العمران دراسة واقعية ومحاولة التمييز بين عناصره الطبيعية الذاتية اللازمة التي تمثل قوانين عامة له والتي تمثل المقاصد أهم عناصرها "وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الأجتاع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه"⁷¹ وبين عناصره العارضة المتغيرة مثل العصبية⁷² -والتي عدّها كثير من الباحثين العامل الأساس الذي يركز عليه الفكر الخلدوني⁷³ - "وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له."⁷⁴

وباختصار فإنّه على الرغم من هذا الاقتضاب والاختصار -الذي فرضه المقام- في العرض للفكر الاجتماعي الخلدوني، قد تبين بكلّ وضوح أهمية المقاصد الشرعية وقدرتها على تفسير الظواهر الاجتماعية والتعاطي معها في بعدها الموضوعي الكوني القدري.

أخيراً إنّ ما تمّ تقديمه من فكر ابن خلدون الاجتماعي لا يمثل نظرية فهم وتغيير اجتماعي متكاملة بل هو جزء من نسق فكري كلي لا يمكن فهمه والتعاطي معه تعاطياً سليماً وفعالاً إلاّ في ضوء نظريته الاستثنائية للأبعاد الوجودية للوحدة البسيطة (الإنسان) في البناء الاجتماعي.

وفي الختام أرجو من الله أن يكون هذا الجهد المتواضع كافياً لبيان أهداف هذه الورقة ومناسبا وخادما لمقاصد المؤتمر ومقنعا ومرضيا للقائمين عليه. والشكر لله ولي التوفيق.

⁷¹ المصدر السابق، ص ٢٩.

⁷² المصدر السابق، ص ٢٣١، ١٢٤، ١٢٢.

⁷³ انظر مثلاً: مغربي، عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة، محمد الشريف بن دالي حسين (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، وتونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٧م) ص ١٤٣.

⁷⁴ المصدر السابق، ص ٢٩.

السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي*

تمهيد:

لقد تصدى الباحثون القدامى والمحدثون لدراسة المقاصد، فبينوا معناها الاصطلاحي، وكشفوا النقاب عن سبل استخراجها واستقراءها والاستفادة منها، وأشاروا إلى وسائل عدة تمهد للباحثين طرق التوصل إليها من خلال النصوص وعللها، واستقراء تصرفات الشريعة وصاحبها. بيد أن الوسائل التي أتوا على ذكرها تأخذ منحى واسعاً، وتتسع على مفردات كثيرة تكون لصيقة بها أو مترشحة منها. ولعل من أهم تلك الأنساق مفردة السياق. فهو يمثل ببعديه المقالي والمقامي واحدة من المفردات العلميّة التي تلقي بظلالها على الإطار التفسيري لنظرية المقاصد. وعلى الرغم من إجماع الباحثين على أن دلالة السياق من المعايير الأساسيّة لفهم المقاصد وتفسيرها واستجلائها، فإننا لا نجد من أبرز هذا المجال وأعطاه حقه من الدرس والإفادة، لا سيّما إذا علمنا أن السياق في أحد إطلاقيه الشائعين قد جاء بمعنى الغرض الذي ورد النص من أجله أو الفائدة التي خرج الكلام من أجلها، فهو لذلك شديد الصلة بالمقاصد، بل مفردة أبجدية في قاموسها.

في هذه الورقة سيتم جلب النظر إلى تلك العلاقة التفسيرية المتينة بين نظريتي السياق والمقاصد، وذلك من خلال الوقوف على معاني المصطلحين، ومجالات تداخلهما، لننتقل منه إلى بيان ما للأدوات والأشراط السياقية والأحكام التصورية الأصولية للدلالة السياقية من أثر على فهم المقاصد ودورها في تجلية معنى النص وبناء نواة المعنى فيه، وستكون لنا وقفة أمام المقاصد الأصليّة والتبعيّة بإزاء ما اصطلاح عليه الأصوليون في مباحث الدلالات من السوق الأصلي والسوق التبعي، لنقيم على إثره جدلاً علمياً حول طبيعة العلاقة بين السياق والمقاصد.

لذلك نوزع البحث على المحاور الأساسية الآتية:

المحور الأول: وقفة عند مصطلحي السياق والمقاصد.

المحور الثاني: دور السياق وأشراط إفادته على درك المقاصد من الخطاب.

المحور الثالث: التصور الأصولي لأحكام السياق وأثره في فهم المقاصد وتفسيرها.

المحور الرابع: تصورات ختامية في الصلة بين السياق والمقاصد.

*أستاذ زائر بجامعة ملابيا

المحور الأول: وقفة عند مصطلحي السياق والمقاصد

(١) تعريف السياق:

وردت مادة السياق في اللغة العربية للدلالة على معنى السرد والسلسلة والإيراد ومجيء الشيء متتابعاً. تقول العرب: ساق الإبل سوقاً وسياًقاً إذا سردها سرداً وأوردها مكاناً، وقال تعالى: ﴿ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً﴾ (مريم: ٨٦). وتقول العرب: تساوقت الماشية إذا تابعت في السير، وولدت المرأة ثلاثة ذكور سياًقاً إذا ولدتهم واحداً بعد آخر ليس بينهم أنثى^١.

ولم أعر للسياق على تعريف اصطلاحى صريح في تراثنا اللغوي والأصولي، سوى ما يُعزى إلى الإمام الرازي (ت ٦٠٦هـ) من أنه عرّفه بقوله: "نريد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى"^٢. وللمعاصرين تعاريف شتى تكاد تكون متفقة في الجوهر مع هذا التعريف، منها: تعريف فريد عوض حيدر له بقوله: "علاقة لغوية أو خارج نطاق اللغة يظهر فيها الحدث الكلامي"^٣. وتعريف إدريس حمادي له بقوله: "مفهوم السياق يشمل كافة القرائن التي تُسهّم في عملية الفهم لغوية كانت أم غير لغوية"^٤. وقال محمد عروي: "السياق هو مجموع النص الذي يُحيط بالجملة التي يُراد فهمها، وعليه يتوقّف الفهم السليم لها، أو هو المحيط الذي أُنتجت فيه العبارة"^٥.

وتكاد تتفق هذه العبارات على معنى جامع يتمثل في أن السياق هو القرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموعة القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى النص وغرض إفادته. وتعبير أدق: هو ما انتظم القرائن الدالة على المقصود من الخطاب سواء كانت القرائن مقالية أم حالية^٦.

^١ انظر ابن منظور، محمد بن مكرم المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج ١٠، ص ١٦٦-١٦٧.

^٢ المودن، عبد الله، "السياق: نظرية أصولية فقهية" في (مجلة التجديد، العدد السادس، السنة الثالثة، أغسطس ١٩٩٩م/ربيع الثاني ١٤٢٠هـ)، ص ١٦٧، نقلاً عن فخر الدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض (القاهرة: دار عالم المعرفة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ص ١٥٠.

^٣ حيدر، فريد عوض، علم الدلالة: دراسة نظرية وتطبيقية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ط، ١٩٩٨م)، ص ١٥٧، نقل بتصرف.

^٤ حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استناده (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٤م)، ص ١٤٦.

^٥ عروي، محمد إقبال، "الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين" في (مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد الخامس والثلاثون، السنة التاسعة، رجب ١٤٢٢هـ/أكتوبر ٢٠٠١م)، ص ٧.

^٦ انظر حسان، تمام، البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني (القاهرة: عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٣هـ/١٩٩٣م)،

(٢) تعريف المقاصد:

المقاصد جمع مقصد. وهو اسم مصدر من الفعل (قصد يقصد قصداً). وقد أتت مادته في لسان العرب لمعان كثيرة، منها: الأُمُّ والاعتماد والنحو إلى الشيء^٥. وجاءت بعض مشتقاتها للدلالة على العدالة، والاعتدال، واستقامة الطريق، والقرب من الشيء^٦.

والمقصود في اصطلاح الأصوليين كما عرفه الرازي: "ما دلَّت الدلائل على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه"^٧. وقال الدكتور أحمد الريسوني: "إنَّ مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضِعَت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"^٨.

المحور الثاني: دور السياق وأشراط إفادته في درك مقاصد الخطاب

لتوضيح مناحي الإفادة السياقية في تجلية مقاصد الشارع من خطابه ينبغي استحضار حقيقة جوهرية تتعلق بإطلاقات الأصوليين للفظ "السياق" ومشتقاته، لنحدد في ضوءها ما له من أثر في فهم مقاصد الشرع واستكشاف أغراض الخطاب. وبالتأمل والنظر في إطلاقات علماء الأصول لهذا المصطلح يظهر أنه جاء بمعنيين: المعنى الأول: ما يكون العبارة أو يسبق اللفظ أو يلحقه من قرائن لفظية. وبتعبير آخر: مجموع النظم الذي يُحيط بالمفردة أو العبارة أو الجملة التي يُراد فهمها. وفي تعريف هذا يقول أمير بادشاه وابن أمير الحاج: "أن يكون هناك قرينة لفظية سابقة عليه أو متأخرة عنه"^٩، وكثيراً ما يعبر الحنفية عن هذا النوع بـ"سياق النظم"^{١٠}. والسياق بهذا الإطلاق يشمل جميع عناصر التركيب العربي وأشراط تكوينه وإفادته وأدوات اتساقه اللساني، من قرائن

^٥ انظر ابن منظور، لسان العرب، ج ٣، ص ٣٥٣-٣٥٦؛ الزبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس (بيروت: دار صادر،

١٣٨٦هـ/١٩٦٦م)، ج ٢، ص ٤٦٦-٤٦٩.

^٦ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط ١،

١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص ٥٣.

^٧ الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٤، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ص ١٩.

^٨ أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية (بيروت: دار الكتب

العلمية، د. ط. ١، ج ١، ص ٣١٩؛ ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير على التحرير لابن المهام، تصحيح عبد الله محمود عمر (بيروت:

دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ٣٤٣.

^٩ انظر سعد، محمود توفيق محمد، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني (دم: مطبعة الأمانة، ط ١، ١٤١٢هـ/

١٩٩٢م)، ص ٢٠.

مقالية معنوية ممثلة بقرينتي الإسناد والتقيد، ومن قرائن مقالية لفظية ممثلة بقرائن الإعراب والرتبة والصيغة الصرفية والمطابقة والربط والتضام والأداة والنغمة^{١٢}. ولا شك في أن لمعرفة ذلك كله الأثر البالغ في فهم مقاصد العرب من لسانها المترجم عن مقاصد الشرع، فأثر السياق بهذا الإطلاق في فهم مقاصد الشرع كأثر اللسان العربي في ترجمته للمقاصد بدهاه وضرورة. ولعل في مبحث تخصيص العام بالأدلة اللفظية المتصلة خير شاهد على ما للسياق وأشراطه من دلالة على بيان مقصود الشارع من الخطاب.

المعنى الثاني: الغرض الذي من أجله ورد الخطاب. وبهذا الإطلاق يكون السياق أعم من المقال، فيشمل إلى جانبه المقام، ليكشفنا معاً عن ذلك الغرض المقصود بالسوق. ولذلك تجدهم يقرنون "السياق" الوارد بهذا المعنى الثاني بلفظ "من أجل" أو "لغرض" أو ما يشبهها، فيقولون "سياقه لكذا أو سوقه من أجل كذا" أو "لغرض كذا" أو "المقصود بالسوق كذا"، أو يعبرون عنه بفعله "سيق" أو مصدره الميمي "مساق"^{١٣}، للتمييز بين السياق المقالي الخاص، وهذا السياق الأعم الشامل للمقال والمقام^{١٤}. وفي السياق بهذا الإطلاق يقول أمير بادشاه وابن أمير الحاج: السياق بمعنى السوق أو هو دلالة سوق الكلام^{١٥}. ولهذا لاحظ عبد الوهاب الحارثي أن "الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالذات هو العنصر الأساسي في مفهوم السياق"^{١٦}.

ويقرب معنى "السياق" بهذا الإطلاق من معنى "المقصود"، حتى إن ذكر أحدهما يقوم مقام ذكر الآخر، لذا فإن كثيراً من الأصوليين أردفوها معاً، وقرنوها ببعض، وعطفوا بينهما عطف تفسيري. وخذ على ذلك مثلاً عبارة الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في تعريف المفهوم الموافق: "فهم غير المنطوق به من المنطوق به بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب، من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفٌّ وَلَا تنهرهما﴾ (الإسراء: ٢٣) «الولا يفهم هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن الآية سيق لتعظيم

^{١٢} لتفاصيل أوفى عن هذه القرائن انظر الزنكي، نجم الدين قادر كريم، "نحو منظور أصولي متكامل لتفسير النص" في (سلسلة كتاب المنظور الحضاري. مشيخان: مركز التربية والتعارف الحضاري، الكتاب الأول، أكتوبر ٢٠٠٤م)، ص ٢٣٤-٢٤٠.

^{١٣} انظر أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج ١، ص ٩٠.

^{١٤} انظر النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار مع نور الأنوار للملايين (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت)، ج ١، ص ٣٧٤ وما بعدها.

^{١٥} انظر ابن أمير الحاج، التقرير والتحرير، ج ١، ص ٣٤٣؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج ١، ص ٣١٩.

^{١٦} الحارثي، عبد الوهاب أبو صافية، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم (عمان: دار المكتبات والوثائق الوطنية، د. ط، ١٩٨٩)، ص ٨٦.

الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف^{١٧}.

وبمعرفة دور السياق بالإطلاقين في تقاسيم النظم عند الحنفية^{١٨} يمكن معرفة أثر السياق في معرفة مقصود الشارع عند الأصوليين، حيث يتبدى عند التأمل الفاحص والنظر الحصيف أنهم استحضروا هذين البعدين للسياق ووجهوا حركة المعنى بالاتجاهين، فتارة نحوا بالمعنى من السياق الأول إلى السياق الثاني، وعرضوا حاصل الإفادة السياقية الأولى على حاصل الإفادة السياقية الثانية، وحددوا من خلاله مراتب دلالة النظم في الظاهر والنص والمفسر والمحكم. وتارة نحوا بالمعنى من حاصل الدلالة السياقية الثانية إلى حاصل الدلالة السياقية الأولى وعرضوا حاصل الإفادة السياقية الثانية على حاصل الإفادة السياقية الأولى، وحددوا من خلاله مراتب دلالة النظم في عبارة النص ودلالة النص واقتضاء النص وإشارة النص. وقد يعني هذا أن التقسيم الأول هو من حيث مراتب وضوح بناء النظم لمقصود الشارع، والتقسيم الثاني هو من حيث مدى وضوح مقصود الشارع في مباني النظم. وهذا يدل على أنهم وعوا تماماً أن حركة المعنى ينبغي أن تسير باتجاهين يتم في كل مرحلة واتجاه تحديد الدلالات التي يقف عليها المجتهد، وتسميتها تسمية خاصة، حتى لا تتداخل المعاني التي تؤخذ من الاتجاه الأول مع المعاني التي تؤخذ من الاتجاه الثاني ويجمعوا بين إفادة السياقين دون أن يغلبوا أحد الإطلاقين على الآخر. ومن هنا قضوا على الدور الذي كان يلزم لو أننا بنينا معنى واحداً من حركة المعنى بالاتجاهين. فالظاهر والعبارة وإن كانا متشابهين في التعريف إلا أنها أمران مختلفان، الظاهر عرّف به من حيث مدى وضوحه في بناء مقصود الشارع، والعبارة عرّف أثرها من حيث مدى توفر مقصود الشارع في مباني ذلك النظم.

ولذلك نذكر التقسيمين مع محاولة توضيح هذه المعالم التي أشرنا إليها فيما يأتي:

التقسيم الأول للنظم (باعتبار مدى وضوح بناء النظم لمقصود الشارع):

قسم الحنفية النظم بهذا الاعتبار إلى الأقسام الآتية:

١. الظاهر: وهو كل لفظ يدل بصيغته على معناه من غير توقف على قرينة خارجية، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ. وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فإن السامع بمحض

^{١٧} الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤١٨هـ/

١٩٩٧م)، ج ٢، ص ٧٤.

^{١٨} اقتصر على تقسيم الحنفية للنظم، لأن فكرة السياق تتجلى فيه بشكل قوي، واختصاراً وتجنباً لانتشار الكلام.

ساع الآية يفهم أن معناها بيان حلية البيع وحرمة الربا، إلا أنها مع ذلك تحمل التخصيص والتأويل والنسخ^{١٩}. والظاهر لا يصلح لبناء مقصود شرعي قطعي ولا مظنون ظناً غالباً مباشرة، ولكنه يبني جزئياً معتداً به في عملية الاستقراء التشريعي لاستخراج المقاصد العالية، ولذلك قال الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ): "الاعتراض على ظواهر النصوص غير مسموع، والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع، ولسان العرب يعدم فيه النص أو يندر"^{٢٠}. ويفهم من هذا أن الظواهر هي مادة المقاصد التي تستخرج منها وإن كانت الظواهر في آحادها لا تبني مقاصد قطعية أو قريبة من القطع، مثلها مثل العلل الشرعية المستنبطة، فهي لا تبني آحادها مقصداً شرعياً قطعياً أو قريباً من القطعي، ولكنها مادة لاستقراء المقاصد العالية^{٢١}.

٢. النص: وهو اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سبق من أجله الكلام دلالة واضحة، تحمل التخصيص والتأويل، احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر، مع قبول النسخ في عهد الرسالة. ومثاله قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّا الْبَائِعُونَ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فإن آخر الآية نص في أن البيع ليس كالربا في الحرمة، لأن سياقه يدل على كونه قد أورد من أجل الدلالة على هذا المعنى، فهو ظاهر في حل البيع وحرمة الربا، ونص في وجود الفرق بينهما حلاً وحرمة^{٢٢}. والنص بهذا المعنى من طرق الكشف المباشرة عن مقاصد الشارع عند ابن عاشور إذا كان قرآنيّاً أو سنياً متواتراً حيث ذكر الطريق الثاني بعد الاستقراء قائلاً: "أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يشك في المراد منها إلا من شاء أن يدخل على نفسه شكاً لا يعتدُّ به... فإذا انضم إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تسنّى لنا أخذ مقصد شرعي منه"^{٢٣}.

^{١٩} انظر الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ١١٦؛ صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٤، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ج ١، ص ١٤٢ وما بعدها.

^{٢٠} الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط ٣، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، مج ٢، ج ٤، ص ٦٦٧-٦٦٨.

^{٢١} انظر المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٦٦٨.

^{٢٢} انظر الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ١١٦؛ النسفي، كشف الأسرار، ج ١، ص ٢٠٦؛ صالح، تفسير النصوص، ج ١، ص ١٤٩ وما بعدها.

^{٢٣} ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (د.م: البصائر، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ١٢٧.

٣. المفسّر: هو اللفظ الذي يدلُّ على الحكم دلالة واضحة، لا يبقى معها احتمال للتأويل أو التخصيص، ولكنه مما يقبل النسخ في عهد الرسالة. وله قسان:

الأول: المفسّر الذي لا يحتمل التأويل والتخصيص لأجل معناه الوضعي، كأسماء الأعداد، ومثاله قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ (النور: ٤).

الثاني: المفسّر الذي انقطع عنه احتمال التأويل والتخصيص لأجل دليل قطعي، فهو ظاهر المعنى في نفسه، مفسّر باعتبار ذلك الدليل القطعي. ومثاله قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ (آل عمران: ٩٧)، فلفظ الحج مجمل في معناه، لكن بيّن الرسول ﷺ المراد منه بأقواله وأفعاله بياناً قاطعاً بحيث يعرف المعنى عند إطلاق لفظه على القطع واليقين^{١١}.

٤. المحكم: وهو اللفظ الدال على معناه دلالة واضحة لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً حتى في حياة الرسول ﷺ. والمحكم يجب العمل به مطلقاً، فلا يجوز صرفه عن ظاهره إلى أي معنى آخر، كما أنه لا يحتمل النسخ، لذا يقدم عند التعارض على الأقسام السابقة كلها. ومثاله النصوص المتعلقة بالعتيدة والأخلاق ونصوص الأخبار كالإيمان بالله ووحدانيته وحسن العدل وبرّ الوالدين وآيات القصص والأخبار والجنة والنار^{١٢}.

ويفهم من تفرقة الحنفية بين الظاهر والنص بأن النص ما كان السوق من أجله والظاهر ما لم يكن كذلك أن المعنى المفهوم في "الظاهر" من السياق بالإطلاق الأول عندما عرض على غرض السياق لم يلق تأييداً منه ولا معارضة، فبقي المعنى ظاهراً ولكن من غير أن يكون قد سبق النص من أجله. أما النص فقد استوى السياق فيه على الإطالين وتطابق المعنى فيه على المستويين، فكان ظاهراً من السياق بالمعنى الأول، ومقصوداً من السياق بالمعنى الثاني. وقد بين السرخسي أركان النص بقوله: "ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في

^{١١} انظر الدبوسي، تقويم الأدلة، ص ١١٧؛ النسفي، كشف الأسرار، ج ١، ص ٢٠٨؛ الأسعدي، محمد عبيد الله، الموجز في أصول الفقه (القاهرة: دار السلام، د.ط، د.ت)، ص ١٢٧-١٢٩.

^{١٢} انظر الكاكي، محمد بن محمد بن أحمد، جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي، تحقيق فضل الرحمن الأفغاني (مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، ط ١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ج ٢، ص ٣٢٤ وما بعدها؛ النسفي، كشف الأسرار، ج ١، ص ٢٠٩ وما بعدها؛ صالح، تفسير النصوص، ج ١، ص ١٧٠-١٧٤.

اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة"^{٢١}، وهي كما يفهم من هذه العبارة: أن يكون ذلك المعنى ممكناً بحسب الظاهر، مدلولاً عليه بقصد المتكلم سوقَ عبارته من أجله، وأن تتوافق العبارة مع ذلك القصد بحسب الظاهر. وهذا يدل على أن قصد المتكلم إذا ظهر في معنى لا يمكن استنباطه من اللفظ بحسب الظاهر، لم يجعل قصد المتكلم ذلك المعنى نصاً، بل هو معنى مؤوّل. ففي قول القائل: "هذا أسد" مشيراً به إلى إنسان شجاع، لا يجعل قصد المتكلم لفظ (الأسد) نصاً في الشجاع، لأن هذا السياق لا يمكن أن يفيد ظاهره ذلك المعنى، ولذلك اتفق جمهور العلماء قاطبةً على تسمية مثل هذا بالمؤول لا النص، وإن ظهر قصد المتكلم فيه. ومعرفة الفرق بين الظاهر والنص ضرورية في مراد الأصوليين من قولهم: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، حيث إن هذه القاعدة تنزل على الظواهر لا النصوص، فالعمومات ظواهر في غير المقصود بالسوق ونصوص في المقصود بالسوق. وقد صرح بهذا السرخسي فذكر أن الخطاب يكون نصاً في السبب الذي جاء من أجله، وظاهراً في غيره، وأكرر على من زعم أن الخطاب مختص بالسبب، ويبيّن أن الفرق بين مذهبهم ومذهب من قال بأن الخطاب يختص بسببه أن الحنفية يرون أن الخطاب نص في السبب، ظاهر باعتبار الصيغة في كل ما دخل تحت اللفظ، يقول: "قال بعضهم: النص - يعني الخطاب - يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له، فلا يثبت به ما هو موجب الظاهر. وليس كذلك عندنا، فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب فيكون النص ظاهراً لصيغة الخطاب، نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها"^{٢٢}.

أما المفسر والمحكم فهما فوق النص ويشترط فيهما ما يشترط فيه. يقول النسفي (ت ٧١٠هـ): "والمشهور فيما بين القوم أن في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق، فيكون بينهما مباينة، فإذا قيل: (جاءني القوم) كان نصاً في مجيء القوم، وإذا قيل: (رأيت فلاناً حين جاءني القوم) كان نصاً في الرؤية ظاهراً في مجيء القوم. ولكن ذكر في عمارة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أو لا، والنص يشترط فيه السوق البتة، وهكذا حال كل قسم فوفقه من المفسر والمحكم، فإن بعضه أولى من بعض، بحيث يوجد الأدنى تحت الأعلى، فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً"^{٢٣}. ولذلك صرح الأستاذ الدريني في تعريفه للمفسر والمحكم باشتراط غرض السوق، فقال في تعريف الأول: "هو اللفظ الدال على معناه الذي سبق لأجله والمقصود أصالةً، وازداد وضوحاً بحيث لا

^{٢١} السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، المحرر في أصول الفقه، تخرّيج وتعليق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١،

١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ج ١، ص ١٢٢.

^{٢٢} المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٢-١٢٣.

^{٢٣} النسفي، كشف الأسرار، ج ١، ص ٢٠٦.

يحتمل التأويل، ولكنه كان يحتمل النسخ في عهد الرسالة^{٢٩}، وعرف المحكم بأنه: "اللفظ الدال على معناه المقصود من سوقه أصالةً دلالةً واضحةً بحيث لا يحتمل معها التأويل، ولا النسخ في عهد الرسالة"^{٣٠}.

التقسيم الثاني للنظم (باعتبار مدى فهم المقصود من مباني النظم)

قسم الأحناف دلالة النظم باعتبار فهم مقصود الشارع من مبناه إلى ما يأتي:

١. عبارة النص: وهي دلالة اللفظ على الحكم المسوق له الكلام أصالةً أو تبعاً بلا تأمل. وهي كالنص في تقسيمهم السابق، حيث يشتركان في أن كلاً منهما يقصد بالكلام ويساق الكلام من أجله، بيد أنها يفترقان في أن النص يساق له الكلام أصالةً، وعبارة النص تشمل ذلك والمعنى التبعي أيضاً، فهي تشمل المحكم والمفسر والنص والظاهر جميعاً. فيكفي في كون المدلول عبارة أن يكون وارداً بصيغته في النص على وجه سيق له الكلام أصالةً أو تبعاً. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَانكحُوا ما طاب لكم من النِّساءِ مثنى وثلاث ورباع فإن خِفْتُمْ أن لا تعدلوا فواحدةً أو ما ملكت أيمانكم﴾ (النساء: ٣)، فقد دلت الآية على جواز النكاح بقوله (فانكحوا)، وعلى جواز التزوج بأكثر من واحدة إلى أربع، ووجوب الاقتصار على واحدة عند خوف الظلم والجور في التعدد، فهذه الأحكام الثلاثة كلها مدلول عليها بعبارة النص، بينما الحكمان الأخيران فقط مدلول عليهما بالنص، ذلك أن المقصود من الآية ليس بيان جواز النكاح، فذلك قد سبق بيان مشروعيته في آيات أخرى، والمعروف عند الأصوليين أن الأمر متى ورد للإباحة وورد مع قيد زائد كان المقصود من سوقه وجوب مراعاة القيد^{٣١}.
٢. إشارة النص: وهي دلالة اللفظ على حكم لا يظهر من اللفظ ظهوراً أولياً، ولا يكون مقصوداً به ولا مسوقاً لأجله الكلام. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وعلى المؤلود له رزقهنَّ وكرسوتهنَّ بالمعروف﴾ (البقرة: ٢٣٣)، فهي في دلالتها على وجوب نفقة المرضعات عبارة النص، لكنها في دلالتها على أن نسب الولد يثبت من أبيه - لإضافة الولد إلى الوالد بحرف اللام التي تفيد الاختصاص - إشارة النص. فهذا الحكم الثاني غير ظاهر من السياق كظهور الحكم الأول^{٣٢}.

^{٢٩} الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي (د.م: الشركة المتحدة للتوزيع، د.ط، د.ت)، ص ٥٥.
^{٣٠} المصدر السابق، ص ٦٣.

^{٣١} انظر الفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، التلويح على التوضيح (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج ١، ص ١٢٥-١٢٩؛ صالح، تفسير النصوص، ج ١، ص ٤٦٩.

^{٣٢} انظر السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٣٦؛ الفرفور، ولي الدين محمد صالح، المذهب في أصول المذهب على المنتخب للإخسيكتي (دمشق: دار الفرفور، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ج ١، ص ١٣٥.

٣. دلالة النص: وهي دلالة اللفظ على حكم الصورة المذكورة للصورة المسكوت عنها، لاشتراكها في معنى (وصف) يعرف كل عارف باللغة أن ذلك المعنى هو علة الحكم المذكور. أي دلالة اللفظ على معنى هو معروف من مساق النص الحكمي (من الحكمة) دون أن يكون مذكوراً في لفظ الخطاب، دلالة قوية يفهمها كل عارف باللغة. ومثالها دلالة كلمة (أف) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ هُمُ أَفٌّ﴾ (الإسراء: ٢٣) على كَفَّ كل أنواع الأذى عن الوالدين من تصرّف قولي أو فعلي، ذلك أن كلمة (أف) ليست اسماً، بل هو اسم فعل، وأساء الأفعال ليست مقصودةً لأسمائها، بل لمعانيها الفعلية القابلة للتعميم، فيكون التأنيف مراداً بالتحريم صيغةً ومعنى (علة)، فكأنه قال: ولا تَقُلْ لهما (أف) اسماً، ولا تتصجّر فعلاً، فكان عاماً لعموم معناه الفعلي الدال على العلية^{٣٣}.

٤. اقتضاء النص: وهو دلالة اللفظ على معنى خارج عن منطوق الكلام يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية. أي دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صحة مساق الخطاب أو صدقه عقلاً أو شرعاً^{٣٤}. ومثاله حديث: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان"^{٣٥}، فإن ظهور صدق الكلام متوقف على تقدير معنى، لأن آحاد الأمة لم يرفع عنهم الخطأ والنسيان، بدليل الواقع، فتعين أن المراد ليس عدم وقوعها، لذا لا بد من تقدير محذوف بأن يقال: وُضِعَ إثم الخطأ، أو وضع حكمهما عن الأمة^{٣٦}.

ويتجلى في هذا التقسيم عنصر السياق بالإطلاق الثاني المرادف للمقصود، فعبارة النص بتعبير البزدوي (ت ٤٨٢هـ): "ما سيق الكلام له وأريد به قصداً"^{٣٧}. ودلالة النص كما عرفها عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠هـ): "فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده"^{٣٨}. أما اقتضاء النص فإن فلسفته تقوم في أساسها الأصولي على ضرورة التوفيق بين مؤدى عبارة النص وما يقتضيه منطق الواقع أو منطق العقل ومقصد الشرع^{٣٩}.

^{٣٣} انظر السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٤١؛ الفرور، المذهب، ج ١، ص ١٤١؛ الزلمي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه الإسلامي في نسجه الجديد (صنعاء: مركز عبادي، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ص ٢٩٠-٢٩١.

^{٣٤} انظر النسفي، كشف الأسرار، ج ١، ص ٣٩٥؛ بابكر الحسن، خليفة، مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام (القاهرة: مكتبة وهبة، ط ١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م)، ص ٨٧.

^{٣٥} أخرجه ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د. ط. ت)، كتاب الطلاق، حديث (٢٠٤٥)، ج ١، ص ٦٥٩.

^{٣٦} انظر السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٤٨؛ صالح، تفسير النصوص، ج ١، ص ٥٤٧-٥٥٠.

^{٣٧} البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج ٢، ص ٣٩٣.

^{٣٨} البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار، ج ١، ص ١٨٤.

^{٣٩} انظر الدريني، المناهج الأصولية، ص ٣٧٧.

أما دلالة الإشارة فهي دلالة اللفظ على ما لا يظهر في السياق - بالمعنى الثاني - القصد إليه، وبتعبير البرزدي: "ما ثبت بنظمه لغةً، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه"^{٣١}، فهي تعتمد على السياق من جهة ما لا يظهر السياق فيه، أي من جانب عدم التأييد بغرض السُّوق من قبل المتكلم، وفي هذا أيضاً الاعتداد على السوق في جانب العدم، فإن السوق، كما أنه يعمل على تقوية بعض المعاني، قد يعمل على توهين بعض المعاني أو جعلها معاني ثانويةً.

ولكن هل يعني هذا أن إشارة النص - عندهم - غير مقصودة للشارع مطلقاً، وأنها لا مكان لها في السياق بإطلاقه؟

يشير بعض الحنفية إلى أن الإشارة ثابتة بالنظم وأن لها حضوراً في مقال السياق، لكن ذلك الحضور لا يرقى في الظهور إلى درجة الكون مقصوداً من سوق الخطاب ظهوراً لغوياً أولاً، وذلك لعدم إسعاف قصد السوق بذلك. وهذا يعني أن للمدلول عليه بالإشارة حضوراً في مقال السياق بعد التأمل فيه، دون أن يكون له هذا الحضور في غرضه الذي سيق من أجله، فهو معنى مفهوم من السياق بالإطلاق الأول من إطلاقي السياق، غير مفهوم منه بحسب الإطلاق الثاني الذي هو الغرض الذي من أجله سيق النص. ولو نظرنا إلى تعريف أبي الليث السمرقندي (ت ٥٧٥هـ) لإشارة النص لوجدناه يقول: "ما عُرف بنفس الكلام بنوع تأمل من غير أن يزداد عليه شيء أو ينقص عنه، لكن لم يكن الكلام سيق له، ولا هو المراد بالإنزال حتى يسمى نصاً، ولا عُرف أيضاً بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل حتى يسمى ظاهراً، ولكن عرف بنفس اللفظ بواسطة التأمل من غير زيادة ولا نقصان"^{٣٢}. فالمعنى الثابت بالإشارة - كما قال الأستاذ الدريني - "لازم ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق النص من أجله"^{٣٣}، بيد أن في اشتراط التوافق في المقصد الشرعي بين أصل الخطاب وإشارته ما يعني أن تلك اللوازم لا يمكن أن تخرج عن سوية السياق وغرض إفادته في نهاية المطاف^{٣٤}.

^{٣١} البرزدي، أصول البرزدي مع كشف الأسرار، ج ١، ص ١٧٤-١٧٥، وانظر ج ٢، ص ٣٩٣.

^{٣٢} السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول (الصغرى)، تحقيق د. محمد زكي عبد البر (الدوحة):

جامعة قطر، ط ١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص ٣٩٧.

^{٣٣} الدريني، المناهج الأصولية، ص ٢٧٩.

^{٣٤} انظر المصدر السابق، ص ٣٧٧-٣٨٥.

ويرى إسماعيل الحسني أن إلحاح الأصوليين على اشتراط السوق حتى تكون الدلالة المستفادة من الخطاب دلالة مقصودة شرعاً، أدى بهم إلى عدّ كل دلالة لا يتوفر فيها هذا المكوّن دلالة غير مقصودة وإن استلزمها الخطاب^{٤٤}.

وقد أنكر الإمام صدر الشريعة (ت ٤٧٤هـ) والإمام الصنعاني (ت ١١٨٢هـ) أن لا تكون إشارة النص مقصودة من سوق النص، لأن هذا يناقض منطق القول بأنها توجب الحكم الشرعي، فيقول الصنعاني: "اعلم أن جعلهم اللازم في دلالة الإشارة غير مقصود للمتكلم محل نظر، وكيف يُحكم على شيء يؤخذ من كلام الله أنه لم يقصده تعالى وثبت به أحكام شرعية!"^{٤٥}. ولذلك يرى صدر الشريعة أن إشارة النص سبق النص تبعاً من أجلها، وأن المعنى الثابت بإشارة النص مقصود من سوق النص قصداً ثانياً^{٤٦}.

إن استدلال الجمهور بإشارة النص يفهم منه أن سوق النص من أجل غرض، لا يلزم منه صرف الخطاب كلياً إلى ذلك الغرض، بحيث يكون العام مقصوداً عليه والخاص مقيداً به والظاهر مؤولاً إليه ولا يفهم من النص إلا ما اقتضاه السوق، بل يصح إعمال الغرض في محل وموضع، وإعمال ظاهر الصيغة في غير ذلك المحل. وقد خالف الشاطبي في ذلك، وذهب إلى أن النص لا يمكن أن يستخرج منه معنى زائد عن الغرض الذي سبق له، وعليه فإنه ينفي أن تكون إشارة النص طريقاً لاستنباط الحكم الشرعي البتة، بل لا يمكن أن يستدل بها إلا على آداب شرعية. فهو يرى أن السوق يصرف الخطاب كلياً إلى الغرض الذي كان له، وأن فهم معنى تبعية النص غير مسوق له الخطاب خطأ وتكلف، إلا أن يكون المعنى التابع مؤكداً للمقصود الأول وموثقاً لأصل الغرض^{٤٧}.

ويستدل الشاطبي على مذهبه هذا بأدلة منها:

١. إن السياق إذا دلّ على معنى أصلي هو غرض الإفادة فيه وجب أن يكون كل فهم تابع مؤكداً له ومقرراً، أما الفهم الزائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية فليس له دور في فهم أصل الخطاب، وكل معنى لم يُعرف محله في

^{٤٤} انظر الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (د.م: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٦٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص ٣٤٥.

^{٤٥} الصنعاني، محمد بن إسماعيل، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق أحمد السياغي وحسن محمد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٦م)، ص ٣٣٨.

^{٤٦} انظر صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، تنقيح الأصول مع شرح التلويح للتفتازاني (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج ١، ص ١٣٠؛ الدررني، المناهج الأصولية، ص ٢٨٤؛ بابكر الحسن، مناهج الأصوليين، ص ١١٣.

^{٤٧} انظر الشاطبي، الموافقات، مج ١، ج ٢، ص ٤١٠.

مساق الخطاب ولم يكن هو غرض الإفادة ولا عائداً عليه بتقوية أو توكيد فلا يمكن إدخاله تحته. فعلى سبيل المثال لو كان غرض سوق النص في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩) هو التوبيخ، وفي قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (فصلت: ٤٠) هو التهديد، فإن المعنى الأصلي للأمر في الآية الأولى هو الخزي والتوبيخ، وفي الثانية هو التهديد، ومعنى الأمر والإلزام فيها خارج عن غرض السياق، فلذلك لم يجر أن يؤخذ منها حكم في باب الأوامر، ولا يصح أن يؤخذ^{٤٨}.

٢. إن كان المعنى الذي لم يسق له الكلام مقصوداً من النص ويثبت به الحكم للزم أن يكون ثابتاً بعبارة النص ومقصوداً قصداً أولياً، أما الجمع بين القول بأن النص غير مسوق له والقول بأنه مقصود ففيه مخالفة ظاهرة ومناقضة، لأن الشيء إذا كان مقصوداً كان داخلاً في غرض الإفادة والسوق^{٤٩}.

٣. إن الحجية في مثل ذلك للسان العرب، والعرب لم تضع كلامها إلا على القصد، فلا يفردون الجهة التابعة بالدلالة على معنى هو غير التأكيد للجهة الأولى. فلا ينبغي التمسك بها هو خارج عن مقصود الكلام، لأن ذلك خروج عن لسان العرب إلى غيره. فإما أن يقتصر بالفهم على ما دل عليه السياق، وإما أن يترك السياق، وترك السياق مشاغبة ليس إلا^{٥٠}.

ولمخالفي الشاطبي أدلة عديدة، من أهمها:

(أ) إن الاستدلال على أحكام الشرع يكون من جهة لسان العرب، والعرب تفهم من الكلام ما هو مقصود من السوق وتفهم منه ما هو من إشارته ولوازمه^{٥١}. وفي هذا يقول الجرجاني: "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض" وإذا قد عرفت هذه الجملة فهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر

^{٤٨} انظر المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٤٠٦-٤٠٧.

^{٤٩} انظر المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٤٠٨.

^{٥٠} انظر المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٤٠٨-٤٠٩.

^{٥١} انظر المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٤٠٤.

اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر".^{٢١}

(ب) وأقوى دليل تمسك به الجمهور هو أن الغرض الذي سيق من أجله الخطاب أمر يستخرج بالتأمل والنظر في كلام المتكلم وفي ظروف الخطاب، وهو أمر مسكوت عنه. ويعني هذا أن دلالة السوق في نفسها دلالة ذوقية، ولذلك تستوي مع الدلالة الذوقية التي تستخرج من إشارة النص بالتأمل.^{٢٢}

وخلافاً للشاطبي، يرى الشيخ ابن عاشور (ت ١٣٩٣ هـ) أن كل معنى أمكن فهمه من النص الشرعي في حدود ما تسمح به تراكيبه الجارية على فصيح الكلام فهو مراد للشارع، وأنه يجب حمل النص على كل الوجوه والمحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته ما لم يُفَضَّ ذلك إلى خلاف المقصود من السياق. ويستشهد لذلك بما أخرجه البخاري بسنده عن أبي سعيد بن المعلّى رضي الله عنه قَالَ: "كُنْتُ أَصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ، فَدَعَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَلَمْ أَجِبْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّي كُنْتُ أَصَلِّي. فَقَالَ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: ﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤)".^{٢٣} يقول ابن عاشور: "فلا شك أن المعنى المسوقة فيه الآية هو الاستجابة بمعنى الامتثال... وأن المراد من الدعوة الهداية... وقد تعلق فعل (دعاكم) بقوله: (لما يحييكم)، أي لما فيه صلاحكم، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحاً للحمل على المعنى الحقيقي أيضاً، وهو إجابة النداء، حمل النبي ﷺ الآية على ذلك في المقام الصالح له، بقطع النظر عن المتعلق، وهو قوله: (لما يحييكم)".^{٢٤} فكانه يرى أن غرض السياق لا يقصر المعنى قصراً في ذلك المقصود وأنه يجوز قصد غيره من الخطاب ما لم يصل ذلك المعنى إلى مخالفة غرض السياق. ولذلك خلص إلى أن الذي يجب اعتباره هو حمل المشترك على ما يحتمله من المعاني، سواءً في ذلك اللفظ المفرد، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواءً كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة، وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من

^{٢١} الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تصحيح الشيخ محمد عبده ومحمد محمود الشنيطي، وإشراف وتعليق السيد محمد رشيد رضا (القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ط ٦، ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ م)، ص ١٧٤-١٧٥.

^{٢٢} السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٧٣؛ وقارن مع الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م)، ج ١، ص ٣٢٤-٣٢٦.

^{٢٣} البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري أو الجامع الصحيح، تحقيق د. مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط ٣، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م)، كتاب تفسير القرآن، حديث (٤٢٠٤)، ج ٤، ص ١٦٢٣.

^{٢٤} ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (بيروت: مؤسسة التاريخ، ط ١، ١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠ م)، ج ١، ص ٩٢-٩٣.

القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغىً. ونحن لا نتابعهم في ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيج الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية^{٥٦}. ولكنه ذكر أخيراً أن ذلك "من أساليب القرآن المنفرد بها لتكثر معاني الكلام مع الإيجاز"^{٥٧}، أي: إنه خاصة القرآن وحده وليس ذلك لكلام العرب على وجه العموم.

ولعلّ خلاف الأصوليين في مثل هذه المسألة هو الذي أدى إلى خلافهم في عدد آيات الأحكام وأحاديث الأحكام، باعتبار ما سبق من النصوص لغرض إفادة الحكم، فقد حصر بعض العلماء -كالغزالي- آيات الأحكام في خمسمائة آية^{٥٨}، وحصر بعضهم أحاديث الأحكام في مثل ذلك العدد أو في عدد آخر قريب^{٥٩}. وقد فسّر الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) هذا التحديد منهم بأنه خاص بما كان سياقه من أجل تلك الإفادة، أما أن يُدعى أن الأحكام لا تُستخرج إلا من هذا العدد من الآيات والأحاديث فذلك ادعاء غير صحيح عنده^{٦٠}.

المحور الثالث: التصور الأصولي لأحكام السياق وأثره في فهم المقاصد وتفسيرها

لقد صاغ الأصوليون تصورات عدة للسياق وأحكامه تعود بالأثر على طبيعة تفسير النصوص وفهم المقاصد منها، نجملها في الأمور الآتية مع بيان أوجه الخلاف والوفاق فيها مما يرجع بالأثر على فهم مقصود الشارع:

(أولاً) تصورهم لدور السياق الوظيفي:

اختلف العلماء في وظيفة السياق هل هي تأسيس المعنى أو الإرشاد إليه فحسب؟ وذلك بناءً على الاختلاف في دور القرينة الاستعمالية على المعنى ومدى صدق الفكرة التي مفادها أن للكلمات اللغوية أوضاعاً أصلية قبل

^{٥٦} المصدر السابق، ج ١، ص ٩٧-٩٨.

^{٥٧} المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٣، نقل بتصرف.

^{٥٨} انظر الغزالي، المستصفى، ج ٢، ٢١٧٠؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتيان في علوم القرآن (بيروت: عالم الكتب، د. ط، د. ت)، ج ٢، ص ١٣٠.

^{٥٩} يقول ابن القيم: "أصول الأحكام التي تدور عليها نحو خمسمائة حديث، وفرشها وتفصيلها نحو أربعة آلاف حديث". ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ط، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ج ٢، ص ٢٥١.

^{٦٠} الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ص ٤١٨؛ وقارن مع السيوطي، الإتيان، ج ٢، ص ١٣٠-١٣١.

الاستعمال. وقد انقسم رأي العلماء في هذا إلى مذهبين اثنين؛ مذهب الجمهور القائلين بالوضع، ومذهب ابن تيمية (ت ٧٢٩هـ) ومن نحا منحاه من السياقيين. وقد لخص الغزالي مذهب الجمهور في عبارة جامعة فقال: "كل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتبع فيه القرائن، وعند منكري صيغة العموم والأمر يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن"^{١١}. وعلى النّد من هذا التوجه يقف الإمام ابن تيمية الحراني، فهو يرى أن معنى المفردة لا يتعين إلا بالقرائن وأن لا وضع سابق للمفردة اللغوية، وما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظة من معنى إنما هو باعتبار عرف الاستعمال الشائع، وهو قيد وقرينة حالية. فعنده يؤسس السياق معنى التركيب، وإذا كان السياق مجمع القرائن المقالية والمقامية، فإن معنى اللفظة يكون مأخوذاً من المجموع، وحينئذ يستوي أن يكون المعنى موافقاً لما يسميه المخالفون بالوضع الأصلي أو مخالفاً له، لأن الكل مأخوذ معناه من القرائن^{١٢}. فعلى كل حال يكون فهمنا معنى اللفظة عن طريق القرائن سواء كانت قرائن وجودية أو قرائن عدمية^{١٣}. ومنه نفهم أن ابن تيمية يرى أن استحضر القرائن متعين في تفسير كل لفظ تلفظ به لفظ أو تكلم به متكلم، وهو بهذا يخالف تمام المخالفة مذهب الجمهور القائل: إن القرينة لا تتعين إلاً عندما لا تكون هناك عبارة موضوعة في اللغة تعبر عن ذلك المعنى أو تكون هناك عبارة موضوعة، لكن يستخدم غيرها. ويمكن أن نلخص الفرق بين الوجهتين بأن الجمهور يقصرون وظيفة القرينة السياقية على الإرشاد، بينما يصفها ابن تيمية بأنها تأسيسية لا معنى للفظ دونها. ويرى الشاطبي أن للفظ معنى وضعياً، لكن معناها لا يتعين في التركيب إلاً بالقرينة، فإن لم تتقاضه القرائن كان الوضع الأصلي هو الملاذ، فهو بذلك أعطى القرينة دور التأسيس في التركيب، دون أن يجعلها مؤسساً لأصل معنى المفردة ولا أن ينفي الأوضاع الأصلية للكلمات^{١٤}.

وكان من أثر هذا الخلاف لوظيفة السياق في تعيين المقصود من الخطاب أنهم اختلفوا في المجال التشريعي أي المعاني هي الأصل في تفسير مقصود الشارع، أم هو المعنى الوضعي أم هو المعنى الاستعمالي السياقي؟ فهل يحمل اللفظ العام الوارد في خطاب الشارع على عمومه الوضعي أو يحمل على عمومه الاستعمالي؟ كما جرى بينهم خلاف في معاني صيغ الأوامر والنواهي، فقد اختلفوا: هل يكون تفسيرها بحسب السياق وقرائنه أو يكون هناك

^{١١} الغزالي، المستصفى، ج ١، ص ٢٣٠.

^{١٢} انظر ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي (د.م: د.د. د.ط. ١٣٩٨هـ)، ج ٢٠، ص ٤١٢.

^{١٣} انظر المصدر السابق، ج ٢٠، ص ٤١٢-٤١٣.

^{١٤} انظر الشاطبي، الموافقات، مج ٢، ج ٣، ص ٢٣٩-٢٤٥.

معنى مركزي ترجع إليه هذه الأمور؟ فهل نقول في الأوامر: إنها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب والإباحة مثلاً، وفي النواهي: إنها حقيقة في التحريم مجاز في الكراهة، وفي صيغ العموم: إنها حقيقة في الاستغراق مجاز في إرادة التخصيص؟ أو نحيل ذلك إلى مطالب السياق وقرائنه المقالية والمقامية بوصفه المؤسس للمعنى دون الوضع؟.

وقد بحث الإمام الشاطبي في أدلة الفريقين وما ينجم عن المذهبيين من نتائج، فعصّ على مذهب ابن تيمية بالنواجذ، وصرّح بأنه من الواقفية، ولم يملك قلبه هاجس خوف من مخالفة ما كان عليه جمهور الأصوليين في زمانه. يقول في دلالة الأمر والنهي: إطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب أو للندب أو للإباحة أو مشترك أو لغير ذلك غير سليم، لأن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرئاً واحداً، ولا تدخل تحت قصد واحد، "وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفية، وليس في كلام العرب ما يُرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبها"^{١٠}. ومن هنا وجّه الإمام الشاطبي عناية المفسر للنص إلى المعنى التركيبي السياقي دون المعنى الإفرادي، لأن الاعتناء "بالمعاني الماثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه"^{١١}. واستطرد قائلاً: "وكثيراً ما يُغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فُتلتَمَسَ غرائبُه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتمس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق"^{١٢}.

(ثانياً) تصورهم لمرجع الدلالة السياقية:

يظهر من عبارات بعض العلماء أن دلالة السياق بمعنى الغرض الذي سبق له النص ذوقية. بمعنى أنها دلالة مسكوت عنها مأخوذة من ملابسات الخطاب وظروف إخراجه والنطق به ومن إفادات العبارات المقترنة بالخطاب سواء منها العبارات السابقة عليه أو اللاحقة له. وقد صرح بهذا الحكم كل من الإمام ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ) والإمام الصنعاني. فيقول ابن دقيق العيد: "إن الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب:

^{١٠} المصدر السابق، مج ٢، ج ٣، ص ١٨٧-١٨٨.

^{١١} المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٣٩٦.

^{١٢} المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٣٩٧.

(أحدها) ما ظهر فيه قرينة تدل على عدم قصد التعميم... وقد وقع نزاع من بعض المتأخرين في كون المقصود منه عدم التعميم، فطالب بعضهم بالدليل على ذلك. وهذا الطلب ليس بجيد، لأن هذا أمر يُعرف من سياق الكلام، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل. وكذلك لو فهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعسر. فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه^{١٨}. ويعلق الأمير الصنعاني على هذه العبارة بقوله: "وذلك لأن دلالة السياق ذوقية، والأذواق تختلف، فربَّ شخص يدرك دلالة السياق على معنى لا يدركه غيره، وكلُّ مخاطبٍ بما أدرك وفهم. ولذلك اختلفت الاستنباطات واستخراج الأدلة والنكات"^{١٩}.

وفهم من هذه العبارات أنه لا ينبغي أن يطالب المتفهم للنص بالدليل على ما فهمه من غرض الخطاب، لأن هذا أمر يعود إلى ما يتمتع به من جودة ذهن، وصفاء قريحة، وقوة ملكة لغوية وعلمية، مما يمكنه من استثمار طاقات النص. ومعلوم أن "حظ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت بحسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليب صنف المتكلم بذلك الكلام"^{٢٠}، كما قال ابن عاشور.

فما ذكره الإمام ابن دقيق العيد وتبعه فيه الصنعاني محمول على السياق الذي بمعنى الغرض الذي سيق لأجله الكلام، فإن دلالة السياق بهذا الإطلاق ذوقية تختلف باختلاف الأذواق إلى حد كبير، وذلك لأن الغرض الذي سيق له النص يُستخرج بالنظر والتأمل في كلام المتكلم وفي ظروف الخطاب، وهو أمر مسكوت عنه يتم إدراكه بالفهم والتعقل. أما إطلاق هذه العبارة على السياق بمعنى الألفاظ والعبارات المكونة والسابقة عليها واللاحقة لها، فإطلاق غير سليم، لأن هناك قواعد وضوابط تحكم مسار الارتباط والاتساق بينها. ولعل الإمام بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) كان أدقَّ في التعبير، حيث قال: "معرفة مقامات الكلام لا تُدرَك إلا بالذوق"^{٢١}، فاستبدل بلفظة "السياق" لفظة "مقامات الكلام"، وأراد بذلك أن أغراض الكلام لا تدرك إلا بالذوق. والمقصود بكلمة (الذوق) ما هو الشائع في الاصطلاح العلمي، وهو كما ذكر ابن عاشور: كيفية للنفس بها تُدرَك الخواص والمزايا

^{١٨} ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تعليق محمد منير عبده آغا الأزهرى (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، مج ١، ج ٢، ص ١٤٥-١٤٦.

^{١٩} الصنعاني، محمد بن إسماعيل، العسدة على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق علي الهندي (القاهرة: المكتبة السلفية، ط ٢، ١٤٠٩هـ)، ج ٣، ص ٢٨٥-٢٨٦.

^{٢٠} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٣٥.

^{٢١} الزركشي، بدر الدين بهادر محمد بن بهادر بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ط ٢، ١٩٧٢م)، ج ٢، ص ١٢٤.

التي للكلام البليغ، وتنشأ هذه الملكة عن تتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام. فدعوى معرفة الذوق لا تقبل إلا من الخاصة، وهو يضعف ويقوى بحسب المراس والمران والتدبر^{٣٢}.

وبالتأمل في عبارة ابن دقيق العيد نفهم أن المتمسك بسياق الخطاب وغرض إفادته والمتمسك بمغزى الكلام ومقصوده لا يطالب بالدليل الزائد على أصل الذوق التفسيري المعتبر، وأن مرجع الناظر إلى ذوقه في فهم الخطاب وغرضه، ومرجع المناظر إلى دينه وإنصافه.

وكان من آثار هذا التصور أن اختلف الأصوليون في التزام التخصيص بغرض السوق، فهم لا يختلفون في أن غرض السياق صالح لتخصيص النص، ولكن اختلفوا في التزام التخصيص به، بناءً على أن هذا الغرض السياقي يختلف قوة وضعفاً، وتفاوت في إدراكه طاقات المفسرين، لكونه مسكوتاً عنه. وفي ذلك يقول القرافي: "إن القاعدة: أن اللفظ إذا سبق لبيان معنى لا يُجْتَجُّ به في غيره، فإن داعية المتكلم منصرفاً لما توجه له، دون الأمور التي تغيّره"^{٣٣}. ونقل الزركشي عن القاضي حسين قوله: "الآية إذا سبقت لبيان مقصود فإنها يوجب التعميم في محل المقصود، فأما في محل غير المقصود والغرض بالخطاب فلا يقصد بالخطاب، بل يُعْرَضُ عنه صفحاً"^{٣٤}. ويخالفهم في ذلك السرخسي (ت ٤٨٣هـ) ويقول: "قد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا" ومن هذه الجملة تخصيص العام بغرض المتكلم، فإن من الناس من يقول: يختص الكلام بما يُعلم من غرض المتكلم، لأنه يظهر بكلامه غرضه، فيجب بناء كلامه في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يُعلم من غرضه، ويُجعل ذلك الغرض كالمذكور. وعلى هذا قالوا: الكلام المذكور للمدح والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم، لأننا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم. وعندنا هذا فاسد، لأنه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي وعمل بالمسكوت، فإن الغرض مسكوت عنه، فكيف يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره؟ أو اعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال، ولأجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام"^{٣٥}. وتوسط الشوكاني

^{٣٢} انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ١، ص ١٩.

^{٣٣} القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ٣٩٩.

^{٣٤} الزركشي، بدر الدين بهادر محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير د. عبد الستار أبو غدة ومراجعة د. عبد القادر

العاني (القاهرة: دار الصفا، ط ٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٣م)، ج ٤، ص ٢٦٦.

^{٣٥} السرخسي، أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٧٣.

بين الرأيين وقال: "والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصّص هو ما اشتملت عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المقاد فليس بمخصّص"^{٧٦}.

(ثالثاً) تصورهم لامتناد الدلالة السياقية:

يرى جمهور الأصوليين أن امتداد السياق حصر بالجملة ذات الإفادة. فإذا تمت الجملة واستقلت بالإفادة انتهى عندها امتداد السياق، فلا تتعدى إليها دلالة النظم الواقع خارج دائرتها. أما إذا لم تستقل الجملة بإفادتها بسبب من اشتغالها على لفظ غامض أو لحناء دلالتها فإن دلالة السياق تمتد إلى جميع ما يلابسها من قرائن مقالية ومقامية تحف ذلك الخطاب. وقد حملهم على هذا سبب موضوعي يتعلق بطبيعة نظم القرآن الذي نزلت فصوله ونجومه وسوره متفرقة منجمة، ولم يُلتزم ترتيبها على حسب تعاقبها الزمني، الأمر الذي يجعل التزام ظاهر النظم فيه وتسريب الدلالات بينها مغللاً بضوابط البيان التي تراعي نزول فهم المتأخر في الزمان على المتقدم، لذا جعلوا تمام الجملة نهاية السياق عند استقرار المعنى، وذلك حفاظاً على استقلالية الجملة وضماناً لاستقرار المعاني وعدم خرمها بالدلالات الاحتمالية التي تأتيها من خارج نظمها. فبعد فهم المعنى من الجملة يتم عرض النصوص على بعضها لاستخراج أوجه علاقاتها البيانية من تخصيص وتقييد ونسخ وما إليها. وبهذا تخلصوا من إشكاليات النظم المعروفة^{٧٧}.

أما الشاطبي فيرى أن اللازم هو الالتفات إلى جميع الكلام المترابط إذا كان نازلاً في قضية واحدة. وهذا يعني ضرورة الاستعانة بمقامات النزول تاريخياً وأسباباً ومناسبات، لمعرفة ما نزل معاً مما نزل متفرقاً. وكأنه يحصر القاعدة التي ذكرها الجمهور في الشق الثاني فحسب، أما ما علمت وحدة نزوله فالقاعدة فيه امتداد السياق بين جميع الأنحاء. يقول: "الذي يكون على بال من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها. لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرّق النظر في أجزائه فلا يتوصل

^{٧٦} الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٧٥.

^{٧٧} انظر الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تعليق وضبط محمد محمد تامر (بيروت: دار إحياء الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج ١، ص ٤ وما بعدها؛ إلكيا الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري، أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ج ٣، ص ٦٩؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٥، ص ٩٦.

به إلى مراده. فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبد به، وقد يُعِينُهُ على هذا المقصد النظر في أسباب التنزيل، فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر^{٧٨}.

والغريب أن الشيخ ابن عاشور - وهو من أئمة المقاصد - قد انتحى منحى الجمهور، وتمشى على طريقتهم، ولذلك قال في صدد آية الحراية: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (المائدة: ٣٣-٣٤): ولو كان بدل قوله: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» (فمن تاب قبل أن تقدرُوا عليهم) لم تدل الآية على قبول التوبة منهم إلا في إسقاط العقاب الأخرى^{٧٩}. وهو يشير بذلك إلى آية السرقة التي جاءت التوبة فيها في جملة مستقلة عن آية العقوبة، وذلك في قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (المائدة: ٣٧-٣٨).

المحور الرابع: تصورات ختامية في الصلة بين السياق والمقاصد

بعد أن عرفنا معنى السياق والمقاصد وتصورات الأصوليين لأحكام الدلالة السياقية، يجدر بنا هاهنا - ونحن نشرف على ختام البحث - أن نعرِّج على بيان العلاقة التكاملية بين المقاصد والسياق، تلك العلاقة التي تشتد حيناً لتصل إلى حد الإلغاز في بعض الأذهان والتصورات، حتى صار كثيرون يستغربون وجه اقتصار الشاطبي عند بيان مسالك الكشف عن مقاصد الشارع على مسالك عدة معدودة مع وجود مسالك أخرى كثيرة لصيقة بالمقاصد نظراً لتوفرها على دلالات لفظية أو عقلية تلازمية هي مظنة إدراك مقاصد الشرع من الخطاب. ومن ذلك استشكال الدكتور الريبوني اقتصار الشاطبي على الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية، وتحاشيه الأوامر والنواهي الضمنية مع توكيده في مواضع كثيرة على أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد، بل وإقراره المقاصد التابعة بجانب المقاصد الأصلية^{٨٠}، فإذا كانت الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية مسلماً إلى المقاصد الأصلية

^{٧٨} الشاطبي، الموافقات، مج ٢، ج ٣، ص ٣٧٥.

^{٧٩} انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج ٥، ص ٩٦.

^{٨٠} انظر الريبوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٠٢.

فلتكن غير الابتدائية وغير التصريحية مسلماً إلى المقاصد التبعية التي هي من جنسها. ثم إن الشاطبي في موضع آخر يؤكد نوعاً من أنواع المساقات في الأوامر والنواهي مبنياً على استخراج المناسبات الشرعية واعتبار المقاصد المرعية ويسميه بـ"المساق الحكمي"⁸¹ لما له من الالتصاق بالحكم التشريعية التي تجلي مقصد الشارع من سوق الخطاب، فهل يعني ذلك أن المقاصد مسلک لمعرفة مساق الأمر والنهي أيضاً؟. وتعبير آخر: ما هي طبيعة العلاقة بين السياق والمقاصد؟ وأيهما الأسبق دلالة والأكثر تأثيراً في حاصل دلالات النص؟ في جواب هذا السؤال وإشكالات أخرى من نوعه نقدم التصورات الآتية:

(١) بادئ ذي بدء، يجب أن نبين حقيقة هامة تتعلق بطبيعة كل من السياق والمقاصد، ألا وهي أن كلاً من دلالة السياق بمعنى الغرض الذي سبق من أجله الخطاب، ودلالة مقاصد الشريعة، دلالة مسكوت عنها، ولكنها مدلول عليها بطرق ومسالك، منها ما هو مباشر له دلالة قطعية أو ظنية قريبة من القطع، ومنها ما هو غير مباشر لكونه لا يصل إلى تلك الدرجة الدلالية في القوة، ولكنه مادة لتكوينها. فدلالة السياق يوصل إليها نتيجة النظر إلى القرائن المقالية والمقامية التي تتضافر على تفسير النظم. ودلالة المقاصد يوصل إليها نتيجة الاعتماد على المسالك المعتبرة للوصول إليها. وهذا يعني وجود مساحات مرنة في الدلالات، أي في دلالة كل من المقاصد والسياس، تتمثل في كونها أمراً مسكوتاً عنه. لذا لا غرابة أن تفتح دلالة كل منهما على دلالة الآخر في تلك المساحة المرنة، ويصبح كل منهما قرينة من القرائن المفيدة في الآخر.

هذا من الناحية النظرية. أما من الناحية العملية فإننا نجد أن الشاطبي التفت إلى هذا الجانب وأدرك هذا التداخل ووعاه جيداً، ولذلك لم يجعل مطلق الأوامر والنواهي مسلماً من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع، بل قيدها بكونها ابتدائية وتصريحية⁸²، وذلك حتى لا يؤسس المقاصد الأصلية للشارع فيما مجاله النص على ما يدخل في تكوينه العنصر المسكوت عنه، أي حتى لا يؤسس المقاصد على فهم هو في ذاته مسكوت عنه في الخطاب أو ممتزج بين المنطوق والمسكوت عنه أو مجتلب بالإضمار والتأويل. أما في مسلک السكوت الدال على مقاصد الشارع فإنه اعتمد السكوت دلالة فيما هو مسكوت عنه، وهو مسلک مناسب لجنس المقصد الذي هو مسلک إليه، فهو مسلک صريح في الدلالة على ترك التشريع من الشارع، لا سيما مع كون هذا السكوت مقيداً

⁸¹ انظر الشاطبي، الموافقات، مج ٢، ج ٣، ص ١٤٠-١٤١، وانظر أيضاً مج ٢، ج ٣، ص ١٨٧-١٨٨، ص ٢٤٤-٢٤٥.

⁸² انظر المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٦٦٧ وما بعدها.

بمجيئه في معرض الحاجة أو مع قيام المقتضي للتسبب في التشريع⁸³، لأن السكوت في معرض الحاجة بيان كما هو معروف. فكأن الشاطبي تحفظ في جعل الأوامر والنواهي غير الابتدائية التصريحية مسلماً مباشراً من مسالك المقاصد الشرعية للإشارة إلى أن تلك الدلالات غير الابتدائية أو الضمنية المستفادة من الأوامر والنواهي هي في حد ذاتها تفتقر إلى المقاصد وتفتح على تجلياتها لبيان الغرض منها والمعرفة كونها مقصودة من الأوامر والنواهي أم غير مقصودة من السوق لا أصالة أو تبعاً أو في كليهما. وهذا -أيضاً- يتفادى الشاطبي فتح السياق في مجاله المسكوت عنه على مقاصد ليست بذات مصداقية مركزية تعطئها صفة معيار منهجي لتعرض عليه النصوص في دلالاتها الخفية أو دلالاتها المسكوت عنها أو التبعيَّة على وجه العموم. فهو يؤسس المقاصد الأصلية على المساقات النصية القطعية أو القرية من القطع، لتكون لديه مقاصد قطعية أو قرية من القطع، ثم يجعل هذا الرصيد المقصدي مفيداً في توضيح منحنيات الدلالة السياقية في النصوص التي لم تصل في وضوحها مرتبة "النص".

ثم إن المقاصد الأصلية مسلک من مسالك الكشف عن المقاصد التبعيَّة ومرجع اعتبارها والشهادة لها بالقبول عند الإمام الشاطبي⁸⁴، وهذا يعني أن تبعية المقصد ليست متروكة للوسائل اللغوية والبيانية فحسب، بل معايير بأصالة المقصد الشرعي الأول وبكونها دائرة في فلكها، فيقدر التزام المقصد التابع بالمقصد الأصلي تتم الشهادة له بالقبول، وبهذا تتجل عند الشاطبي مساحة التبعية المسموح بها في تفسير النصوص وفي الأوامر والنواهي الشرعية غير الابتدائية أو غير التصريحية، وفي المصالح المرسله التي هي تابعة للمصالح الشرعية المنصوص عليها. وقد تجل هذا التأصيل والتفصيل في مناقشة الشاطبي جمهور الأصوليين في تمسكهم بدلالة إشارة النص واعتبارهم أنها من دلالات الألفاظ المقبولة في مجال التفسير التشريعي، فقد رفض دلالة الإشارة وكل الدلالات التبعية التي تستقل بدلالة لا تكون توثيقاً وتوكيداً للدلالات الأصلية المستفادة من الخطاب وتفقد شرط التبعيَّة⁸⁵. ولذلك لا غرابة أن يعود في باب المقاصد فيجعل تلك الدلالات المقصدية الأصلية وسيلة للكشف عن المقاصد التبعية، باسقاط كونها توكيدات وتطمينات للدلالة الأصلية المقصودة من الخطاب وكونها تجتمع حول نواة الدلالة التي تشكل مركز المعنى في الخطاب. ولذلك يجب أن لا يفهم من الشاطبي أنه يجعل الدلالات التبعية بجملتها مقصودة للشارع من النصوص كما هي معروفة عند الجمهور، بل المقصودة منها هي الدلالات الموثقة المؤكدة للغرض الأصلي المقصود للشارع. ويوضح الشاطبي ما يرمي إليه بمثال النكاح، "فإنه

⁸³ انظر المصدر السابق، مج ١، ج ١، ص ٢٦١ وما بعدها.

⁸⁴ انظر المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٦٧٠ وما بعدها.

⁸⁵ انظر المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٤١٠ وما بعدها.

مشروع للتناسل على القصد الأول. ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون.. والتجمل بهال المرأة أو قيامها عليه وعلى أولاده.. والتحفظ من الوقوع في المحذور من شهوة الفرج ونظر العين... فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح"، وبما أن هذه المقاصد مؤكدة للمقصد الأصلي فإنه أجاز أخذها نصاً وإشارةً، ولذلك قال مباشرة: "فمنه منصوص عليه أو مشار إليه"^{٨٦}. ومنه يتبين أيضاً أنه يجعل الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية وسيلة لتحديد المقاصد الأصلية التي هي بدورها مسلك للكشف عن المقاصد التبعية التي تشمل أغراض الأوامر والنواهي غير الابتدائية أو غير التصريحية، وكذلك الأمر في المصالح المرسلة، وهو الشق الذي صرح ابن عاشور بفهمه من عبارة الشاطبي حيث صاغ العبارة عنه بقوله: "إن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة... فاستدلنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع"^{٨٧}. وقد نبهنا على هذه الحقيقة المنهجية في نظرية الشاطبي لأن الغفلة عنها تجرنا إلى ما لا يحمد من خلط المفاهيم والاصطلاحات الذي لا يغتفر مثله في مجال البحث العلمي.

(٢) السياق وسيلة من وسائل التوصل إلى مقاصد الشارع، لكونه وسيلة من وسائل إدراك المعاني المرادة من النصوص التي هي مظان تجلي المقاصد، ودلائل كشفها، ومواد استخراجها واستقراءها. يقول الإمام ابن دقيق العيد في التوصل بالسياق إلى فهم المقصود: "السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه"^{٨٨}. ويقول الإمام ابن القيم (ت ٧٥١هـ): "السياق... من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم"^{٨٩}. ففي المسلك الأول من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع عند الشاطبي، وأعني الأوامر والنواهي، اشترط كونها ابتدائية، وهذا يعرف بمعونة القرائن المقالية والمقامية التي تظهر السوق الأصلي من النص، فغرض الشاطبي أن يكون الخطاب قد سبق من أجل الأمر أو النهي في ذاته، وهذا ما يعبر عنه مصطلح "السياق" بمعنى الغرض المقصود من سوق النص. ففي قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا﴾ (النساء: ٣) لا يفهم مقصد الأمر بالنكاح في ذاته من صيغة الأمر الوارد فيه، لأن النص لم يسبق من أجله أصالة. يقول أمير بادشاه: "إن المقصود بالإفادة بالكلام

^{٨٦} المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٦٧٠-٦٧١.

^{٨٧} ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١٢٩.

^{٨٨} ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، مج ٢، ج ٤، ص ٨٣.

^{٨٩} ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي، بدائع الفوائد (دمشق: دار الفكر، د. ط، د. ت)، مج ٢، ج ٤، ص ٩.

أصالةً إنما هو بيان العدد، والسياق له، لا لنفس الحل، لأنه - يعني حلَّ النكاح - عُرف من غيرها قبل نزولها^{١٠}. فقد أراد بقوله: "والسياق له" أن النص سيق من أجل بيان العدد، ثم بيّن وسيلةً مقاميةً أدت إلى هذه المعرفة بغرض الخطاب، وهي أن هذا الحكم قد نزل بالمدينة والمخاطبون على علم بأن النكاح حلال، سواءً أكانوا قد عرفوا ذلك من شريعة إبراهيم عليه السلام أو عرفوه من الآيات المكية التي وردت بياناً لمنة الله على عباده^{١١} أو في بيان نعت المؤمنين^{١٢}، أما تحديد العدد فلم يكونوا مخاطبين به قبل نزول هذه الآية، لذا كان هو المقصود من البيان. وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّوْا لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (الجمعة: ٩-١٠) يوضح الإمام الغزالي^{١٣} أن هذه الآية في سورة الجمعة إنما نزلت وسيقت لمقصد، وهو بيان الجمعة... وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات ما محل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به... فهو نهي عن البيع، وحكماً بأنه غير منهي عنه لعينه، بدلالة عرفت من سياق الآية فقط، وهو أن الآية سقت لمقصد وهو بيان أمر الجمعة، فلا يليق به أن يذكر إباحة البيع وحظره لأمر يرجع إلى البيع في أدراجه، فكان التعرض للبيع من الوجه الذي يتعلق به، وهو تضمنه ترك السعي الواجب، فيتعدى التحريم إلى الإجارة والنكاح والأقوال والأعمال المانعة، مع الحكم بصحة البيع وسائر التصرفات، لأن النهي لا يلاقيها، ولا دليل سوى ما عُرف من سياق الآية^{١٤}، ومعنى ذلك "أن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأً، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالثاني"، كما عبر الشاطبي^{١٥}. وكذلك لا يُحمل اللفظ العام في قوله عليه السلام: "فِيمَا سَقَّتِ السَّاءُ وَالْعُبُونُ أَوْ كَانَ عَثْرِيَا الْعُشْرُ، وَمَا سَقِّيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ"^{١٦} على العموم، بأن يقال:

^{١٠} انظر أمير بادشاه، تيسير التحرير، ج ١، ص ٨٧.

^{١١} قال تعالى في سورة (الروم) المكية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

^{١٢} يقول تعالى في سورة (المؤمنون) المكية: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِغُرُوبِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المؤمنون: ٦).

^{١٣} الغزالي، محمد أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩م)، ص ٢٩، ص ٣٥.

^{١٤} الشاطبي، الموافقات، مج ١، ج ٢، ص ٦٦٨.

^{١٥} أخرجه البخاري والترمذي. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، حديث (١٤١٢)، ج ٢، ص ٥٤٠؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي، سنن الترمذي أو الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط. د. ت)، كتاب الزكاة، حديث (٦٣٩)، ج ٣، ص ٣١.

ثبت في هذا النص حكم الزكاة في كل ما سقت السماء حتى تدخل في الحكم الخضراوات، لأن غرض السوق تقدير الجزء المخرج، لا تعيين المخرج منه، وذلك "لأن أدلة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعية بناءً على أنه هو مقصود الشارع، فكيف يصح الاستدلال بالعموم، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود!"^{٩١}.

ولقد تلازم تصور السياق ووجود المقصود من الخطاب في منظور الأصوليين حتى إنهم أطلقوا السياق بمعنى الغرض الذي من أجله ورد النص، وحملوا كثيراً من العبارات التي وردت فيها كلمة "المقصود" على معنى السياق. فالزركشي عندما ناقش مسألة التخصيص بالسياق أورد فيما أورد ما نقله عن الشافعي من قوله: "الكلام مفصل في مقصوده، ومجمل في غير مقصوده"^{٩٢}. ونقل عن القاضي حسين قوله: "الآية إذا سبقت لبيان مقصود فإنها يوجب التعميم في محل المقصود، فأما في محل غير المقصود والغرض بالخطاب فلا يقصد بالخطاب، بل يُعرَضُ عنه صفحاً"^{٩٣}.

(٣) المعنى إذا كان واضحاً من السياق صحَّ إدخاله في منظومة مقاصد الشرع، بمعنى: أن أقل مراتب "المقصودية" كون المعنى واضحاً من النص التشريعي. أما النصوص المشككة والدلالات الخفية فلا تتجلى فيها مقاصد الشرع، ولذلك كانت خفية. وقد بيّن الشاطبي هذا المعنى بقوله: "أفعال المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب من الشارع أو لا... فإن أتى فيها خطاب، فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أو لا، فإن لم يظهر له قصد البتة فهو قسم المتشابهات. وإن ظهر فتارة يكون قطعياً، وتارة يكون غير قطعي. فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات، لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً. وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه يعدّ غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه"^{٩٤}. ويفهم من هذه العبارة أن مراتب الأدلة عنده كما يأتي:

١. ما لا يتردد بين طرفين، بل يشمل معنى واحداً على التعيين، وهذا هو الواضح القطعي لذاته، ومقصود

للشارع قطعاً.

^{٩١} الشاطبي، الموافقات، مج ١، ج ٢، ص ٤٠٩، وانظر أيضاً مج ١، ج ٢، ص ٤٠٥-٤٠٦.

^{٩٢} الزركشي، البحر المحيط، ج ٤، ص ٢٦٥.

^{٩٣} المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٦٦.

^{٩٤} الشاطبي، الموافقات، مج ٢، ج ٤، ص ٥١٩-٥٢٠.

٢. ما يتردد بين طرفين من المعنى، لكن ظهر قصد الشارع في أحدهما ظهوراً قطعياً، وهذا هو الواضح القطعي لغيره، فالاجتهاد يكون في طريقه، ولا مجال للاجتهاد فيه بعد وضوح قصد الشارع في المعنى.
٣. ما يتردد بين معنيين من شأن كل منهما أن يظهر قصد الشارع فيه، لكن ظهر أحد المعنيين ظهوراً أولياً مع بقاء المعنى الثاني في موضع الاحتمال، وهذا هو الواضح لغيره، فليس واضحاً بإطلاق، بل بالنسبة إلى المعنى الذي دونه. وهذا لا يتعين كونه مقصوداً للشارع، ولكنه مقصود بالإضافة إلى ما هو دونه.
٤. ما يتردد بين معنيين، لكن لا يظهر قصد الشارع للمجتهد في طرف من الطرفين لا قطعاً ولا ظناً، فهو متشابه.

ولذلك يستعين العلماء بمحكّمات الشرع ومقاصده القطعية في جلاء غموض النص، وحل إشكاله. فقد قالوا: "لا بدّ من رد المتشابه إلى المحكم"^{١٠٠}. وهذا يعني أن السياق إذا لم يكن واضح الدلالة على المعنى فإن المقصد الشرعي الملحوظ من نصوص الشريعة عامة ومن استقراء عللها ومن قواعدها العامة وعموماتها المعنوية قد يكون مسلكاً من مسالك الكشف عن المعنى، ورفع إشكالات السياق، وحل معضلاته، وتجلية مواطن الخفاء فيه. ومن أمثلة ذلك ما ذكره الكاساني (ت ٥٨٧هـ) في تفسير لفظة "أنى" من قوله تعالى: ﴿نساءؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ (البقرة: ٢٢٣) بموضع النسل مستعياً بمقصد الشارع من النص حيث يقول: "إن حل الاستمتاع في الدنيا لا يثبت لحق قضاء الشهوات خاصة، لأن لقضاء الشهوات داراً أخرى، وإنما يثبت لحق قضاء الحاجات، وهي حاجة بقاء النسل إلى انقضاء الدنيا، إلا أنه ركبت الشهوات في البشر للبعث على قضاء الحاجات. وحاجة النسل لا تحتل الوقوع في الأدبار. فلو ثبت الحل لثبت لحق قضاء الشهوة خاصة، والدنيا لم تخلق له"^{١٠١}.

(٤) لا ينبغي أن يفهم من الفقرة السابقة أن المقاصد والسياق لا تتساوقان معاً وفي آن واحد في بيان مراد الشارع، بل "الذي أمّه أكثر العلماء الراسخين" هو الاعتبار بمقاصد الأوامر والنواهي وعللها في تفسير النصوص، بحسب ما يفهم من قرائنها السياقية المقالية والمقامية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، وأعيان

^{١٠٠} انظر الفرضاوي، يوسف، كيف تعامل مع القرآن العظيم (القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص ٢٦٧.

^{١٠١} الكاساني، أبو بكر بن مسعود الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عدنان درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي،

ط ٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج ٤، ص ٢٩٠.

المفاسد في المنهيات^{١٠٢}. فقاعدة "الأصل في المعاملات التعليل" تقضي بتفسير نصوصها وفقاً لتجليات السياق والعلل والمصالح الراتبة على الأحكام. ولهذا مهّد الشاطبي حديثه عن طرق الكشف عن المقاصد ببيان هذه المقدمة، "ليكون عليها الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع، فيقال باعتبار المباني والعلل والمعاني جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض"^{١٠٣}. فإذا كانت الأوامر والنواهي من مسالك الكشف عن المقاصد فإنها "من جهة اللفظ على تساوي في دلالة الاقتضاء، والفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تُعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً. بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة"^{١٠٤}.

¹⁰² انظر الشاطبي، الموافقات، مج ٢، ج ١، ص ١٣٦-١٣٧.

¹⁰³ المصدر السابق، مج ١، ج ٢، ص ٦٦٧، نقل بتصرف.

¹⁰⁴ المصدر السابق، مج ٢، ج ٣، ص ١٤٠-١٤١، وانظر أيضاً مج ٢، ج ٣، ص ١٨٧-١٨٨؛ عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة (دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ص ٦٣-٦٩.

توظيف الخطأ باعتباره وسيلة لتحقيق مقاصد الشريعة في التوجيه التربوي

الأستاذ المشارك الدكتور جمال أحمد بادي

تمهيد:

من المفاهيم التربوية الخاطئة التي شاعت في المجتمعات الإسلامية المعاصرة تضخيم الخطأ ولو كان غير مقصود، والنظر إلى الخطأ على أنه ظاهرة ممقوتة لا تقبل بأي حال كان، لاسيما إن وقع أمام جمع من الناس. حتى أصبح هذا السلوك اتجاه الخطأ شائعا يتم الترويج له على كافة المستويات التربوية كالأسرة والمدرسة وسائر المؤسسات الأكاديمية. وقد كان هذا السلوك السليبي سببا في القصور التربوي ونتج عنه أمراض نفسية واجتماعية كثيرة منها عقدة الخوف من الوقوع في الخطأ الذي تسبب في الإحجام عن الإبداع الفكري والعلمي، ومنها التهيب من تحمل المسؤولية، ومنها فقدان الثقة بالذات، ومنها طمس روح المبادرة، ومنها ظهور اتجاهات دعوية معاصرة تعتمد تصيد أخطاء العلماء والدعاة ونقدها ونشرها كأسلوب دعوي .

وفي المقابل وعند تدقيق النظر في أسلوب القرآن والسنة في التعاطي مع أخطاء الناس نجد أن توظيف الخطأ في التوجيه التربوي هو الأساس دائما حتى إن كثرة النماذج وتعدد الأمثلة تؤسس لما يمكن اعتباره مقصداً من مقاصد التشريع .

تحاول هذه الورقة الإجابة عن الأسئلة التالية:

ما أهم النماذج القرآنية والنبوية في التعاطي مع الخطأ؟

وكيف تم استئثار الوقائع والأحداث المختلفة التي أخطأ أصحابها لتوجيه سلوكهم؟

وما آثار إعمال ذلك المنهج التربوي الفريد على نفسية وسلوك من وقع في الخطأ؟

وهل يمكن عدّ هذا الأسلوب مقصدا من مقاصد الشريعة الغراء؟

وكيف يمكن نمذجة تلك الأمثلة لتكون نبراسا تربويا هاديا لإصلاح المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟

أما المنهج الذي ستنبنى عليه الدراسة فسيكون المنهج الاستقرائي التحليلي بالإضافة إلى المنهج النقدي .

ويؤمل أن تقدم الورقة نتائج تربوية وفكرية تسهم في ترشيد المؤسسات التربوية في العالم الإسلامي لبناء أجيال مسلمة أكثر قدرة على تخطي العقبات وتجاوز التحديات الفكرية والتربوية المعاصرة كما تعين تلك الأجيال على أداء دورها الريادي المنشود.

مقدمة:

في الوقت الذي يدعو الإسلام فيه إلى الإتيان والإحسان والتام والكمال كقوله تعالى: {ليلوكم أيكم أحسن عملاً} وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه). وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء).

وفي الوقت الذي يرشد فيه الإسلام إلى آليات ضبط السلوك كالمراقبة والمحاسبة والمشاركة، وهي آليات لو أحسن المسلم استعمالها فإنها تعصمه من الزلل وتدفعه نحو التطوير والتحسين وتساعد على تدارك الخطأ قبل فوات الأوان.

ومع ذلك فإن الإسلام يُقدّر القصور الذي يعتري الطبيعة البشرية ويُراعي حالات الضعف التي تصيبها والتي تقودها إلى احتمال الوقوع في الخطأ.

ومن هذا الباب نجد أن الإسلام افترض من البداية أوجه القصور في العبادات والطاعات من المؤمنين، فأوجد حلولاً للتجاوزات التي قد يقعون فيها في كافة العبادات، بالإضافة إلى العفو والتجاوز عن قدر كبير من تلك الأخطاء. ومن أمثلة ذلك الحلول التي أرشد الإسلام فيها المسلم إلى كيفية التعامل مع الأخطاء التي يمكن أن يقعوا فيها في الصلوات والصوم والحج ونحوها. ومن هذا الباب يمكن النظر إلى الكفارات على أنها مثال جيد لهذا الموضوع.

ولقد عالج القرآن الكريم والسنة النبوية الكثير من الأحداث والوقائع الحياتية للناس، بأسلوب تربوي مؤثر. وضمن تلك الوقائع أخطاء وقع فيها فرد أو مجموعة من أفراد المجتمع فتأتي التوجيهات الربانية أو النبوية لترشد وتقوم وتوجه، وتحول تلك الأحداث وتوجيهاتها بتسجيلها وحفظها ضمن آيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة إلى عبر وعظات يستفيد منها كافة أفراد المجتمع في ذلك الزمان خاصة، وعموم المؤمنين في كافة الأعصار وسائر الأمصار.

ويأتي تقرير المفاهيم وتصحيح التصورات وتقويم السلوك وإرشاد العقول توظيفاً لتلك الأخطاء، لجهازية النفس وقابليتها للتفاعل مع ذلك العلاج الذي يراعي مشاعرها ويهز وجدانها ويذكرها بالسبيل القويم ويأخذ بيدها نحو الأمل والأنتع في أمر دينها ودنياها.

ويمكن تقسيم تلك الأحداث إلى أنواع منها: أخطاء الجماعة وأخطاء الأفراد، وأخطاء في القضايا الدينية وأخرى في القضايا الدنيوية، وأخطاء مقبولة وأخرى غير مقبولة.

ومن أمثلة الأخطاء الجماعية ما ذكره القرآن بشأن بعض أحداث الغزوات كيدر وأحد وحين وغيرها لتقرير المسؤولية على الأفعال وتأكيد السنن التي لا تحابي أحدا.

أما قصة الإفك فلها شأن آخر فهي وإن كانت من الأحداث المؤلمة والتي فيها مسئولية جماعية إلا أنها ذات شقين. الشق الأول وهو ما يتعلق بمن تسببوا في الحدث وخططوا لإيقاعه، وهو خطأ تعامل معه القرآن الكريم بكل حزم وحمل أصحابه تبعاته كاملة وتوعدهم بالجزاء والعقاب، فجاء في وصف التعامل مع هذا الخطأ في حقه قول الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا نَحْسِبُهُمْ شُرَكَاءَ لَكُمْ بَلْ هُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ}. (النور: ١١). أما الشق الثاني: فهو يتعلق بما وقع من المؤمنين من أخطاء في التعامل مع الحدث وهو الجانب المتعلق بهذه الدراسة لذلك سيكون الحديث عنه لاحقاً في موضعه المناسب.

تعريف الخطأ:

ورد في القرآن الكريم التعبير بالخطأ؛ لما هو ضد الصواب مثل قول الله سبحانه وتعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا} [الإسراء: ٣١]، وفي قراءة (خطأ) بفتح الخاء، وهي قراءة ابن عامر وأبي جعفر.

وقد يُسمى خطأ ما هو ضد التعمد؛ لغفلة أو نسيان من غير نيّة ولا إرادة. وقد ورد هذا الاستعمال في موضوع القتل ذاته في القرآن الكريم في قوله: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطْئًا} [النساء: ٩٢]. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه".

المقصود بتوظيف الخطأ في هذه الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى بيان وسائل وأوجه توظيف الخطأ كمقصد من مقاصد الشريعة في التوجيه التربوي من خلال استعراض بعض النماذج القرآنية والحديثية في الموضوع والتي لا يقصد منها الحصر. وسيكون

استعراض النماذج باستقراءها أولاً ثم يتم تصنيفها بوصف الوسيلة التي استعملت في توظيف الخطأ ثانياً، ثم تبين كيفية التوظيف لذلك الخطأ من خلال التعقيبات القرآنية والنبوية عليها ثالثاً، وأخيراً يتم ربطها بالواقع المعيش. ويبدو من استعراض كثير من الأدلة والوقائع أن الخطأ إذا كان عن سوء نية وقصد أو فهم سقيم وأدى إلى الإضرار بالآخرين من أفراد المجتمع فإن الموقف يختلف والمسؤولية على الخطأ حينئذ متقررة وثابتة. انظر إلى موقف النبي صلى الله عليه وسلم من المنافقين وغلاة أهل البدع الذين أدت بهم بدعتهم إلى تكفير المسلمين أو قتالهم. وانظر إلى حدود الكبائر كالسرقة والزنا وشرب الخمر. نجد أن الموقف يختلف حيث الحسم والتنديد والإغلاظ وعدم الإعذار. وهذا القسم من الأخطاء لا يدخل في مجال هذه الدراسة. أما إذا كان الخطأ عن اجتهاد في الوصول إلى الحقيقة أو وجهة نظر تأثرت ببعض المشاعر السلبية، أو كان الخطأ نتيجة عمل غير مقصود لذاته، أو كان نتيجة ضعف بشري في وقت ما، هنا نجد موقف القرآن والسنة موقف التسامح والعفو مع الإرشاد والتعليم والدلالة على السلوك الخَيْرَ البديل، وهذا هو ما اصطلحت الدراسة على تسميته بتوظيف الخطأ تربوياً. انظر على سبيل المثال إلى تعامل القرآن مع من أخطأ في التعامل مع قصة الإفك من المؤمنين بعد وقوعها في مقابل التعامل مع من تسبب في وقوع الحدث كما مر سابقاً، وانظر إلى تعامل الإسلام مع القتل الخطأ في مقابل التعامل مع القتل العمد. وعلى ذلك فقس.

نماذج توظيف الخطأ في القرآن والسنة:

١. من أعظم وسائل الإسلام في توظيف الخطأ، فتح باب الأوبة والتوبة أمام المخطئين، وقد شرع الاستغفار ليتدارك المسلم ما فات، وليبقى أمامه باب الأمل في رحمة الله وعفوه مشرعاً. ولا تسئل عن حال صاحب الذنب أو الخطأ بعد تذوق لذة التوبة، بل إن أمره يصبح أحسن من ذي قبل، فيزيد إيمانه، ويصلح حاله، ويزداد قرباً من الله تعالى، وإقبالاً عليه، وتتضاعف أعماله الصالحة، وتقوى عزيمته، وتتجدد همته صعوداً نحو المعالي. يقول تعالى: {إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً}. (الفرقان: ٧٠). ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل". وقد أدى ورود الأدلة الكثيرة في شأن التوبة ببعض علماء السلوك إلى مناقشة مسألة: هل المطيع الذي لم يعص خير من العاصي الذي تاب إلى الله توبة نصوحاً، أو هذا التائب أفضل منه؟ يقول ابن القيم: "أن الذنب قد يكون أنفع للعبد إذا اقترنت به التوبة، من كثير من الطاعات." وفي القرآن والسنة

² ابن القيم: مدارج السالكين. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٩٧٢. ص ٢٩٩.

نماذج كثيرة للمؤمنين ومؤمنات رجعوا وتابوا وكانت توبتهم فاتحة خير لهم، كالثلاثة الذين خلفوا في غزوة تبوك. يقول تعالى: {ثم تاب عليهم ليتوبوا} وذلك نتيجة صدقهم ولجئهم إلى ربهم: {وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه} (التوبة: ١١٨). وعلينا معاملة الأنواع المشابهة من الأخطاء التي تصدر عن أولادنا وطلابنا وموظفينا اليوم بالمنهج الرباني ذاته، فنفسح لهم الفرصة للعودة والأوبة، ونهيب للمخطئ الذي يريد أن يتراجع عن خطئه مناخ الرجوع إلى الحق. ويمكن اعتبار ما حصل في مصر والسعودية والجزائر واليمن في السنوات الأخيرة أمثلة حية في هذا الشأن. حيث رجح مئات الأشخاص في كل من تلك البلدان عن آراء الغلو والتطرف الديني بعد الحوار البناء معهم وإعطاء فرصة لهم لكي يرجعوا إلى الاندماج في مجتمعاتهم والتخلي عن سابق فكرهم الإطاحي المغلق الذي لا يقبل الآخر ولا التعايش معه. وهي تجربة ينبغي تعميمها والإفادة منها بناء على دراسات علمية هادفة.

٢. فتح الإسلام المجال أمام الاجتهاد البشري ليتفاعل مع الوحي في محاولة إيجاد حلول للمشاكل الواقعية وذلك بتنزيل وتطبيق أحكامه، وهي محاولة قابلة للصواب والخطأ. ولما كان الاجتهاد هو أداة الإبداع في الإسلام احتاج إلى تبيين المحاولة والجهد المبذول وتبيين المحاولة لا تتم إلا بتقبل الخطأ، ويخطو الإسلام خطوة أخرى إلى الأمام لا بمجرد تقبل الخطأ بل بالتسامح مع خطأ من اجتهد بأن جعل على الخطأ أجراً. فالأجر إذا إنما هو تبيين لتلك المحاولة والتي ينتج عنها في حال الخطأ عدم الشعور بالذنب و لا لوم ولا توبيخ للنفس، مما يدفع إلى الثقة بالنفس وتكرار المحاولة والاستمرار في القيام بالفعل الاجتهادي وبذل الجهد فيه بنفسية تواق لا تهاب الوقوع في الخطأ كعائق نفسي يعوقها عن الإبداع والفعل الاجتهادي. وفي رأي المتواضع أنه لولا الأجر على الخطأ في الاجتهاد والتشجيع عليه بمثل هذا الأسلوب لما جرؤ عالم على الاجتهاد خوف تحمل وزر الخطأ.

هذا من الناحية النظرية، أما من حيث التطبيق والواقعية فنجد تشجيع الإسلام على الاجتهاد وتبيين المحاولة وإن كانت خاطئة في إقرار الاجتهاد وتأخير العتاب على اجتهاد مرجوح إلى أن يتم إمضاء ذلك الاجتهاد المرجوح مع تقديم العفو في العتاب كما في قصة أسرى بدر. ويمكن اعتبار قوله تعالى: {عفا الله عنك} خطاباً لكل مجتهد اجتهد فإخطأ. وانظر إلى تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع اجتهادات أصحابه كما في انقسامهم إلى فريقين في شأن صلاة العصر عندما أمرهم بصلاتها في بني قريظة وأدركتهم في منتصف الطريق. وكذا عندما اختلف اثنان منهم في القراءة واحتكموا إليه فأجابها: كلاهما محسن. ويمكن اعتبار (كلاهما محسن) عبارة موجهة لكل مختلفين في الرأي في أمر اجتهادي حيث قام رأياً على حجة سائغة. ومن أمثلة هذا التعامل ما جاء في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رجلان في سفر، فحضرت الصلاة وليس معها ماء فتيهما صعيداً طيباً. فصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء ولم يُعد الآخر، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، فقال للذي لم يعد: "أصبت السنة وأجزأتك صلاتك"، وقال للذي توضأ وأعاد:

"لك الأجر مرتين"^٣ وفي رواية النسائي قال صلى الله عليه وسلم للذي توضع وأعاد: "أما أنت فلك مثل سهم جمع".^٤

ويمكن ربط هذا الموضوع بواقع الحياة في أكثر من مجال. الأول: في مجال تربية الأطفال والتنشئة الأسرية. فالطفل الصغير الذي بدأ يتعلم الإمساك بالأشياء الصغيرة مع المشي وأراد أن يحضر إلى أبيه كوباً من الماء فيها لو وقع منه الكوب وانسكب ما فيه من الماء على ملابس أبيه والفرق في الأثر الذي يتركه أسلوب تعامل الوالد مع الحدث سلباً كان أو إيجاباً على سلوك الطفل ونفسيته ومدى الثقة في النفس والدافعية لتكرار الفعل أو التردد فيه بل وفي غيره من الأفعال المماثلة. والثاني: في مجال التعليم حيث يمكن أن تطبق هذه القاعدة نفسها في تشجيع الطلاب على المشاركة في الفصل الدراسي وإتباع أسلوب التعامل المفتوح والإيجابي مع إجاباتهم ومشاركاتهم الخاطئة.

٣. تجنب اللوم والتقريع والتوبيخ والتعنيف لمن أخطأ دون سوء قصد واستبدال ذلك بالإرشاد والتوجيه. نحو فعله صلى الله عليه وسلم مع من بال في المسجد،^٥ ومع من تكلم في صلاته التي يروي أحداثها معاوية بن الحكم السلمي قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فعطس رجل من القوم فقلت يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم فقلت واثكل أمياه ما شأنكم تنظرون إلي فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم فعرفت أنهم يصمتوني فقال عثمان فلما رأيتهم يسكتوني لكني سكت قال فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي وأمي ما ضربني ولا كهربي ولا سبني ثم قال إن هذه الصلاة لا يحل فيها شيء من كلام الناس هذا إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن.^٦ ومن ذلك عدم تعنيفه صلى الله عليه وسلم على حاطب بن أبي بلتعة عندما كاتب أناساً من مشركي مكة يخبرهم ببعض أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم.^٧ ومن ذلك ما يرويه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "خدمت النبي صلى الله عليه وسلم عشر سنين فما قال لي أف ولا لم صنعت ولا ألا صنعت"^٨ والعجيب أن الإمام الشاطبي جعل التعليم والإرشاد أول حد في معاملة من تلبس ببذعة. ويذهب الإمام ابن تيمية خطوة أخرى لجعل درجة الصديق وهي الدرجة التالية للأنبياء درجة محفوفة بالأخطاء حيث

^٣ أخرجه أبو داود ح ٣٣٨. والنسائي ح ٤٣٣

^٤ قال السندي في شرح معنى "سهم جمع": أي سهم من الخير جمع فيه أجر الصلاتين.

^٥ أخرجه البخاري ح ٢١٦.

^٦ سنن أبي داود ح ٧٩٥ كتاب الصلاة تسميت العاطس

^٧ أخرجه البخاري ح ٢٨٤٥.

^٨ أخرجه البخاري ح ٥٦٩١. ومسلم ح ٢٣٠٩.

قال: لا يشترط في الصديق أن تكون كل أقواله صحيحة ولا كل أفعاله سنة إذ لو كان كذلك لكان بمرتبة الأنبياء.

٤. قد يستخدم صلى الله عليه وسلم أسلوب التساؤل في توجيه المخطئ ليبين له عظم الأمر الذي وقع فيه. وهنا - في هذا النموذج - يتم توجيه سؤال لا ينتظر معه الجواب لظهور ذلك الجواب من جهة، ولأن المسئول ولمعرفته بالجواب إلا أنه قد لا يجيب خجلاً مما صنع من خطأ من جهة ثانية. نحو فعله صلى الله عليه وسلم مع أسامة عندما قتل من قال لا إله إلا الله فقال له: "كيف تفعل بلا إله إلا الله يوم القيامة؟" وقد أثر ذلك الأسلوب في أسامة رضي الله عنه أيما تأثير حتى أنه تمنى لو أنه دخل الإسلام ذلك اليوم.

"عند طرح السؤال نثر انتباه المستمع نحو إجابة هذا السؤال، وبذلك استطعنا أن نحصر فكره نحو السؤال المطروح، فلا تشغل حواسه بشيء آخر، وعندئذ ينجح المتحدث في توجيه انتباه المستمع نحوه"

٥. وقد يحول الرسول صلى الله عليه وسلم أسلوب السؤال إلى حوار يغيّر من خلاله نظرة المخاطب إلى شيء ما من أمر شنيع كان يستحسنه بسبب شهوة عابرة، ليتمكن من رؤية ذلك الأمر على صورته الحقيقية المستقبحة. ومثاله في السيرة النبوية قصة الشاب الذي طلب من النبي صلى الله عليه وسلم الإذن في الزنا. وقصته في مسند الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله. "حيث سأله صلى الله عليه وسلم: أتجبه لأمك؟ فيجيب الشاب: لا جعلني الله فداك. فقال صلى الله عليه وسلم: أتجبه لابنتك؟ فأجاب: لا جعلني الله فداك. وفي آخر القصة يتبين مدى تأثير ذلك الشاب بهذا المسلك النبوي الفعال. يقول محمد أبو الفتح البيانوني: "فقله للشاب (أدنه) وتقريبه منه، ووضع يده عليه، ودعاؤه له كل ذلك من أساليب المنهج العاطفي الذي يحرك الشعور والوجدان ويأسر القلوب، ومناقشته صلى الله عليه وسلم للشباب باستخدام القياس المساوي، ومجادلته له بالحسنى... من أساليب المنهج العقلي. فاستخدام هذين المنهجين معا في هذا الموقف مظهر من مظاهر حكيمته البالغة صلى الله عليه وسلم في الأساليب".^{١١}

وللحوار فوائده: "والحوار من الأساليب التربوية العظيمة الفائدة، فالحوار يشعر المتعلم أنه له رأي يستطيع أن يطرحه لمعلمه ومن فوائد الحوار أنه يفتح فكر ووجدان المعلم والمتعلم فتتقارب بينهما الأفكار، وبالتالي يخرجون بنتائج تربوية إيجابية ترضي المعلم والمتعلم" ويرتب الكاتب على ذلك: "ولهذا يجب أن نفتح الحوار مع

^{١١}نجيب خالد العامر: من أساليب الرسول صلى الله عليه وسلم في التربية، البشرى الإسلامية، الكويت ١٩٩٠. ص ١٤٦.

^{١٢}ح ٢٢٢٦٣، ج ٥ ص ٢٥٦.

^{١٣}البيانوني، محمد أبو الفتح، المدخل إلى علم الدعوة، ص ٢٥٠.

المراهقين ولنستمع إلى آرائهم وأفكارهم، فإن ذلك أدمى لوضع الحلول السليمة"^{١٢}. يوضح أحد مفكري العصر دور الحوار في التفاهم بين الناس، وتطوير حياتهم بقوله: "يعني الحوار في أبسط صورته أن تُري محاورك ما لم يره، وأن يُريك ما لم تره. وهو في هذا مضاد للمناظرات التي تؤدي في أحيان كثيرة إلى تعميق البعد الواحد. إن الحوار يقوم على إدراك المحاور أن ليس كل ما يراه قطعياً نهائياً في كماله وإصابته مفاسل الصواب، ومقاطع الرشد، وأنه من خلال الحوار يستطيع أن يضيف شيئاً إلى ما عنده في صورة إثراء، أو في صورة تغيير أو تبديل."^{١٣} حاجتنا اليوم إلى فتح باب الحوار مع الجيل الجديد لعدة أسباب منها الغلو الديني، مواجهة تحديات التقنية والصدمة الرقمية وما يمكن أن ينتج عنها من أخطاء.

٦. بينت الأحاديث النبوية في قصص الذين أخطئوا أن الخطأ قد يكون بناءً على مشاعر وجدانية تُقدّر وتحترم ويُعفى عن صاحبها لأجلها. فقد يكون الخطأ من شدة الفرح كما في قصة من وجد راحلته التي تحمل أكله وزاده بعد أن فقدتها في الغلاة وقال: اللهم أنت عبدي وأنا ربك^{١٤}. والتي فيها بيان فرح الله تعالى بتوبة عبده. وقد يكون الخطأ نتيجة الخوف كقصة من أمر أولاده بإحراقه وتذريته بعد موته. وكان خوفه الذي قاده إلى الخطأ سبباً في نيل مغفرة الله ورحمته. وهكذا بقية المشاعر فقد يخطئ بعض الناس بدافع الحب والمحبة ويكون معذوراً أو ما يترتب على فرط المحبة من غيرة. يقول ابن القيم تعقيباً على حديث التوبة: "وفي الحديث من قواعد العلم: أن اللفظ الذي يجري على لسان العبد خطأ من فرح شديد، أو غيظ شديد، ونحوه. لا يؤاخذ به. ولهذا لم يكن هذا كافراً بقوله: "أنت عبدي وأنا ربك". ومعلوم أن تأثير الغضب في عدم القصد يصل إلى هذه الحال، أو أعظم منها. فلا ينبغي مؤاخظة الغضبان بما صدر منه في حال شدة غضبه من نحو هذا الكلام. ولا يقع طلاقه بذلك. ولا رده."^{١٥}

وقد يكون من هذا الباب حديث غيرة عائشة رضي الله عنها من ذكر خديجة رضي الله عنها وقلبتها لصحن الطعام في حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يزد صلى الله عليه وسلم عن أن ضحك من فعلها وقال: غارت أمكم. أما إذا كان الشعور الدافع سلبياً كالبغض والحقد والحسد فالدافع خطأ ممقوت شرعاً ودفعه وتخليص النفس من شره وتطهيرها من أدرانها واجب شرعي. ومن باب أولى كان الفعل المترتب على ذلك الدافع

^{١٢}نجيب خالد العامر: من أساليب الرسول صلى الله عليه وسلم في التربية، البشرى الإسلامية، الكويت ١٩٩٠. ص ١٠٦.

^{١٣}بكار، عبد الكريم: فصول في التفكير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣. ص ٢١٤-٢١٥.

^{١٤}متفق عليه.

^{١٥}ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين. دار الكتاب العربي، بيروت. ١٩٧٢. ج ١ ص ٢٠٩.

المقوت كالغيبة والنميمة والسعي في إزالة النعمة وسائر أنواع الأذى مردودا و لا يدخل في دائرة العفو إلا بشروط.

٧. الابتعاد عن التشهير بالمخطئ وتجريحه أمام الناس حفظا لكرامته، وحتى لا يفتضح إذا وقع الخطأ أمامهم، لكن لزم التنويه على ذلك الخطأ، حتى لا يتكرر وذلك بالإشارة إلى الخطأ، دون تحديد أصحابه بالاسم نحو قوله صلى الله عليه وسلم: "ما بال أقوام" أو قوله: "إن أحدكم"^{١٦}. وهو أدعى للامتنان والقبول والانصياع للنصيحة، يقول الإمام الغزالي في حديثه عن كيفية التعامل مع أخطاء المتعلم: "أن يزجر المتعلم عن سوء الأخلاق بطريق التعريض ما أمكن، ولا يصرح، وبطرق الرحمة لا التوبيخ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجراة على الهجوم بالخلاف، ويهيج الحرص على الإصرار"^{١٧}. ومن أمثلة ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه"^{١٨}. وكقوله: "ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم؟"^{١٩}. يقول عبد الحميد الهاشمي: "إنها مواقف نفسية ذات حساسية خاصة يجد المري نفسه إزاءها بين عاملين لا بد من مواجهتهما معا، عامل حياء محمود - حساسية يجب مراعاتها - وعامل التوجيه الذي لا يحتمل الإهمال... في هذا الإطار النفسي البحث ممتزجا مع واجب التربية النفسية والسلوكية نستطيع أن نفهم كثيرا من أبعاد ذلك الشعاع النبوي (ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا). إنها على طريقة - إياك أعني واسمعي يا جارة - وإنه الأسلوب الحكيم الذي تغني فيه الإشارة عن صريح العبارة"^{٢٠}. ويقول أيضا: "فمحاولة التشهير والإعلان فيها إخراج نفسي، وخجل اجتماعي، لا يكون الإنسان معها في موقف يعينه على الانتباه والفهم والتعلم"^{٢١}.

٨. كما أرشد صلى الله عليه وسلم صحابته والأمة جميعا بأن يترثوا في إصدار الأحكام على الآخرين وألا يستعجلوا في تخطئهم بناء على سوء الظن، أو خاطرة قامت في النفس بفعل وسوسة الشيطان والتي من شأنها أن تلون الإدراك والتصور للأمور على غير الحقيقة، وقد يترتب على هذا التسرع في إصدار الأحكام، فعل لا تحمد عقباه، بل قد تكون عاقبته الهلاك. ويفهم هذا من قصته صلى الله عليه وسلم عندما كان راجعا مع إحدى أمهات

^{١٦} مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله قبل وجهه، فلا يتنخم أحد قبل وجهه في الصلاة" رواه البخاري ح ٣٩٧.

^{١٧} إحياء علوم الدين، ص ٩٥.

^{١٨} رواه البخاري ح ٥٧٥٠.

^{١٩} رواه البخاري ح ٧١٧.

^{٢٠} الهاشمي، عبد الحميد، الرسول العربي المرئي، (الرياض: دار الهدى للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م) ص ١٦٦-١٦٧.

^{٢١} المصدر السابق ص ١٥٨.

المؤمنين من المسجد إلى البيت بعد العشاء وقابله صحابيان فأسرعا الحُطى فقال لهما: على رسلكما إنها صفة! لذلك دعا الإسلام إلى الموضوعية، ونبذ الهوى: {فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا} (النساء: ١٣٥)، وترك الاعتماد على الظن: {إن الظن لا يغني من الحق شيئاً} (يونس: ٣٦)، (النجم: ٢٨)، وطالب بإقامة الدليل على الدعاوى: {قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين} (البقرة: ١١١). كما طالب بالثبوت في الأخبار والمرويات: {يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين} (الحجرات: ٦).

٩. معاملة الخطأ بقدر حجمه. منها قصة الثلاثة الذين خلفوا في غزوة تبوك^{٢٢}! يقول تعالى: {لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم ثم تاب عليهم إنه بهم رؤوف رحيم. وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم} ثم قال معقبا ومرشداً وموجهاً: {يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين. ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه} (التوبة: ١١٧-١٢٠).

وانظر في هذا الشأن أيضاً خطأ من واقع في نهار رمضان! يقول أبو هريرة رضي الله عنه: "بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال يا رسول الله هلكت قال ما لك قال وقعت على امرأتي وأنا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا فقال فهل تجد إطعام ستين مسكيناً قال لا قال فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينما نحن على ذلك أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيها تمر والعرق المكتل قال أين السائل فقال أنا قال خذها فتصدق به فقال الرجل أعلى أفقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيتها يريد الحرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال أطعمه أهلك"^{٢٣}

والطريف أن ابن حجر استقصى عبارات ذلك الرجل في التعبير عن مشكلته، وهي في مجموعها تصور حالة المخطئ النفسية بعد إفاقته من الخطأ. فكان منها ما جاء عن الزهري: "جاء رجل وهو ينتف شعره ويدق صدره

^{٢٢} انظر تفاصيل القصة في سيرة ابن هشام ج ٢ ص ٥٣٢-٥٣٥. وقد أفرد ابن القيم في "زاد المعاد" فصلاً للفوائد المستنبطة من القصة في ج ٣ ص ٥٠٢-٥١١.

^{٢٣} أخرجه البخاري ح ١٨٠٠ كتاب الصوم باب إذا جامع في رمضان

ويقول هلك الأبعد " ولمحمد بن أبي حفصة " يلطم وجهه " ، ولحجاج بن أرطاة " يدعو ويله " وفي مرسل ابن المسيب عند الدارقطني " ويحشي على رأسه التراب " . ثم يعلّق ابن حجر على اللفظ الذي اختاره البخاري قائلاً : " قوله : (هلك) في حديث عائشة كما تقدم " احترقت " وفي رواية ابن أبي حفصة " ما أراني إلا قد هلكت " واستدل به على أنه كان عامداً لأن الهلاك والاحتراق مجاز عن العصيان المؤدي إلى ذلك ، فكأنه جعل المتوقع كالواقع ، وبالغ فعبّر عنه بلفظ الماضي ، وإذا تقرر ذلك فليس فيه حجة على وجوب الكفارة على الناسي وهو مشهور قول مالك والجمهور ، وعن أحمد وبعض المالكية يجب على الناسي ، وتمسكوا بترك استفساره عن جماعه هل كان عن عمد أو نسيان ، وترك الاستفصال في الفعل ينزل منزلة العموم في القول كما اشتهر ، والجواب أنه قد تبين حاله بقوله هلكت واحترقت فدل على أنه كان عامداً عارفاً بالتحريم ، وأيضاً فدخول النسيان في الجماع في نهار رمضان في غاية البعد ، واستدل بهذا على أن من ارتكب معصية لا حد فيها وجاء مستفتياً أنه لا يعزر ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعاقبه مع اعترافه بالمعصية ، وقد ترجم لذلك البخاري في الحدود وأشار إلى هذه القصة ، وتوجهه أن مجيئه مستفتياً يقتضي الندم والتوبة ، والتعزير إنما جعل للاستصلاح ولا استصلاح من الصلاح ، وأيضاً فلو عوقب المستفتي لكان سبباً لترك الاستفتاء وهي مفسدة فاقضى ذلك أن لا يعاقب .

ولسائل أن يتساءل: ما الذي جعل النبي صلى الله عليه وسلم يضحك ضحكا شديداً من تلك الحادثة مع أنها تشكل تحدياً سلوكياً لمحظورات الصوم، وتجاوزاً لحدود الصائم التي رسمه له الشرع؟

يقول ابن حجر في تعليل ذلك الأمر: " قوله: (فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه). في رواية ابن إسحاق " حتى بدت نواجذه " ولأبي قرّة في " السنن " عن ابن جريج " حتى بدت ثناياه " ولعلها تصحيف من أنيابه فإن الثنايا تبين بالتبسم غالباً وظاهر السياق إرادة الزيادة على التبسم ، ومجمل ما ورد في صفته صلى الله عليه وسلم أن ضحكه كان تبسماً على غالب أحواله ، وقيل كان لا يضحك إلا في أمر يتعلق بالآخرة فإن كان في أمر الدنيا لم يزد على التبسم ، قيل وهذه القضية تعكر عليه وليس كذلك فقد قيل إن سبب ضحكه صلى الله عليه وسلم كان من تباين حال الرجل حيث جاء خائفاً على نفسه راغباً في فدائها مهما أمكنه، فلما وجد الرخصة طمع في أن يأكل ما أعطيه من الكفارة ، وقيل ضحك من حال الرجل في مقاطع كلامه وحسن تأنيبه وتلطفه في الخطاب وحسن توسله في توصله إلى مقصوده " .

ولا يفوت ابن حجر أن يذكر ضمن الدروس التربوية التي تؤخذ من هذه القصة العجيبة ما يؤسس لعموم التوجيه التربوي في مثل تلك المواقف وما مائلها في شأن توظيف الخطأ، بقوله: " وفيه الرفق بالمتعلم والتلطف في التعليم والتألف على الدين " .

١٠. تحويل المحنة إلى منحة، والمعاناة إلى نعمة، والتحدي إلى فرصة، كما في قصة الإفك والتي بدأت بوصف الحدث بقوله تعالى: {لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم} وهو أمر عجيب خلاف المسارات الذهنية وقوالب الإدراك التي لا تتوقع خيرا في أمر يسوؤها وتكرهه.^{٢٤} وهو تطبيق عملي ومثال واقعي لحقيقة قررها القرآن الكريم مرات منها قوله تعالى: {وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون} (البقرة: ٢١٦)، وقوله سبحانه: {فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا} (النساء: ١٩).

وانظر إلى التوجيهات الربانية التي صدرت للمؤمنين عقبه، حيث يقول سبحانه وتعالى في توجيه سلوكهم توظيفا للخطأ في التوجيه التربوي: {لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا وقالوا هذا إفك مبين. لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون. ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمسكم في ما أفضتكم فيه عذاب عظيم. إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم. ولولا إذ سمعتموه قلتن ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانه هذا بهتان عظيم. يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبدا إن كنتم مؤمنين. ويبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم. 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. يا أيها الذين آمنوا لا تتبعوا خطوات الشيطان ومن يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالفحشاء والمنكر ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ولكن الله يزكي من يشاء والله سميع عليم. ولا يأتل أولوا الفضل منكم والسعة أن يؤتوا أولى القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل الله وليعفوا وليصفحوا ألا تحبون أن يغفر الله لكم والله غفور رحيم. إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة وهم عذاب عظيم. يوم تشهد عليهم أئديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون. يومئذ يوفيه الله دينهم الحق ويعلمون أن الله هو الحق المبين. الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرءون مما يقولون لهم مغفرة ورزق كريم} (النور: ١٢-٢٦).

من أوجه توظيف الخطأ في توجيه السلوك في هذه القصة، ما أشار إليه العلامة السعدي بقوله: "ففيه أن المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، واجتماعهم على مصالحهم، كالجسد الواحد، والمؤمن للمؤمن، كالبنيان

قارن هذا الأمر بقوله تعالى: {ولا يحسبن الذين يبخلون بها آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم} (آل عمران: ١٨٠).^{٢٤}

يشد بعضه بعضاً. فكما أنه يكره أن يقدر أحد في عرضه، فليكره من كل أحد، أن يقدر في أخيه المؤمن، الذي بمنزلة نفسه، وما لم يصل العبد إلى هذه الحالة، فإنه من نقص إيمانه، وعدم نصحه"^{٢٥}.

ويلاحظ متتبع روايات قصة الإفك في كتب السنة والمغازي والسير أن الذي أشارت إليه الآيات ووضحه السعدي قد صدر عن أحد الصحابة في حوار مع زوجته أيام تلك الفتنة، وتفاعل المجتمع مع الحدث فيما تنقله لنا الروايات. حيث روى أصحاب المغازي عن ابن أبي حبيبة عن داود بن الحصين عن أبي سفيان عن أفلح مولى أبي أيوب أن أم أيوب قالت لأبي أيوب ألا تسمع ما يقول الناس في عائشة؟ قال بلى، وذلك الكذب أفكنت يا أم أيوب فاعلة ذلك؟ فقالت لا والله. قال فعائشة والله خير منك.

إن وجود أمثال هذه الرواية وغيرها مما يشابهها، ومجيء القرآن فيما بعد بما يدل على صحة موقف أصحابها ضمن ما قررت الآيات من توجيهات، دليل على حسن صنيع أولئك الصحابة رضي الله عنهم، في اتخاذ موقف جريء خلاف ما عليه عموم المجتمع بما في ذلك أقرب الناس إليهم، ودليل على رجاحة عقولهم، وحصافة وسداد رأيهم، وفيه تركية لموقفهم الحكيم. وكأني بذلك الصحابي الجليل رضي الله عنه، يخاطب زوجته بعد نزول الآيات التي تبرئ عائشة رضي الله عنها، بما قرره هو وجاء القرآن موافقاً له، وخالفه فيه غيره، قائلاً لزوجته: أتذكرين يوم أن قلت لك كذا وكذا؟

وكأني بتلك الصحابية - في الرواية المذكورة أعلاه - رضي الله عنها تفخر بزوجه، وتشكره على حسن صنيعه، وسلامة موقفه وإن لم تحمل لنا الأخبار تلك التفاصيل.

كما نلاحظ تكرر جملة: "ولولا فضل الله ورحمته" ثلاث مرات في التوجيه التربوي في الموقف الواحد وهو أمر له دلالاته، ومن هذه الدلالات: تغليب جانب الرحمة والفضل على جانب الغضب والعقاب في مثل هذه المواقف التي يصدر فيها خطأ جماعي نتيجة اجتهاد عن غير سوء قصد.

خاتمة:

باستعراض النماذج القرآنية والحديثية العديدة في الأحداث التي وقعت في المجتمع المسلم الأول، الذي يمثل المجتمع المثالي، يلاحظ الدارس بكل وضوح، توظيف الخطأ كمقصد من مقاصد التشريع في التوجيه التربوي.

²⁵ تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٩م ص ٥١١-٥١٢.

إن إبراز هذا الجانب المهم في تراثنا - والذي سعت هذه الدراسة لإلقاء الضوء على بعض جوانبه - بقصد الإفادة منه في توجيه المجتمع المعاصر، سيقدم عوناً للمربين في القيام برسالتهم نحو الأجيال الصاعدة، لتنشئتها تنشئة سليمة تمكنها من تجاوز الكثير من العقبات والتحديات التربوية المعاصرة.

وفي الأخير أتقدم للمشرفين على هذا المؤتمر المبارك بخالص الشكر لإتاحتهم لي هذه الفرصة للمشاركة فيه. داعياً الله أن يكفل جهدهم بالنجاح والقبول.

وفق الله الجميع لما يحب ويرضى من القول والعمل. آمين

مراجع البحث

١. بكار، عبد الكريم: فصول في التفكير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ١٩٩٣
٢. البيانوني، محمد أبو الفتح، المدخل إلى علم الدعوة.
٣. ابن حجر: فتح الباري.
٤. زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٩٨٥
٥. الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين.
٦. السعدي، عبد الرحمن: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٩م
٧. ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين. دار الكتاب العربي، بيروت. ١٩٧٢.
٨. نجيب خالد العامر: من أساليب الرسول صلى الله عليه وسلم في التربية، البشري الإسلامية، الكويت ١٩٩٠.
٩. الهاشمي، عبد الحميد، الرسول العربي المربي، (الرياض: دار الهدى للنشر والتوزيع، ط ٢- ١٩٨٥م

التوظيف التفسيري لدرس المقاصد تمييز القيد المعبر من غير المعبر في النصّ الشرعيّ نموذجاً د. صالح قادر الزنكي*

تمهيد:

تفسير الألفاظ الواردة في خطاب الشارع وكشف علاقاتها بالحكم الشرعيّ؛ ينبغي أن لا يقتصر على الجانب اللغويّ فقط، لأنّ التشريع العمليّ يُعالج الأحكام ويتعلّق بها، واللغة تُعالج المعنى، سواء كان تشريعياً أم غير تشريعيّ، وعليه يتحقّق اللوازم إلى مقاصد التشريع ومناسبات الأحكام وعادات الشارع في تفسير خطابه وحمله على الأحكام والمعاني، على أنّ لغة الخطاب وخصوصياتها هي الأخرى ذات الأثر في عملية فهم النصّ واستقاء الحكم الشرعيّ منه، الأمر الذي يفهم منه أنّ عمليّة التفسير الشرعيّ عمليّة مركبة الأجزاء، متلازمة العلاقة، لا انفصام بينها، تبدأ من المفردة، وتنتقل إلى العلاقة النحوية بينها، وتنتهي بالغاية التي من أجلها سبق الخطاب. هذا وأنّ النظر إلى أحد المنطقيين (اللغويّ والمقصديّ) أثناء قراءة النصّ؛ قد يولّد خللاً في فهم الخطاب، وقد يكرّ على أصله بالنقض والإبطال، فضلاً عن إفضائه إلى نشوب الخلاف وانتشاره بين المتفهمين والموقّعين عن ربّ العالمين.

وهذه الورقة ستدرس مسألة من المسائل الأصوليّة التي دار حولها نقاشٌ طويلٌ بين الأصوليين، وهي مسألة القيد المعبر في فهم النصّ، فإنّ ثمة عباراتٍ وألفاظاً لم يلتفت إليها بعض الأصوليين في فهم الخطاب الشرعيّ، وعدّوها من الألفاظ الهامشيّة في النصّ، وعطلّوا طاقاتها الدلاليّة، بينما عدّها آخرون منهم ألفاظاً محوريّة، فربطوا بها الحكم الشرعيّ، واستفادوا من طاقاتها الدلاليّة كافّة من غير هدر.

ويحاول البحث توظيف مقاصد التشريع في حسم الخلاف الدائر في المسألة قيد الدراسة، ويرفع الستار عمّا يظلم به درس المقاصد من دور فعّالٍ في إنقاذ كثيرٍ من المسائل الأصوليّة المختلف فيها.

*قسم الفقه وأصول الفقه

الجامعة الإسلاميّة العالميّة باليزيا

مقدمة

غاية من غايات التأليف في علم أصول الفقه؛ القضاء على الخلاف المستشري بين علماء الأمة، أو تقليص حدّته إذا تعدّر نبذه، وما من شك أن محاولة اجتثاث جذور الخلاف، وجعل أحكام الشريعة في جُلّ الأمور ودقتها غير مختلف فيها؛ هي محاولات غير مجدية، ومطوّعة للواقع، وخارقة لحقائق الأمور وطبيعة الإنسان وتفاوتهم في مستويات الإدراك، ومتعارضة أيضاً مع طبيعة النصوص التشريعية ذات الدلالات الظنيّة المرنة والمنفتحة على الجهد البشريّ.

وفي مقابل هذا، فإن انتشار الخلاف ونفاذه إلى أحكام الشريعة العمليّة كلّها؛ هو الآخر المرفوض، وذلك لاستعصاء جملة غير قليلة منها على الانفتاح أمام الرؤى الاجتهاديّة، وهي ما تسمّى بالأحكام الشرعيّة القطعيّة. على أن بذل الجهد في تقريب وجهات نظر فقهاء الأمة وعلمائها في المسائل التي تقبل التّقارب والاتحاد؛ عملٌ مباركٌ، ومحاولةٌ طيّبةٌ.

وغير خافٍ على دارس علم أصول الفقه؛ أن للأصوليين مناهج متعدّدة للتعامل مع نصوص التّشريع، فهما لها، واستنباطاً منها، واستدلالاً بها، وأن تلك المناهج قد حقّقت جملةً من الأهداف والغايات، بيد أنّها لم تبلغ منتهاها، ولم ترق إلى المستوى المأمول والمعقود عليها، وذلك لاصطباغ كثيرٍ من القواعد الأصولية بالظنّ، والدليل على ذلك نشوب الاختلاف بين الأصوليين في تقريرها والتّسليم بها. تُخذ مثلاً مسألة واحدة من المسائل الأصوليّة، كالأمر؛ فقد حصل الاختلاف في القواعد الأصوليّة المتعلّقة به من حيث إفادته للحكم التكليفي، ومن حيث إفادته التكرار أو المرّة الواحدة، وفي إفادته التّراخي أم الفور، وفي وروده بعد الخطر، وهل الأمر بالشيء نهيٌّ عن ضده؟ وهل الأمر بالأمر بالشيء أمرٌ بذلك الشّيء، أم لا؟ وهل الإتيان بالمأمور به على وجهه الذي أمر به الشّارع يوجب الإجزاء، أم لا؟ وإذا تعاقب أمران بمتماثلين؛ هل يكون الثّاني للتأكيد، فيكون المطلوب الفعل مرّةً واحدةً، أو للتأسيس، فيكون المطلوب الفعل مكرّراً؟، وغيرها من القواعد المختلف فيها^١.

^١ ينظر: البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحشية عبد الله محمود (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤١٨/١٩٩٧م)، ١٦٣/١ وما بعدها؛ الأسنوي، جمال الدّين عبد الرّحيم، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، دون التاريخ)، ٣/٢ وما بعدها؛ الزركشي، بدر الدّين بن محمّد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤٢٠/٢٠٠٠م)، ٢٩٢/١ وما بعدها؛ الشّوكاني، محمّد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمّد سعيد البدري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ٦، ١٤١٥/١٩٩٥م)، ص ١٦٩ وما بعدها.

زد على ذلك أنّ جملةً منها لم تتحرر ابتداءً من سلطان المذهب الفقهيّ، ومن هنا أدرك بعض الأصوليين قديماً وحديثاً هذه الثغرات في واقع الاستدلال الأصوليّ، فبدلوا جهداً مشكوراً لسدّها، وذلك من خلال الاستعاضة عن تلك القواعد الاستدلالية الظنية بقواعد أخرى استدلالية قطعية أو قريبة جداً من القطعية، وتمثل تلك القواعد الاستدلالية القطعية البديلة في تبني مقاصد الشّارع في التّشريع والخلق والتكليف أصلاً وأساساً لفهم النّص وتأويله والاستدلال به، وهذا ما اصطلح عليه بعض المعاصرين بمصطلح الاستدلال التّقصيديّ، ويمكننا تعريف ذلك الاستدلال المقصديّ بأنّه: أخذ دليل شرعيّ عن طريق تّبّع مقاصد الشّريعة ومواردها، والاعتداده به عند استنباط حكم من النّص أو تأويله أو ترجيح حكم على حكم.

ومقاصد الشّارع كما عرّفها الشّيخ محمّد الطّاهر بن عاشور (ت ١٣٧٩هـ) "هي المعاني والحكم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التّشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشّريعة"، وعرّفها نور الدّين الخادمي بقوله: "هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشّرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئيةً أم مصالح كليةً أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدفٍ واحدٍ هو تقرير عبودية الله ومصالحة الإنسان في الدارين".

واعتماد الفقيه والمجتهد ودارس النّص مقاصد الشّارع في تقرير الأحكام واستنباطها يُضفي على ما توصّلوا إليه من نتائج وأحكام سماتٍ القطع أو قريبٍ منه، ومن ثمّة تضيق دائرة الاختلاف، لأنّ القضايا القطعية لا تتفاوت فيها العقول، فلا تكون عرضةً للنقاش، ومرتعاً للشجار والسّجال، ومورثةً للخلاف بين المذاهب أو بين أهل مذهب واحد.

هذا وقد أدرك الأصوليون القدامى أهمية تأسيس أصول الفقه على القطع، أو الظنّ القريب منه، والأمر لم يتوقف عند حدود الإدراك، بل تجاوز نطاق الآمال والخيال، ودخل مرحلة التّنظير والتّنزيل، وهذه الجهود المضنية التي بذلت هنا وهناك بغية تحقيق هذا الهدف العزيز، لم يبلغ مداها مبلغاً يشفي الغليل، ويداوي العليل،

^١ يُنظر: الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمّد الطّاهر بن عاشور (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ط ١، ١٤١٦ / ١٩٩٥م)، ص ١٨٩.

^٢ ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقاصد الشّريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة محمّد الطاهر الميساوي (البصائر للإنتاج العلمي، ط ١، ١٤١٨ / ١٩٩٨م)، ص ١٧١.

^٣ الخادمي، نور الدّين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي: حجّيته، ضوابطه، مجالاته (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، ط ١، ١٤١٩/١٩٩٨م)، ٥٢/١.

وما فتت القضية بحاجة إلى أن تتضافر عليها الجهود، وتتسابق إليها الأفهام والإفهام، ويُوحد حيالها المقال والمرام.

ومن حاول التأسيس للاستدلال المقصديّ إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وفخر الدّين الرّازي (ت ٦٠٦هـ)، والأمدّي، والعز بن عبد السّلام (ت ٦٦٠هـ)، والقرافي (ت ٦٨٤هـ)، وابن تيميّة (ت ٧٢٨هـ)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ)، والشّاطبيّ (ت ٧٩٠هـ)، وابن عاشور.

هذا وأنّ من واجب علمائنا الأفاضل أن يواصلوا مرّةً أخرى، من غير تردّد، المسيرة العلميّة المباركة التي بدأها أولئك القدامى، وأنّه لا داعي إلى إثارة القلق والمخاوف من سوء استخدام هذا المسلك الاستدلاليّ ما دمنا ننتمي إلى هذا الدّين الحنيف، وما دمنا حريصين على أن تكون للشّريعة كلمتها المهيمنة في شؤون الحياة، وأن يكون لها امتداد وحياة، وما دمنا أيضاً متسلحين بسلاح العلم والانضباط، وبعيدين عن حبّ الانفلات وارتكاب المخالفات.

ولكي يتبيّن بجلاء ما يضطلع به درسُ المقاصد من دورٍ فعّالٍ وكبيرٍ في رفع الخلاف حول القواعد الأصوليّة؛ نذكر مسألة من مسائل علم الأصول، وهي مسألة الاعتماد على القيد المعتر في تأسيس الحكم الشّرعيّ على مفهوم المخالفة، وتمييز هذا القيد من القيد غير المعتر والوارد أيضاً في النّصّ الشّرعيّ.

^٤ إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الدّيب (المنصورة: دار الوفاء، ط ٣، ١٩٩٩/١٤٢٠م)، ١/١، ٢٥٣/٢٧٨، وما بعدها.

^٥ الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تصحيح محمد عبد السّلام عبد الشّافي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٧/١٤١٧م)، ص ١٧٤ وما بعدها.

^٦ الرّازي، أبو عبد الله محمّد بن عمر الحسين، المحصول في علم الأصول، تعليق محمّد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٩٩٩/١٤٢٠م)، ٤/٤٢٠ وما بعدها.

^٧ الأمدّي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٧/١٤١٨م)، ٤/٣٨٤-٣٨٦.

^٨ العز بن عبد السّلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ضبط وتصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرّحمن (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٩٩٩/١٤٢٠م)، ١/٥٥٧-٥٥٨، ١٠٧/٢.

^٩ ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرّحمن بن محمّد الحنبلي (نسخة مصوّرة على الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ)، ٤٨/٢٠.

^{١٠} ابن القيم، محمّد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق وتعليق عصام الدّين الصبايطي (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٢/١٤٢٢م)، ٥/٣ وما بعدها.

^{١١} الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشّريعة، فخرج عبد السّلام عبد الشّافي محمّد (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٥/١٤١٦م)، ٤/٤١٦، ٤٨٠/١٩٩٥م).

موضوع القيد المعتر وغير المعتر في الدرس الأصولي

معلوم أن نصوص التشريع تتألف من ألفاظ، وهذه الألفاظ وردت بلغة معينة، وهي اللغة العربية، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة يوسف: ٢)، وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (سورة الشعراء: ١٩٣-١٩٥).

وهذه اللغة لها خصائصها وقوانينها التي تميزها عن غيرها من اللغات، وهذا يعني أن تفهم النص الشرعي فهماً أميناً وسالماً في غالب الأحيان أصبح مرهوناً بفهم اللغة العربية وقوانينها النحوية والصرفية والبلاغية، وانطلاقاً من هذه الحقيقة لم يكن فهم الوحي مستعصياً على العرب الأوائل، لأنه كان على معهودهم في التخاطب، وهذا ما أكد عليه الإمام الشافعي^{١٣}.

وقد نبه الإمام الشاطبي على أهمية معرفة أساليب العرب في الخطاب، حيث قال: "إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لا عجمة فيه، بمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها"^{١٤}، وقال أيضاً: "فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمّة عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه العرب... ولا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أفعالها ومجاري عاداتها، حال التنزيل من عند الله والبيان من رسوله صلى الله عليه وسلم، لأن الجاهل بها موقوع في الإشكالات التي يتعدّد الخروج منها إلا بهذه المعرفة"^{١٥}.

والعرف الجاري في اللغة العربية؛ أنها تتعامل مع الألفاظ الواردة في الجملة كلها، سواء كانت تلك الألفاظ ألفاظاً مركزية في الجملة، أو كانت ألفاظاً هامشية وقيوداً راجعة إلى الألفاظ المركزية، وتنظر إلى كلها نظرة اعتبار واعتماد، فكلما تحققت تلك الألفاظ وخرجت إلى الوجود الفعلي؛ تحققت ذلك الحكم المعلق بها، وكلما تخلفت تلك القيود والألفاظ؛ تخلف الحكم، وثبت النقيض، فمثلاً في قولنا: يفوز الطالب المجتهد بالجائزة، فمعنى ذلك ثبوت الجائزة له إذا كان مجتهداً، وإذا لم يكن كذلك؛ فلا يستحق ذلك التكريم.

^{١٣} الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، شرح وتعليق عبد الفتاح كبرة (عجّان): دار النفائس، ط ١، ١٤١٩/١٩٩٩م، ص ٥١ وما بعدها.

^{١٤} الشاطبي، الموافقات، ٥٠/٢.

^{١٥} الشاطبي، المصدر السابق، ٣٩١/٢.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل هذا المنطق اللغوي يُسحب ويستصحب في التعامل مع الألفاظ الواردة في نصوص التشريع، فيكون لكل لفظٍ من الألفاظ منزلته واعتباره، أو أن بعض الكلمات لها الأولوية، وينبغي النظر إليها من أول الأمر، وأن الشارع قد جعلها مداراً لأحكامها، وكلمات أخرى لم يعلّق بها الحكم الشرعي، ولم يكن مقصوداً له كأساسٍ للتشريع؟ ثم ما المعيار لجعل بعض الألفاظ ألفاظاً وقيوداً معتبرة، وبعضها الآخر ألفاظاً وقيوداً غير معتبرة؟

ونبحث عن الجواب لهذين السؤالين في قضية مفهوم المخالفة عند الأصوليين، وذلك من خلال الحديث عن تعريفه وحجتيه وشروطه، ودور المقاصد في حسم الخلافات الواردة في مسأله.

مفهوم القيد المعتبر وغير المعتبر

مصطلح "القيد المعتبر" يتألف من لفظين، أولهما القيد، وثانيهما المعتبر، ومعنى كل واحدٍ منهما في اللغة كالآتي:

أولاً: مفهوم القيد: ورد القيد في اللغة العربية ليُدلّ على معانٍ متعدّدة، منها:

١. الحبل، أو ما يقوم مقامه من أدوات الرّبط، فيقال: قيّد فلانٌ دابّته، إذا جعل الحبل في رجلها، أو يدها، ليمسكها ويمنعها من الانفلات، ويُجمع على قيود وأقياد.
٢. المقدار، فيقال: بينها قيد ميل، أي مقدار ميل.
٣. الإعاقة، فيقال: قيّده، إذا أعاقه.
٤. الكتابة، قيّد ديونه في سجل الحسابات، إذا كتبها.
٥. التشكّل، قيّد فلان الكتاب، إذا شكّله بما يمنع الالتباس^{١٦}.

ثانياً: مفهوم المعتبر: ورد المعتبر في اللغة العربية ليُدلّ على معانٍ متعدّدة، منها:

١. الاختبار والامتحان، يقال: اعتبر الشّيء، إذا اختبره وامتحنه.
٢. الاعتاض، يقال: اعتبر بالشّيء، أي: اتعظ به.
٣. العدّ، يقال: اعتبره أستاذاً، أي: عدّه أستاذاً^{١٧}.

^{١٦} جبران مسعود، رائد الطلاب (بيروت: دار العلم للملايين، ط ٢٠٠١)، ص ٦٥٢.

^{١٧} جبران مسعود، رائد الطلاب، ص ٩٣.

أما مفهوم القيد في الدراسات الأصولية؛ فلم أف على تعريف وارد للأصوليين فيه، ولكن من خلال متابعة أمثلتهم واستدلالاتهم يمكننا القول بأن العلاقة اللغوية لهذا المصطلح قريبة من المعنى اللغويّ الأوّل من معاني القيد، والأخير من معاني المعتر، فهو عبارة عن الألفاظ الواردة في النصّ الشرعيّ المخصّص للحكم الشرعيّ بوصفٍ أو حالةٍ أو ظرفٍ أو غايةٍ أو شرطٍ، أو غير ذلك. وبعبارة أخرى: ما يُكَيّف/ يُخصّص الخطاب الشرعيّ بكيفياتٍ معيّنةٍ من حيث الظاهر، ويقلّل من شيعه، أو عمومه في الأمكنة، أو الأزمنة، أو الأحوال، أو غيرها من الاعتبارات.

ولفظ "ما" يفيد اللفظ أو العبارة أو الجملة، إذ كلُّ ذلك يصلح للتقييد، فالذي يُخصّص الخطاب بخصوصياتٍ معيّنةٍ قد يكون لفظاً مفرداً أو عبارةً أو جملةً. وكان مراد الأصوليين بالقيد المعتر ما علّق الشارع به الحكم الشرعيّ من لفظٍ أو عبارةٍ أو جملةٍ في الخطاب، بحيث دلّ تحقّقه على تحقّق الحكم، وتخلّفه على نقيض الحكم. وإن دلّ تخلّف ذلك القيد المعتر على نقيض الحكم المنطوق؛ فهذا ما أطلقوا عليه مفهوم المخالفة. والقيد غير المعتر، هو ذلك اللفظ، أو العبارة، أو الجملة الواردة في الخطاب الشرعيّ، ولم يعلّق الشارع الحكم به وجوداً وعدمًا، وأورده لإفادة حكمٍ وإثباتٍ لإفادة شيءٍ آخر.

ومثال ذلك في كلام الناس: تكاد تخلو شوارع كوالالمبور من السيّارات أيام عيد الفطر. تُخصّصت شوارع كوالالمبور بقلة السيّارات أيام عيد الفطر، ويفهم من قولهم: "أيام عيد الفطر"؛ أنّ ما عداها بخلاف ذلك، ففي الأيام العادية لا تخلو شوارعها من السيّارات. وفي اللغة العربية كلُّ قيد يرد في النصّ فإنّه مقصود للمخاطب، ينقلب معنى الجملة إلى الخلاف، كلّما تخلّف تحقّق القيد، والقيود كلّها معتدّ بها ومعتبرة.

والموضوع الذي تكلم الأصوليون فيه عن القيد بنوعيه المعتر وغير المعتر هو موضوع طرق استنباط الحكم الشرعيّ من نصوص الشريعة منطوقاً ومفهوماً، وبالذات أثناء حديثهم عن مفهوم المخالفة^{١٨}، وهذا أمر يتطلب منا تعريف مفهوم المخالفة قبل الدخول في التفاصيل.

وقد عرّف ابن السبكيّ (ت ٧٧١هـ) مفهوم المخالفة بأنّه: "ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق"^{١٩}. فقوله "لا في محلّ النطق" أي: أنّ دلالة المفهوم المخالف ليست دلالةً وضعيّةً، حتّى يدلّ عليها اللفظ، بل اللفظ ساكت عنه. فهو قيد احتراز به عن المنطوق، لأنّ المنطوق عنده: "ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق"^{٢٠}.

^{١٨} اصطلاح بعض القانونيين على هذا النوع من المفهوم بـ "المفهوم المعاكس"، بدلاً من المفهوم المخالف، والمعنى واحد.

^{١٩} ابن السبكيّ، تاج الدّين عبد الوهّاب بن علي، جمع الجوامع بشرح تشنيف الماسم، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر (بيروت: دار

الكتب العلميّة، ط ١، ١٤٢٠/٢٠٠٠م)، ١٦٥/١.

^{٢٠} ابن السبكيّ، المصدر السابق، ١٦٠/١.

وقال الدكتور محمد فتحي الدريني في المفهوم المخالف: "فإنَّ النَّصَّ إذا كان حكمه مقيِّداً بقيد، من وصف، أو شرط، أو غاية، أو عدد، يستفاد منه حكمان: حكم المنطوق به، مقيِّداً بقيد في واقعة معيَّنة منصوصة. وحكم غير المنطوق في النَّصِّ ويسمى مفهوماً، وهو نقيض للأوَّل، في الواقعة نفسها، إذا انتفى ذلك القيد عنها. كلُّ ذلك ما لم يظهر للتقييد غرض آخر غير بيان التشريع"²¹.

حجیة مفهوم المخالفة عموماً

كما سبق ذكره أن أهل اللغة قد اتفقوا على اعتبار كلِّ قيدٍ قيِّدٍ به الخطاب، ولكنَّ أهل الشَّرْع قد اختلفوا في هذه المسألة، فهناك من ذهب إلى عدم اعتبار تلك القيود بوصفها قيوداً صالحةً لانباء الحكم الشرعيِّ وتأسيسه عليها، وأنَّ الهدف من ذكر تلك القيود ليس إناطة الحكم الشرعيِّ بها وجوداً وعدمًا، بمعنى إذا تحقَّق القيد حكمنا بوجود الحكم، وإذا انعدم تحقيقه حكمنا بخلاف الحكم ونقيضه. وهؤلاء لم يعتدوا بالمنطق اللغويِّ وتركوه جانباً، واعتمدوا على المنطق الشرعيِّ ومقاصده، ورأوا وجود اختلاف بين المنطقيين أحياناً كما في هذا الموضوع، وقد يكون بينها اتفاق في مواطن أخرى غير هذا. وهؤلاء المنكرون لحجیة المفهوم المخالف هم الحنفیة ومعهم الظاهرية بالضرورة²². واختلف الحنفیة فيما بينهم في سريان عدم حجیة في كلام النَّاس وخطاباتهم، بعد اتفاقهم على عدم سريانه في خطاب التشريع. فبعض المتقدمين منهم ذهبوا إلى تعميم عدم حجیة مطلقاً من غير تفرقة بين خطابٍ وخطاب، وهذا ما نقله أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠هـ) عن أئمة الحنفیة السابقين له، وهم يسمونه المخصوص بالذكر²³. أمَّا المتأخرون منهم فنفوا حجیة في خطاب التشريع دون الكلام الوارد في المصنفات الفقهيَّة وفي كلام النَّاس في عقودهم

²¹ الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولیة في الاجتهاد بالرأی في التشريع الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٣، ١٤١٨/١٩٩٧م)، ص ٣١٧-٣١٨.

²² ذلك لأنَّ ابن حزم الظاهري الذي يمثل رأس الظاهرية أنكر بالشدة المفهوم الموافق الذي يعطى للمسكوت عنه حكم المنطوق به لظهور علة المسكوت عنه بدرجة متساوية للمنطوق به، أو بدرجة أقوى منه، درءاً لاحتمال الدخول في منطقة القياس، فإذا كان هذا موقفه من المفهوم الموافق؛ فإنَّه من باب أولى سيكون موقفه أشدَّ رفضاً لمفهوم المخالفة، وقد صرَّح بهذا. ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ٧/٣٣٥ وما بعدها.

²³ الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أصول الجصاص المسمی الفصول في الأصول، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط ١، ١٤٢٠/٢٠٠٠م)، ١/١٥٦ وما بعدها.

وشروطهم وسائر عباراتهم اعتماداً على ما جرى به عرف النَّاس في الخطاب، إذ جرت عادتهم أنَّهم لا يقيدون الكلام بقيدٍ إلاَّ يبتغون من ورائه إفادة ما²⁴.

وفي اتجاه معاكس، ذهب جمهور الأصوليين إلى اعتبار تلك القيود إلاَّ ما دلَّ دليلٌ على خلاف ذلك، فإنَّ اعتبارها هو الحالة الأصلية، كما هو الحال في البحث اللغوي، وعدم الاعتبار وارد على خلاف الحالة الأصلية، والقول به يقتضي الدليل، لأنَّ ما ورد على خلاف الأصل؛ فإثباته يتطلب إقامة الدليل عليه، بخلاف الحالة الأصلية التي لا تقتضي الدليل. وإذا اعتبرنا القيد، ومع هذا تخلَّف تحقُّقه؛ فإنَّ الحكم سيكون على خلاف الحكم الوارد المنصوص عليه حالة توافر القيد. أي أنَّ تلك القيود بمثابة شروط لتطبيق الحكم المنطوق الذي يدلُّ عليه النَّصُّ الشرعيُّ بألفاظه، وإذا تخلَّفت فإنَّ الحكم الواجب التطبيق هو نقيض المنطوق وليس ضده²⁵.

والخلاف الذي له أهميته؛ هو الخلاف الجاري بين الحنفية والجمهور في إعمال مفهوم المخالفة في نصوص التشريع، وسحب منطق اللغة إلى منطقة التشريع، أو عدم سحبه، والنظر إلى منطق التشريع.

أدلة الرافضين لحجية مفهوم المخالفة إجمالاً

يمكن تلخيص أدلة الرافضين لحجية مفهوم المخالفة فيما يأتي:

١. آنا وجدنا الشارح قد خصَّ أشياء فذكر بعض أوصافها، ثمَّ علَّق بها الأحكام، والنَّظر فيها يُدرك أنَّ ذلك التخصيص لم يكن موجِباً للحكم فيما لم يُذكر بخلافها. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ﴾ (سورة الإسراء: ٣١)، فخصَّ النَّهيَّ عن قتل الأولاد حالة خشية الإملاق، وفي الواقع أنَّ حكم القتل لا يختلف في حالتي الفقر والغنى، وتخصيص حالة الفقر بالدُّكر ذلك لأنَّ بعض هؤلاء كان هذا حالهم، على أنَّ

²⁴ ابن عابدين، محمَّد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٣٨٦/١٩٦٦م)، ٧٥/١، ٤١٦/٣.

²⁵ هذا ما أشار إليه كلُّ من تحدَّث عن مفهوم المخالفة، وأكد القرافي على أنَّ الحكم في المفهوم المخالف هو نقيض للحكم المنطوق ومخالف له، وقال بهذا الأستاذ الزلي، ولكنه قال في الوقت نفسه بأنَّ الحكم في المفهوم المخالف يضاد الحكم المنطوق به في النَّص، والضدية تعني المغايرة من كلِّ الوجوه، ولا قاسم مشترك بينهما، بينما الصحيح هو المخالفة، فإذا كان حكم المنطوق الوجوب؛ فإنَّ الحكم في المفهوم المخالف يكون عدم الوجوب، وهذا يشمل بقية الأحكام التَّكليفية الأربعة، بينما الضد يشمل التَّحريم فقط. القرافي، شهاب الدِّين أبو العباس أحمد بن إدريس، الفروق، دراسة وتحقيق محمَّد أحمد سراج، وعلي جمعة محمَّد (القاهرة: دار السَّلام، ط ١، ١٤٢١/٢٠٠١م)، ٧٠/١؛ الزلي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنَّشر، ط ١، ١٩٩٦/١٤١٧م)، ص ٣٦٩.

بعض النَّاسِ إذا وقع في الفقر المدقع، ظَنَّ أَنَّ التَّخْلُصَ مِنَ الْأَوْلَادِ حَتَّى لَا يَحْصِدَ الْفَقْرَ رُوْسَهُمْ إِذَا كَبُرُوا؛ هُوَ مِنْ بَابِ الرَّحْمَةِ بِهِمْ.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ (سورة التوبة: ٣٦)؛ فالقيد الرَّمَانِيُّ "فِيهِنَّ" قيد غير معتدِّ به، ولم يجعله الشَّارِعُ أساساً في تحريم الظُّلْمِ، حَتَّى يَتَوَقَّفَ عَلَيْهِ التَّحْرِيمُ، فَلَا يَدُلُّ عَنْ طَرِيقِ مَفْهُومِ الْمَخَالَفَةِ عَلَى إِبَاحَةِ الظُّلْمِ فِي غَيْرِ الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ، وَتَخْصِيصِ هَذِهِ الْأَشْهُرِ بِالذِّكْرِ لِأَنَّ الْقَتْلَ وَالظُّلْمَ يَكُونُ فِيهَا أَشَدَّ جُرْمًا وَأَكْبَرَ إِثْمًا مِنْهُ فِي غَيْرِهِ كَأَمَاكِنِ اللَّهْوِ، فَلَيْسَ مِنْ قَتْلِ فِي حِمَارَةٍ كَمَنْ قَتَلَ فِي بَيْتٍ مِنْ بِيُوتِ اللَّهِ.

وقوله صلى الله عليه وسلم: «في صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة»^{٢٦}، والسَّائِمَةُ هِيَ الَّتِي تَرَعِي الْكَلَاءَ الْمَبَاحَ أَغْلَبَ الْعَامِ.

فقالوا: لا يبدل الحديث على أن في المعلوفة وهي التي يتحمل صاحبها مؤنة تغذيتها من ماله معظم السنة؛ الزكاة، فليس لتخصيص الغنم بالسائمة فائدة شرعية، وإنما خرجت الكلمة مخرج الغالب في حال الغنم، وليس للنص شأن في حكم المسكوت عنه، ويكون ساكتاً عن حكمه، ويستنبط بالاعتداد على أدلة أخرى، واستنبطوا في هذه القضية حكم المعلوفة من قاعدة الاستصحاب الأصلي الذي بموجبه تسقط الزكاة عنها. واعتمد الجمهور في حكمها على مفهوم المخالفة، بناءً على أن الأصل في الألفاظ الشرعية الإفادة لا الإهمال^{٢٧}.

وذكروا مجموعة كبيرة من النصوص لم تُفهم أن القيود الواردة فيها شروط متممة لتحقيق حكم المنطوق، وأن تخلُّفها يؤدِّي إلى تخلُّف حكم المنطوق وثبوت نقيضه. من تلك النصوص قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبُرُوا﴾ (سورة النساء: ٦)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يُخَشَاهَا﴾ (سورة النازعات: ٤٥)، وقوله تعالى: ﴿وَبَنَاتٍ عَمَّاتِكُ وَبَنَاتٍ خَالَاتِكُ وَبَنَاتٍ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ﴾ (سورة الأحزاب: ٥٠)، وغيرها من النصوص التي تدلُّ على أن الأخذ فيها بالمفهوم المخالف يؤدِّي إلى معنى فاسد يتناقض مع قواعد التشريع^{٢٨}.

^{٢٦} البخاري، صحيح البخاري بشرح الفتح (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط ٤، ٤٢٤/١٤٢٣م)، باب زكاة الغنم، رقم الحديث (١٤٥٤)،

٤٠٤/٣.

^{٢٧} الزركشي، بدر الدِّين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط وتخرُّج وتعليق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلميَّة،

ط ١، ١٤٢١/٢٠٠٠م)، ١٠٢/٣.

^{٢٨} الجصاص، أصول الجصاص، ١٥٦/١ وما بعدها.

٢. لو كان المخصوص بالذكر دالاً على أن ما عداه من المسكوت عنه؛ سيكون حكمه بخلاف حكم المنطوق؛ لأدنى ذلك إلى إبطال القياس، ذلك لأن ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأصناف الستة الربوية «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد»^{٢٩}، ينبغي - على سبيل الجدول والتنازل - أن يحمل فقط على تلك الأصناف دون غيرها، وكذلك ورود النص في تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير «إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير» (سورة البقرة: ١٧٣)؛ ينبغي أن يحمل على تحريم ما ورد ذكره دون ما لم يرد ذكره من اللحوم، فحكمه مباح، وهذا يوجب منع القياس^{٣٠}.

٣. عدم أطراد اعتبار القيد، قالوا: إن القائلين بمفهوم المخالفة وافقونا في عدم اعتبار قيود كثيرة في النصوص الشرعية، وهم نفوا أن يكون للمخصوص بالذكر فائدة توجب حكماً مخالفاً في حالة تحلف القيد الوارد. ففي الأمثلة السابقة لم يذهب أحدهم إلى جواز الظلم في غير تلك الأشهر الأربعة، كما لم يذهبوا إلى القول بحل زواج النبي صلى الله عليه وسلم من اللاتي لم يهاجرن معه من بنات عمته وبنات خاله وخالته، وغيرها من الأمثلة.

أدلة القائلين بالمفهوم المخالف إجمالاً

للقائلين بمفهوم المخالفة أدلة، منها:

١. المنطق التشريعي، هناك أدلة تثبت حجية مفهوم المخالفة، ومن ذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (سورة التوبة: ٨٠)، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «سأزيده على السبعين»^{٣١}، فعلم من ذلك أن حكم ما زاد على السبعين بخلافه، ومنه أيضاً ما فهمه عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قيد ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (سورة النساء: ١٠١)، حيث فهم من الآية أن ذلك القيد قد ارتفع، وأتهم ليسوا في حالة الخوف من فتنة الكفار، وعليه - بناءً على مفهوم المخالفة - ارتفعت رخصة

^{٢٩} مسلم، أبو الحسين بن الحجاج، صحيح مسلم بشرح النووي (بيروت: دار المعرفة، ط ١، ١٤٠١/١٩٨١م)، ٤/١١٠.

^{٣٠} الجصاص، أصول الجصاص، ١/١٦١ وما بعدها.

^{٣١} البخاري، صحيح البخاري بشرح الفتح، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾، رقم الحديث

(٤٦٧٠)، ٨/٣٣٤ وما بعدها.

القصر، وعليهم الإتمام، ولذلك عرض ذلك الفهم على النبي صلى الله عليه وسلم، وهولم يعارضه فيها ذهب إليه، ولكنه يبين له أن ذلك «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»^{٣٢}.

٢. المنطق اللغوي، يتبادر من ربط الحكم بقيد من القيود المعتبرة؛ تحقق الحكم عند تحقق القيد، وانعدامه عند انعدامه، والتبادر علامة على حقيقة الشيء، وهذا ما كان عليه عرف أهل اللغة، وما الشريعة إلا أنها نزلت على المعهود المتعارف في اللغة العربية، ولذلك اشترط جميع الأصوليين من غير استثناء في المجتهد والمتصدر لاستنباط الحكم من النص؛ إمامه بهذه اللغة، حتى يفسر النص بناءً على أسس هذه اللغة وقواعدها.

٣. تنزيه خطابات الشارع من العبث، لا بد من حمل كلام الشارع على الصفات التي يتصف بها الشارع نفسه، فتنزه هو من كل نقص، ومنه العبث والحشو في خطابه، وورود القيد في نصوص التشريع من غير فائدة شرعية؛ حمل لكلامه المعصوم على العبث واللغو، واللازم باطل، فكذلك الملزوم، فتعين حمله على فائدة شرعية، وهي هنا، اعتباره شرطاً لتطبيق الحكم المنطوق، وأن تخلفه يفضي إلى خلاف الحكم المنطوق، وهو المطلوب^{٣٣}.

المعيار الفاصل بين القيد المعتبر والقيد غير المعتبر

القيد عند جمهور الأصوليين لا يصلح لإناطة الحكم به إلا إذا كان معتبراً، وليس كل قيد وارد في النص معتبراً، ولذلك وحتى لا يرد عليهم ما أورده المنكرون من اعتراضات على حجية المفهوم المخالف؛ وضعوا شروط اعتبار القيد، وتلك الشروط يمكن تلخيصها فيما يأتي:

١. أن لا يعارض العمل بالقيد حكماً منطوقاً به، فإن العمل بقيد «إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا» في قوله تعالى: «وَإِذَا صَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا» (سورة النساء: ١٠١)، يتعارض مع حكم منطوق به، وهو جواز القصر في حالة الأمن الوارد في قوله صلى الله عليه وسلم «صدقة تصدق الله بها عليكم، فاقبلوا صدقته»^{٣٤}.

^{٣٢} مسلم، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط)، كتاب صلاة المسافرين، رقم الحديث

(٦٨٦)، ٤٧٨/١.

^{٣٣} التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، ضبط وتخريج زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١،

د.ت)، ٢٦٨/١ وما بعدها.

^{٣٤} الرزكشي، البحر المحيط، ١٢٠/٣.

٢. أن لا يكون المسكوت عنه أولى بذلك الحكم المنطوق، أو مساوياً له، وإلا اعتبر القيد ملغياً^{٣٥}، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (سورة الإسراء: ٢٣)، فالنهي عن التأنيف بوجه الوالدين لا يعني بطريق مفهوم المخالفة جواز الضرب والشتم والخنق، أو أي إيذاء آخر مادياً كان أم معنوياً، بل كل إيذاء آخر للوالدين، أو أحدهما بالقول أو بالفعل؛ هو أشد حرمة من التأنيف لما يشتمل عليه من هتك حرمة الوالدين واحترامهما، وخرق قاعدة مقابلة الإحسان بالإحسان لا بالإساءة.

٣. أن لا يكون القيد قد خرج مخرج الغالب من الأحوال، مثل قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾ (سورة النساء: ٢٣)، فقيد "في حجوركم" لا يدل على إباحة نكاح الربيبة إن لم تكن في حجر زوج الأم، لأن القيد ذكر لبيان الحالة الغالبة على أحوال الربائب، إذ هن غالباً ما في حجور أزواج أمهاتهن، وهذا القيد يغلب حضوره في الذهن لذلك ذكر، لا لتخصيص الحكم به^{٣٦}.

٤. أن لا يكون القيد وارداً للتشجيع على تصرف معمول به في المجتمع، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً﴾ (سورة آل عمران: ١٣٠)، فقيد "أضعافاً مضاعفة"؛ لا يدل على إباحة الربا إذا لم يبلغ أضعافاً مضاعفة، بل جيء به لبيان الواقع الذي كان عليه المجتمع آنذا^{٣٧}.

٥. أن لا يكون القيد وارداً لتعظيم شأن المقيّد به، كقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُجِدَّ»^{٣٨}، فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وذكر للتفخيم والتعظيم.

٦. أن لا يكون القيد وارداً لزيادة الامتنان، فقيد "طرياً" في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً﴾ (سورة النحل: ١٤)؛ لا يدل على منع القديد من لحم ما يؤكل مما يخرج من البحر كغيره.

٧. أن لا يكون القيد وارداً على وجه التبعية لشيء آخر، كقيد "في المساجد" في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ (سورة البقرة: ١٨٧)؛ فإنه لا مفهوم له، لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً^{٣٩}.

^{٣٥} الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٠٤-٣٠٥.

^{٣٦} محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٤، ١٤١٣/١٩٩٣م)، ١/٦٧٨.

^{٣٧} الزلي، أصول الفقه الإسلامي، ص ٣٧٤.

^{٣٨} البخاري، صحيح البخاري بشرح الفتح، كتاب الجنائز، باب إحداد المرأة على غير زوجها، رقم الحديث (١٢٨٠)، ٣/١٤٦.

^{٣٩} الزركشي، البحر المحيط، ٣/١٠٤-١٠٥؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٣٠٥.

٨. أن لا يكون القصد من إيراد القيد التعميم، فقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٤)؛ لا مفهوم له، للعلم بأن الله سبحانه وتعالى قادر على المعدوم والممكن، وليس بشيء، والمقصود من القيد "على كل شيء" التعميم.
٩. أن لا يعود العمل بالقيد على أصله المنطوق بالإبطال، كحديث: «لا تَبِعْ ما ليس عندك»،^{٤٠} فلا يقال مفهوم الحديث يدلُّ على صحة بيع الغائب إذا كان عنده، لأنَّ أحدًا لم يفرِّق بينهما.
١٠. وأن لا يكون القيد وارداً في جواب سؤال معيّن، أو لبيان حكم حادثة خاصّة، أو ذكر لتقدير جهل المخاطب به، أو لرفع خوف ونحوه^{٤١}.

تقويم الخلاف وضوابط القيد المعتمد بمعيار المقاصد

ولتقويم ما جاء في هذه المسألة من الآراء نسجّل الملاحظات الآتية:

١. بما أن التّشريع الإسلاميّ تشريعٌ جاء ليعالج واقع المكلفين وأحوالهم في جميع الأزمنة والأمكنة وفي كلّ الأحوال، وليؤمّد المستجدات بأحكامه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أن النّصوص التّشريعيّة من حيث العدد محصورة ومعدودة، والوقائع متجددة؛ وعليه فإنّ الاجتهاد يقترب من الصّواب، ويحظى بقبول حسن إذا ما دار في فلك النّصّ ورحابه، وعليه فإنّ الحاجة تقتضي الالتفات حول النّصّ، وأن لا يرحه المجتهد كلّما وجد إلى ذلك سبيلاً، من خلال إعمال كافة طاقات النّصّ من غير اعتساف أو تطويع أو تحوير، وأنّ الشّارع الحكيم قد عمد إلى إخراج هذه الشّريعة شريعة عالمية وأنزل خطابه عليها، ولذلك بلغ هذا الخطاب الدّعوة في تأدية المعاني والأحكام والوفاء بها، وغدا الخطاب القرآنيّ معجزاً لفظاً ومعنى، وهماً لوجوه ومعاني متعدّدة ومتجدّدة، فلم تأت كلمة منها إلّا لتفيد معنى، من غير حشو أو زيادة بلا فائدة شرعيّة، وينبغي أن يتعامل مع ألفاظ التّشريع ونصوصه من هذا المنطلق، صيانة لها من العبث والحشو، وهذا هو الأصل، وبه تستثمر النّصوص أقصى درجات الاستشمار، ولا تهدر طاقاتها الدلالية في إفادة الأحكام.

^{٤٠} أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع، باب في الرّجل يبيع ما ليس عنده، رقم الحديث (٣٥٠٣)، ٢٨٣/٣.

^{٤١} محمّد محمّد تامر، تعليقات على أصول الحصّاص، المصدر السّابق، ١٥٨/١.

وبناءً على هذا الأصل، فإن القول بمفهوم المخالفة في جملة من النصوص التشريعية؛ يعدُّ محاولة سليمة لاستثمار ألفاظ النصوص في أعلى صورها، وحفاظاً لها من الهدر، وأن رفض الاحتجاج به، وإهمال القيود الواردة في النصوص مطلقاً ودائماً؛ يعدُّ هدراً لهذه الشحنات الدلالية التي تدل عليها النصوص وتحملها.

يقول الأستاذ الدريني: "أنَّ مما يتفق مع أساليب اللغة في البيان، وما يتفق مع المنطق التشريعي أيضاً، أن يكون ذكر القيد في النَّصِّ لفائدة متوخاة، فإذا عري القيد - بعد البحث والاجتهاد - عن جميع الاحتمالات والفوائد التي تُتوخى منه عادةً إلا عن غرض بيان التشريع، وجب حمله عليه، وإلا كان التقييد عبثاً ولغوياً من القول، وهو ما ينبغي أن يُصان كلام العقلاء عنه، فضلاً عن كلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم".⁴²

٢. الاستعانة باللغة العربية وأساليبها وقواعدها في المجال التشريعي أمر أكد عليه الأصوليون جميعهم، وعليه يلزم أتباع معهود العرب وعرفهم في التعامل مع النصوص، معهودهم في عرض الرسالة الخطابية وتلقيها، معهودهم في اعتبار القرائن والأحوال أو عدم اعتبارها، وقد أكد الشاطبي ذلك المعنى بقوله: "فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمة عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه العرب"، ويقول في موضع آخر: "لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة من معرفة عادات العرب في أقوالها ومجاري عاداتها حال التنزيل من عند الله والبيان من رسوله صلى الله عليه وسلم، لأنَّ الجهل بها موقع في الإشكالات التي يتعدَّر الخروج منها إلا بهذه المعرفة".⁴³ ولكن ينبغي أن لا يقتصر التفسير على الجانب اللغوي فقط، لأنَّ التشريع العملي يُعالج الأحكام ويتعلَّق بها، واللغة تُعالج المعنى، سواء كان تشريعياً أم غير تشريعياً، وعليه يتحتَّم اللوذاً إلى مقاصد التشريع ومناسبات الأحكام وعادات الشارع في تفسير خطابه وحمله على الأحكام والمعاني، الأمر الذي يفهم منه أنَّ عملية التفسير الشرعيّ عملية مركبة الأجزاء، متلازمة العلاقة، لا انفصام بينها، تبدأ من المفردة، وتنتقل إلى العلاقة النحوية بينها، وتنتهي بالمقاصد التي من أجلها سبق الخطاب.

هذا وأنَّ النَّظْرَ إلى أحد المنطقتين (اللُّغويِّ والمقصدِيِّ) أثناء قراءة النَّصِّ؛ قد يُؤلِّد خللاً في فهم الخطاب، وقد يَكْرَهُ على أصله بالنقض والإبطال، فضلاً عن إفضائه إلى نشوب الخلاف وانتشاره بين المتفهمين. وتأسيساً على ما سبق فإنَّ موقف الجمهور من اعتبار القيد بوصفه شرطاً مقارناً لتطبيق الحكم المنطوق، وبتخلُّفه يتخلَّف الحكم ويثبت النقيض؛ موقف جانج إلى البعد اللغوي أكثر منه إلى البعد الغائي والمقاصدي، أي أنَّ التفسير اللغوي قد

⁴² الدريني، المناهج الأصولية، ص ٣٥٤.

⁴³ الشاطبي، المصدر السابق، ٦٢/٢.

سيطر على المنطق التشريعي المقاصدي والغائي، ولذلك لا يلزم الدارس عند هؤلاء قاعدة عامة ثابتة، ثم على أساسها قبول القيد أو رفضه.

وفي الوقت نفسه فإن موقف الحنفية من تلك القيود قد مال إلى قراءة البعد المقاصدي من النص أكثر من الميل إلى البعد اللغوي فيه، وأن مراعاة مقصدية النصوص؛ جعلتهم يهملون دلالات لغوية لا يترتب عليها معنى فاسد على حد قولهم، ولا يتعارض مع مقاصد التشريع في التكليف، ولا يخفى أن الجمع بين المنطق اللغوي والمنطق التشريعي الغائي المقصدي هو أولى من الأخذ بأحدهما وإهمال الآخر، كلما كان ذلك ممكناً، ولا مانع هنا من توارد المنطقتين في جملة من تلك الأمثلة، وعليه يتعين المصير إليه.

٣. يعترض على القائلين بمفهوم المخالفة أن الشروط التي ذكروها في اعتبار قيد من القيود؛ لم تكن شروطاً منصبةً على حقيقة القيد المعبر من حيث بيان مواصفاته الإيجابية، وكل ما ذكروه من الشروط قد انصبت على الجانب السلبي لها، فكل شرط اشترطوه؛ بدأت صياغته بالقول: أن لا يكون القيد كذا وكذا، وكأني بهم أنهم كانوا بصدد بيان شروط إهمال القيد دون إعماله، فإذا لم يكن القيد على الوصف الذي ذكروه؛ فإنه يهمل. والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح شديد هو: ما حقيقة القيد المعبر؟ هذا سؤال لم نجد له جواباً شافياً من لدنهم.

٤. لا بد من تحديد فلسفة التشريع في ورود القيد في النصوص التشريعية، نحن نعلم علم اليقين أن نصوص التشريع نصوص موحاة، وهذه النصوص بما أمثها من عند الله تعالى ومن الرسول صلى الله عليه وآله إنما تتحلل بها لتحل به الشارح من صفات وخصائص وعادات، فتتسم بالحق والعدل والرحمة والخير (المصلحة/ المناسبة التشريعية) لأن الله هو الحق والأمر به، والعدل والأمر به، لذلك جاءت أحكامه رحمةً وحقاً، وعدلاً وصدقاً، واستهدفت تحقيق مصالح العباد الدنيوية والأخروية، والخطاب النبوي على شاكلة خطاب الله تعالى تماماً، لأنه المبين له، والسنة لا تنهض بياناً للكتاب إذا لم تكن على وزانه ووفاقه، فجاءت بها تحقق للعباد خيراً ومصالحة فعلية وحقيقية.

وأكد الإمام ابن القيم على أن كل حكم، أو تفسير خرج عن العدل والرحمة، والحكمة والمصلحة؛ فإنه تفسير غريب، لا يمت إلى الشريعة بصله، ولو تكلف المرء إدخاله فيها بالتأويل والتطويع. وهذا نص كلامه: "إن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى

^{٤٤} الزنكي، نجم الدين، نظرية السباق: دراسة أصولية (رسالة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية معارف الوحي بالجامعة الإسلامية العالمية بالبيزيا، ٢٠٠٣م)، ص ٢٢٢.

المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه، وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها^{٤٥}. وإذا تأكد أن الخطاب الشرعي يستهدف العدل والمصلحة والحق؛ فيتعين علينا أن نستحضر هذا البعد أثناء تفسير النص واستنباط الحكم منه، وأثناء تقرير حكم أو إلغائه، ومن ذلك ما نحن بصده، فليكن لهذه المعاني التي تمثل مقاصد التشريع العليا الأثر الفاعل في تقرير قيد من القيود معتبراً كلما أدى إعماله إلى تحقيق الحق وإقامة العدل والخير بين المكلفين، وفي إلغائه كلما ناقض مفاهيم العدل والحق والمصلحة المعبرة.

يقول الأستاذ الدريني في العلاقة الإيجابية بين القيد المعبر ومفاهيم الحق والعدل: "ما نحن بصدد البحث فيه من تقييد الحكم، وما لهذا التقييد من دلالة؛ ذو صلة وثقى بمفهوم الحق في الإسلام، لأن الحكم منشأ الحق، وتقييد الحكم إنما هو في واقع الأمر تقييد للحق الناشئ عنه، وضابط لممارسة سلطانه. على أن تقييد الحكم لا يقتصر على رسم دستور لممارسة الحق، بل يشمل إلى ذلك تفصيل حالات تطبيقه، بما يحقق العدل والمصلحة، ويحمي القيم العليا للتشريع"^{٤٦}.

وقد ضرب أمثلة على وظيفة القيد المعبر في النص في ترسيخ الحق والإنصاف والعدل بين المكلفين، ومن تلك الأمثلة قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٠)، في هذه الآية يعدد قيد "الإعسار" معتبراً في الحكم، فإن المعسر يمهل ولا يطالب بتسديد الدين، وإذا انتفى الإعسار وحل محلّه اليسار، وأصبح المدين موسراً، انتفى الحكم وهو الإمهال، وثبت التقيض، وهو المطالبة، وهذا القيد يحقق العدل والإنصاف بين المكلفين، إذ ليس من الإنصاف والعدل إطلاق يد صاحب الحق أن يمارس حقه في كل الظروف وجميع الأوقات، فالمطالبة ناشئة عن حق الدائن على المدين، لكن استعمال هذا الحق مع المعسر استعمال متعسف، بعيد عن صفات أحكام التشريع وأخلاق المشرع في مراعاة الظروف الحرجة، لذلك منح التشريع المعسر مهلة، وفي مقابل هذا فإنه ليس من العدل والإنصاف منع صاحب الحق من ممارسة حقه إذا تغير وضع المعسر، وأصبح موسراً، فإن مبدأي العدل والإنصاف يقتضيان الحكم بحكمين مختلفين في حالتي الإعسار واليسار^{٤٧}.

كما أن الاحتكام إلى ما عليه الشارع من صفات يبين لنا هو الآخر مدى اعتبار قيد من القيود، ومثال ذلك، القيد الزماني "فيهن" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ (سورة التوبة: ٣٦)؛ قيد غير معتد به، ولم

^{٤٥} ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥/٣.

^{٤٦} الدريني، المناهج الأصولية، ص ٣١٣.

^{٤٧} ينظر: الدريني، المناهج الأصولية، ص ٣١٨ وما بعدها.

يجعله الشَّارِعُ أساساً في تحريم الظُّلم، حتَّى يتوقف عليه التَّحريم، فلا يدلُّ عن طريق مفهوم المخالفة على إباحة الظُّلم في غير الأشهر الحُرْم، لأنَّ من صفات الشَّارِع العدل، وأنَّه قد حرَّم الظلم على نفسه وحرمه بين عباده في كلِّ حين بنصوص محكمة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (سورة فُصِّلَتْ: ٤٦)، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنفُسَهُمْ بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (سورة النَّسَاء: ٤٩)، وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (سورة آل عمران: ١٤٠)، وحرَّمه بين عباده قاطبةً أيضاً في كلِّ الأحوال وتحت أي مبرر، ففي الحديث القدسيّ «يا عبادي، إنِّي حرَّمتُ الظُّلمَ على نفسي، وجعلته بينكم محرَّماً، فلا تظالموا»^{٢٩}، ولم يجعل بينه وبين دعاء المظلوم حججاً ومانعاً، ففي الحديث: «أتق دعوة المظلوم، فإنَّه ليس بينه وبين الله حجاب»^{٣٠}.

وبالاعتقاد على عادات الشَّارِع ومقاصده في التشريع يمكننا إلغاء قيد "أضعافاً مضاعفة" في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ (سورة آل عمران: ١٣٠)، ذلك لأنَّ من عاداته أنَّ القليل من الشيء الحرام ككثيره، فكما حرَّم كثير الخمر حرَّم قليلها، وليس هذا فحسب، بل إنَّ الشَّيء إذا حقَّق كليله من الكليات التَّشريعية، أو حافظ عليها؛ فجاء الاستحاث عليه، وفتحت وسائل تحقيقه والمحافظة عليه، وإذا أذى الشَّيء إلى هدر كليله من هذه الكليات حرَّمها، وحرَّم الوسائل المفضية إليه.

ومن هنا يتبيَّن لنا أهمية الاحتكام إلى مقاصد التَّشريع في التَّكليف، وكذلك أهمية الإلمام بما عليه الشَّارِع من عادات في التَّشريع، في جعل قيد من القبول معتبراً كلياً وافق هذين المعيارين، أو أحدهما، وجعله مرفوضاً غير معتبر كلياً كان على خلاف ذلك.

فعلى سبيل المثال وبالاحتكام إلى المعيار الأول يمكننا البت في القيد الآتي الوارد في النَّص والذي دار حول اعتباره أو عدم اعتباره اختلاف فقهي. والمثال هو المفهوم المخالف لشرط "وإنَّ كنَّ أولاتٍ حملٍ"، في قوله تعالى: ﴿وإنَّ كنَّ أولاتٍ حملٍ فأنفقوا عليهنَّ حتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (سورة الطَّلَاق: ٣). فاختلف الجمهور والحنفية في المفهوم المخالف لهذا الشرط، فقال الجمهور بأنَّ للشرط مفهوماً مخالفاً، وعليه فلا تجب نفقة العدة للمطلقة غير الحامل طلاقاً باتناً بينونة كبرى، لانتهاء القيد.

وقال الحنفية ليس للشرط مفهوم مخالف، فتجب على الزَّوج نفقة عدتها، ما دامت هي فيها، كالحامل سواء بسواء، لأنَّها محتسبة لحق الزَّوج، والاحتباس هو علة وجوب الإنفاق.

^{٢٩} مسلم، أبو الحسين بن الحجَّاج، صحيح مسلم (بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط ١، ١٤٠١/٢٠٠١م)، رقم الحديث (٢٥٧٧)، ص ٩٩٩.

^{٣٠} البخاري، صحيح البخاري بشرح عمدة القاري، باب أخذ الصَّدقة من الأغنياء، رقم الحديث (١٤٩٦)، ١٢٣/٩.

وبالاعتداد على مقاصد الشارع يمكننا حسم الخلاف، وجعل مفهوم الشرط مفهوماً غير معتبر، لمنافاته مع قواعد العدل والإنصاف في التشريع، ذلك لأن المرأة بما أنها متفرغة لحق الزوج، ولا يجوز لها أن تتزوج من رجل آخر في زمن العدة حتى تنتهي عدتها، تأكيداً على براءة رحمها، وحماية لحق الزوج المطلق في نسله، كما أن المرأة الحامل كانت تستحق النفقة بسبب احتباسها من أجله، والعلة هنا هي العلة نفسها هناك، ووحدة العلة تقتضي وحدة الحكم، تطبيقاً لمبدأ العدل والإنصاف الذي ينشده التشريع دوماً ويسعى إلى تحقيقه عبر وسائل تشريعية شتى، ومنها القياس الذي قام بنيانه على الاشتراك في العلة الجامعة بين المنطوق به حكماً والمسكوت عنه⁵⁰.

الخاتمة

وفي الختام نوّكد على ما يأتي:

١. بما أن التشريع الإسلامي تشريع عالمي صالح لكل زمان ومكان بإمداده المستجدات بأحكامه، وأنه بلغ الدروة في تأديته المعاني والأحكام والوفاء بها؛ فإن الحاجة تقتضي الالتفات حول نصوصه، وأن لا يرحها المجتهد، بل يحاول إعمال كافة طاقاتها من غير اعتساف، فلم تأت كلمة منها إلا لتنفيذ معنى، من غير حشو أو زيادة بلا فائدة شرعية، وينبغي أن يُعامل مع ألفاظ التشريع ونصوصه من هذا المنطلق، صيانة لها من العبث والحشو، واستثماراً لها من غير هدر تلك الطاقات.
٢. القول بمفهوم المخالفة في جملة من النصوص التشريعية؛ يعدُّ محاولة سليمة لاستثمار ألفاظ النصوص في أعلى صورها، وحفاظاً لها من الهدر، وأن رفض الاحتجاج به، وإهمال القيود الواردة في النصوص مطلقاً ودائماً؛ يعدُّ هدراً لهذه الشّحنات الدلالية التي تدل عليها النصوص.
٣. الاستعانة باللغة العربية وأساليبها وقواعدها في المجال التشريعي أمر لا فكاك عنه، ولكن ينبغي أن لا يقتصر التفسير عليها، لأن التشريع العملي يُعالج الأحكام ويتعلّق بها، واللغة تُعالج المعنى، وعليه يتحتّم اللوآذ إلى مقاصد التشريع ومناسبات الأحكام وعادات الشارع في تفسير خطابه وحمله على الأحكام والمعاني.
٤. موقف الجمهور من اعتبار القيد بوصفه شرطاً مقارناً لتطبيق الحكم المنطوق، وبتخلّفه يتخلّف الحكم ويثبت النقيض؛ موقف جانج إلى البعد اللغوي أكثر منه إلى البعد الغائي والمقاصدي منه، ولذلك لا يتلمس عندهم قاعدة عامة ثابتة، تمّ على أساسها قبول القيد أو رفضه.

⁵⁰ الزركشي، البحر المحيط، ١١٩/٣-١٢٠؛ الدريني، المناهج الأصولية، ص ٣٣٢-٣٣٣.

٥. موقف الحنفية من تلك القيود قد مال إلى قراءة البعد المقاصدي من النَّصِّ أكثر من الميل إلى البعد اللغوي فيها، وأنَّ مراعاة مقصدية النصوص؛ جعلتهم يُهملون دلالات لغوية لا يترتب عليها معنى فاسد على حد قولهم، ولا يتعارض مع مقاصد التشريع في التكليف.
٦. يعترض على القائلين بمفهوم المخالفة في أنَّ الشُّروط التي ذكروها في اعتبار قيد من القيود؛ لم تكن شروطاً منصبةً على حقيقة القيد المعتر من حيث بيان صفاته الإيجابية، بل انصبت على الجانب السَّلبي لها.
٧. لا بدَّ من تحديد فلسفة التشريع في ورود القيد في النُّصوص التَّشريعية، وعلى أساسها وأساس ما عليه التَّشريع من عادات في التكليف؛ يتم الاعتراف بالقيد، أو عدم الاعتراف به. وليكن للمعاني التي تمثل مقاصد التشريع العليا الأثر الفاعل في تقرير قيد من القيود معتبراً كلِّما أدى إعماله إلى تحقيق الحقِّ وإقامة العدل والخير بين المكلفين، وفي إلغائه كلِّما ناقض مفاهيم العدل والحق والمصلحة المعتبرة، أو تصارع مع عادات الشَّارع.

وسبحان ربِّك ربَّ العزة عمَّا يصفون
وسلام على المرسلين، والحمد لله ربَّ العالمين.

المصادر والمراجع

١. ابن حزم، أبو محمَّد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت).
٢. ابن السُّبكي، تاج الدِّين عبد الوهَّاب بن علي، جمع الجوامع بشرح تشنيف المسامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني بن عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠/٢٠٠٠م).
٣. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابطي (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٢/٢٠٠٢م).
٤. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمَّد الحنبلي (نسخة مصوَّرة على الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ).
٥. ابن عابدين، محمَّد أمين، حاشية رد المحتار على الدَّثر المختار (بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٣٨٦/١٩٦٦م).
٦. ابن عاشور، محمَّد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمَّد الطاهر المساوي (البصائر للإنتاج العلمي، ط ١، ١٤١٨/١٩٩٨م).

٧. الأسنوي، جمال الدّين عبد الرّحيم، نهاية السُّؤل شرح منهاج الوصول (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، د.ت).
٨. إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الدّيب (المنصورة: دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٠/١٩٩٩م).
٩. الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧م).
١٠. البخاريّ، صحيح البخاريّ بشرح الفتح (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط٤، ١٤٢٤/٢٠٠٣م).
١١. البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحشية عبد الله محمود (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧م).
١٢. التفتازاني، سعد الدّين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ضبط وتخريج زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، د.ت).
١٣. جبران مسعود، رائد الطلاب (بيروت: دار العلم للملايين، ط٢٠، ٢٠٠١).
١٤. الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أصول الجصاص المسمّى الفصول في الأصول، تحقيق محمّد محمّد تامر (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٠/٢٠٠٠م).
١٥. الحسني، إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمّد الطّاهر بن عاشور (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ط١، ١٤١٦/١٩٩٥م).
١٦. الخادمي، نور الدّين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي: حجّيته، ضوابطه، مجالاته (قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، كتاب الأئمّة، ط١، ١٤١٩/١٩٩٨م).
١٧. الدّرينيّ، محمّد فتحي، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرّأي في التّشريع الإسلاميّ (بيروت: مؤسسة الرّسالة، ط٣، ١٤١٨/١٩٩٧م).
١٨. الرازي، أبو عبد الله محمّد بن عمر الحسين، المحصول في علم الأصول، تعليق محمّد عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٠/١٩٩٩م).
١٩. الرّيسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي (فريجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ط٤، ١٤١٦/١٩٩٥م).

٢٠. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٠/٢٠٠٠م).
٢١. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط وتخريج وتعليق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢١/٢٠٠٠م).
٢٢. الزلي، مصطفى إبراهيم، أصول الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٧/١٩٩٦م).
٢٣. الزنكي، نجم الدين، نظرية السيّاق: دراسة أصوليّة (رسالة دكتوراه غير منشورة مقدّمة إلى كليّة معارف الوحي بالجامعة الإسلاميّة العالميّة باليزيا، ٢٠٠٣م).
٢٤. الشافعيّ، محمد بن إدريس، الرّسالة، شرح وتعليق عبد الفتّاح كباره (دار النّفائس، ط١، ١٤١٩/١٩٩٩م).
٢٥. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تخريج عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤٢٢/٢٠٠١م).
٢٦. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط٦، ١٤١٥/١٩٩٥م).
٢٧. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ضبط وتصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط١، ١٤٢٠/١٩٩٩).
٢٨. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تصحيح محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٧/١٩٩٧م).
٢٩. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، الفروق، دراسة وتحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد (القاهرة: دار السلام، ط١، ١٤٢١/٢٠٠١م).
٣٠. محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤١٣/١٩٩٣م).
٣١. مسلم، أبو الحسين بن الحجّاج، صحيح مسلم بشرح النووي (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٤٠١/١٩٨١م).

حاجة الأمة في فهم مقاصد الشريعة الإسلامية

أحمد بن محمد حمود البياني*

تمهيد

دأب المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية بإلزيبا بنشاطه المعهود على عقد الندوات المباركة، وتنظيم الأنشطة الدعوية، وعقد اللقاءات العلمية، فله جهدٌ في هذا المضمار يُذكر فيُشكر، وله دورٌ كبيرٌ في جمع شتات أرباب المعرفة والعلوم لا يُنكر، فنظّم المعهد العديد من الندوات والمؤتمرات واللقاءات في شتى المجالات، فالشكر لله تعالى ثم للقائمين على هذه المعهد على ما يبذلونه من جهد، والشكر لهم على ما تجشّموا صعاب هذه الندوة، وسخروا طاقاتهم في سبيل عقدها، والوصول إلى نتائج وتوصيات لعلمهم يقدمون خدمةً للأمة الإسلامية من خلال هذه التجمعات المباركة، فجزى الله القائمين على هذه الندوة خير الجزاء، إنّه أكرم مسؤول.

كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان للمسئولين بجامعة أمّ القرى على حسن ظنّهم بي إذ أوفدوني لأن أكون أحد المشاركين في هذه المناسبة من خلال تقديم بحثٍ عن موضوع من أهمّ مواضيع الفقه الإسلامي، ألا وهو (مقاصد الشريعة الإسلامية) العلم الذي بات يجهله الكثير من الناس، وفات بسبب الجهل به كثيراً من أحكام الشريعة، وكثيراً من مقاصدها وأغراضها

فإذا جهل الإنسان غايته من هذه الحياة، وجهل الغاية التي من أجلها كان عبداً لله، وجهل الغاية من العبادات التي يؤديها، والأحكام التي يلتزمها، رأيت بعد ذلك شبحاً في شخص، وبدناً بلا روح، وجسماً بلا حياة، وطقوساً بلا معنى، وأعمالاً بلا هدف؛ لأن أهداف الشريعة وغايتها هي التي تجعل للعبادة معنى، وللإيمان حلاوة، ومن لم يجد حلاوة الإيمان في قلبه لم يدق طعم الإيمان؛ لذلك لا غرو أن يصف الإمام الفدّ أبو إسحاق الشاطبي - رحمه الله -^(١) مقاصد الشريعة بأنها (روح الشريعة).

فإذا فقدت (الروح) وانعدمت هذه المعاني من قلب الإنسان، وتلاشت هذه الأهداف في نظره، وحلت هذه المقاصد من مخيلته، فإنك حتماً سترى شبحاً في صورة إنسان، لا يدرك للحياة معنى، ولا للوقت في نظره قيمة، ترى شخصاً يؤدي الصلاة مثلاً ولا يعرف لماذا يؤديها؟ ويقوم بحركاتٍ ولا يدرك مغزاها؟ ويُخرج زكاة ماله

* الأستاذ المشارك بقسم القضاء بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة أمّ القرى، المملكة العربية السعودية.

ولا يعلم ما الغاية منها؟ يصوم رمضان - عادةً اتخذها أو تقليداً لمجتمعه - ولم يصل إلى المقصود من هذه العبادة، يحج بيت الله الحرام ولا يعرف لماذا أتى؟ ومن يرضي؟ ولمن يتقرب؟ وبم يتقرب؟ فأحببتُ من خلال هذه المشاركة أن يعلم الناس أهمية هذا العلم، ويُدركون من خلاله مقاصد الشريعة الغراء، حتى يكون الإنسان على بصيرة من أمره، ونور من ربه ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾^(١).

المطلب الأول - سبب اختيار الموضوع

لما كانت هذه الندوة المباركة تعتمز بعون الله تعالى حل بعض المشكلات التي تواجه الأمة الإسلامية في ثقافتها وتعاملها حاول القائمون على هذه الندوة حل بعض هذه المشكلات المتأزمة من خلال ما رُصد لها من أهداف، كما هي محاولة منهم في بيان المنهج العلمي وطبيعته وتطبيقاته في ميادين العلوم المختلفة، وهي محاولة جديرة بالمتابعة والتطبيق في فهم واقع العالم الإسلامي، وبيان مدى صلته بالواقع الحضاري، كذلك فهي محاولة في بيان مدى ما تتمتع به العلوم الإسلامية من حرية الفكر ومساحة التعبير، وحضارة الحوار خاصة في ظل الظروف الراهنة التي أصبح يُنظر فيها إلى الإسلام بمنظارٍ قاتمٍ يحاول من خلاله أعداء الأمة الإسلامية اختراق صفوفها وتمزيقها من الداخل.

ولما كان أحد محاور هذه الندوة [مقاصد الشريعة أساساً ومنطلقاً لتحقيق وحدة الأمة الإسلامية] أحببت أن أشارك بهذا البحث المعنون بـ(حاجة الأمة إلى فهم مقاصد الشريعة الإسلامية) مشاركة في جهود هذه الندوة التي ندعو لها بالتوفيق والسداد.

المطلب الثاني - الدراسات السابقة للموضوع

تطرق علماء أصول الفقه إلى موضوع المقاصد من جوانب شتى، وباب القياس له باعٌ طويلٌ في بحث هذا الموضوع، وقلما تجد عالماً من علماء أصول الفقه لا يتكلم عن هذا الموضوع، بل فصل (المناسبة) في مباحث (العلل) مداره ومحور الكلام فيه إنما هو عن مقاصد الشريعة؛ فلذلك يذكر العلماء أن مصالح الناس معتبرة في نظر الشريعة، وأن الشارع قصد مراعاة هذه المصالح، وذلك من خلال المحافظة على مقاصدهم الضرورية والحاجية والتحسينية، وهذا القدر لا يكاد يخلو منه كتاب من كتب أصول الفقه.

ثم جاء الإمام العز بن عبد السلام^(٢) - رحمه الله - فانتقل بعلم المقاصد إلى العلوم المستقلة وصنف فيها كتابه الموسوم بـ(قواعد الأحكام في مصالح الأنام) وقد اهتم بهذا الكتاب جماعة من العلماء، كما اهتم عددٌ من

طلبة العلم في هذا الزمان بتحقيقه وتنقيحه، ففصل القول في مقاصد الأحكام الشرعية، ولكونه جالب هذه البضاعة ومستحدث هذه الصنعة فقد تكلم عنها بشكلٍ شموليٍّ ونظر إليها نظرةً عامّة، فجعل مقاصد الشرع كلّها تدور حول مقصدٍ واحد، وهو (جلبُ المصالح للعباد ودرءُ المفاسد عنهم) وهي في الحقيقة وإن كانت مقاصد الشريعة فعلاً تدور حول هذا الموضوع إلا أنّ الإمام الشاطبي^(٢) - رحمه الله - في كتابه (الموافقات) فصلّ الكلام في هذا العلم، وقسمه على أبواب وفصول، ونظر إلى مقصود الشرع من وضع الشريعة، وإلى مقصود المكلف من هذه الشريعة، وقسم هذين النوعين إلى أقسام، وفصلها بترتيبٍ بديعٍ لم يسبق له نظام، فكان بحق رائد هذا الفنّ - رحمه الله -.

إلى أن جاء الشيخ محمد بن عاشور - رحمه الله^(٣) - فصنّف كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية)، وتوالى تأليف طلبة العلم على هذا الفنّ، فكان هناك مجموعةٌ من الرسائل العلمية والأبحاث الفقهية المنشورة، منها على سبيل المثال:

- ١/ مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، للدكتور/ محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، رسالة دكتوراة تقدّم بها إلى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، من مطبوعات دار الهجرة.
- ٢/ مقاصد المكلفين، للدكتور/ عمر بن سليمان الأشقر، من مطبوعات مكتبة الفلاح بالكويت.
- ٣/ مقاصد الشريعة عند العزّ بن عبد السلام، للدكتور/ عمر بن صالح بن عمر، رسالة دكتوراة تقدّم بها إلى جامعة أمّ دُرمان بالسودان، من مطبوعات دار التفائس بالأردن.
- ٤/ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، للدكتور/ يوسف أحمد محمد البدوي، رسالة دكتوراة تقدّم بها إلى الجامعة الأردنية، من مطبوعات دار التفائس بالأردن.
- ٥/ علم المقاصد الشرعية، للدكتور/ نور الدين بن مختار الخادمي، من مطبوعات مكتبة العبيكان بالسعودية.
- ٦/ بحث بعنوان (المقاصد الشرعية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية) للباحث / مسفر بن علي القحطاني، منشور في مجلّة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد (٣٦).

ولكن يركّز هذا البحث على مدى العلاقة بين علم المقاصد وعلم الأصول، كما يبيّن مدى أهمية هذا العلم في فهم واقع الأمة، ومدى احتياجها إليه في حياتها وواقعها الاجتماعي والثقافي.

المبحث الأول - تعريف المقاصد

مقاصد الشريعة لفظٌ مركَّبٌ من مضافٍ ومضافٍ إليه، ولا يُعرف المركَّبُ إلا بمعرفة أجزائه وقيل تعريف المقاصد ينبغي علينا تعريف الشريعة، لأنها هي المضاف إليه، وهي الأصل في استناد علم المقاصد إليها، والنظر في تعريفها من جانبين: اللغوي والاصطلاحي، لذا كان هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: في تعريف الشريعة لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في تعريف المقاصد لغةً واصطلاحاً.

المطلب الأول - تعريف الشريعة

الشريعة لغةً:

تأتي الشريعة في اللغة بعدة معاني، منها:

١/ الطريقة، ومنه قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾^(١)، ومنه قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾^(٢).

٢/ المكان المورود، يقال: شرعت الإبل؛ إذا وردت مورد الماء لتشرب، ومنه الشارع من الطريق، إذا كان مكاناً مطروقاً يشرع الناس فيه، ودورٌ شارعٌ إذا كانت أبوابها شارعاً في طريق شارع.

٣/ وتأتي بمعنى الظهور والبيان، فتأتي (شَرَعَ) بمعنى يَبِّنُ وأَوْضَحُ، يقول أبو منصور الأزهري^(٣): [مأخوذة من شُرِعَ الإهاب إذا شُقَّ ولم يرقق ولم يُرَجَّل، وهذه ضرورٌ من السِّلْحِ معروفة، أو سَعَهَا وأبَيَّنَهَا الشَّرْعُ]^(٤) ومنه قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾^(٥)، ومنه أشرعنا الرِّمَاحَ، وأشَرَ العَبِيرَ إذا رفع عنقه، ومنه شرعُ السفينة، ولذا قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيَاتُهُمْ يَوْمَ سَبَّيْتَهُمْ شُرْعًا﴾^(٦) أي: رافعةً رؤوسها، وتأتي أيضاً بمعانٍ أُخرى، ليس هذا مقام بسطها^(٧).

وفي الاصطلاح الفقهي:

تعددت تعريفات علماء الشريعة للفظ (الشريعة) فالمتصوفة تُطلق عندهم على معنى يغيّر ما هي عليه عند الفقهاء، يقول ابن تيمية^(٨): [واسم الشريعة قد يكون في العقائد والأقوال، وقد يكون في المقاصد والأفعال، فالأولى في طريقة العلم والكلام، والثانية في طريقة الحال والسَّعَاءِ، وقد تكون في طريقة العبادات الظاهرة والسياسات السلطانية، فالمتكلمة جعلوا بإزاء الشرعيات العقلية أو الكلاميات، والمتصوفة جعلوا بإزائها الذوقيات والحقائق، والمتفلسفة جعلوا بإزاء الشريعة الفلسفة، والملوك جعلوا بإزاء الشريعة السياسة، وأما

الفقهاء والعامّة فيخرجون عما هو عندهم الشريعة إلى بعض هذه الأمور، أو يجعلون بإزائها العادة أو المذهب أو الرأي [٤] .

وعلى كلّ فقد تكاد تكون تعريفات علماء الفقه الإسلامي على أنّ الشريعة هي: (ما شرعه الله تعالى لعباده وبيّنه لهم في كتابه العزيز أو على لسان نبيه محمد ﷺ من أحكام اعتقادية أو عملية أو خلقية، بأحد طرق البيان المعتمدة) (٥) .

المطلب الثاني - تعريف المقاصد

ذكرت آنفاً أنّ موضوع المقاصد طرقه نخبة من طلبة العلم في عددٍ من الرسائل والإصدارات والكتب، وتعرّضوا لتعريف المقاصد وأنواعها وكيفية الوصول إليها وخصائصها، ونظراً لضرورة البحث العلمي سأذكر طرفاً مما ذكروه في تعريف المقاصد وأحيل إلى كتبهم تقديراً لجهودهم، وإبراءً للذمة (٦) .

فالمقاصد لغة:

جمع مقصد، والمقصد مصدرٌ ميميٌّ من الفعل (قصد) ويأتي في اللغة بمعانٍ ثلاثة أولها: الاعتقاد والتوجه والأتم وإتيان الشيء، يقال: قصد البيت الحرام، أيّ توجه إليه وأتمّه.

الثاني: الاستقامة.

ومنه قوله تعالى ﷻ وعلى الله قصد السبيل ومنها جازر (٧) فالقصد من الطريق أي الذي لا اعوجاج فيه، يقول الزحشري (٨): [القصد مصدر بمعنى الفاعل وهو القاصد، يقال سبيلٌ قصدٌ وقاصد، أي: مستقيم كأنه يقصد الوجه الذي يؤمّه السالك لا يعدل عنه] (٩) ومنه أيضاً قوله تعالى: ﷻ لَوْ كَانَ عَرَضاً قَرِيْباً وَسَفَرًا قَاصِدًا (١٠)

الثالث: العدل والتوسط بين الطرفين.

ومنه قوله تعالى: ﷻ وَأَقْصِدْ فِي مَسْئِكَ (١١)، ومنه أيضاً قوله ﷻ: { الْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبْلُغُوا } (١٢) .

الرابع: الكسر بأيّ وجه كان.

سواءً كان الكسر حسياً أو معنوياً، تقول: قصدت العود قصداً أي: كسرتة، وهو بهذا المعنى لا يناسب معناه في اصطلاح أهل الأصول في هذا الموضوع.

وفي الاصطلاح الفقهي:

لم أعر - كما لم يعثر أحدٌ ممن كتب في المقاصد حديثاً - على تعريفٍ للمقاصد عند أحدٍ من المتقدمين، مع ذكر المتقدمين لمفهوم هذه المقاصد عند ذكرهم للمناسبة في مبحث (مسالك العَلَل من أبواب القياس)، أو

عند تصنيفهم للمقاصد استقلاً، فلم يذكروا لها تعريفاً يضبط ما يعنوه بلفظ (مقاصد) وهذا ما فعله العزّ بن عبد السلام^(٤) والشاطبي^(٥) والطوفي^(٦) وغيرهم، ولعلّ أوّل من ذكر تعريفاً لها هو محمّد الطاهر بن عاشور^(٧) حين قال [مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة]^(٨)، وقد أورد عددٌ من الباحثين عدداً من التعريفات لبعض العلماء المعاصرين وقاموا بنقدها وإيراد بعض الملحوظات عليها^(٩)، وحاولوا الوصول إلى تعريفٍ مرضيٍّ للمقاصد في نظرهم، فهذا الباحث الدكتور/ محمّد سعد اليوبي في رسالته للدكتوراة (مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية) حاول محاولةً جادةً في الوصول إلى تعريفٍ يخلو من الانتقاد والاعتراض فقال [المقاصد هي: المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد]^(١٠)، كما توصل الباحث الدكتور/ يوسف أحمد البدوي في رسالته للدكتوراة (مقاصد الشريعة عند ابن تيمية) إلى تعريفٍ للمقاصد أيضاً فقال: [هي الحكم التي أَرادها الله من أوامره ونواهيه لتحقيق عبوديته وإصلاح العباد في المعاش والمعاد]^(١١) وهذا الدكتور/ نور الخادمي اختار تعريفاً فقال: [المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية المترتبة عليها سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو: تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدرارين]^(١٢).

والذي أختاره في تعريف مقاصد الشريعة هو: (ما أَراده الله عزّ وجلّ من حكمٍ ومعاني عند إنزال الشرائع وشرع الأحكام).

فقولي (ما أَراده الله عزّ وجلّ) أي ما أَراد تحقيقه. فبالنظر إلى معناه في ذاته فالمقصد هنا بمعنى الغاية والهدف، وبالنظر إلى ما يتضمّنه هذا المقصد فإنه يتضمّن أموراً منها: المصالح والأسرار والقيم والحكم والمعاني وجميع ما يذكره كلّ من تعرّض لتعريف المقاصد، فقولي (ما أَراده الله عزّ وجلّ) يشملها، وكذلك فهي أعمّ من الأغراض والمصالح التي ينفىها الأشاعرة في أحكام الله تعالى وأفعاليه - مع أنّ الحقّ أنّ أحكام الله تعالى تتضمّن الحكم والأغراض المقاصد والمصالح - واخترت لفظين من هذه الألفاظ وهما (الحكم والمعاني)؛ لكونها أقرب الألفاظ إلى أصول الفقه.

وقولي (من إنزال الشرائع) المراد به المقاصد العامة للشريعة الإسلامية وغيرها، وهي تحقيق العبودية لله وحده، فما من نبيٍّ أُرسِلَ إلّا لتحقيق هذا الهدف، قال تعالى: **لَوْ كُنَّا نَعْبُدُكَ فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا لَإِنِ اعْبُدُوا اللَّهَ** **وَاجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ**^(١٣).

وقولي (شُرْع الأحكام) المراد به المقاصد الجزئية، وهي المقاصد التي راعاها الله عزّ وجلّ وطلب من العباد تحقيقها عند شرّعه لهذه الأحكام، وقصّر الباحث يوسف البدوي المقاصد على الأوامر والنواهي فقط فيه قصور، فالمقاصد والحكم كما تكون في الأوامر والنواهي تكون أيضاً في ما سكت عنه الشارع أو قرّره وكذا المباحات وجميع ما يذكره المؤلّي تبارك وتعالى في كتابه العزيز أو على لسان نبيّه ﷺ من قصص وأمثال وغير ذلك، كلّها لله عزّ وجلّ فيها مقاصد وحكم.

وعلى هذا فقد يُطلق لفظ (المقاصد) على أمرين:

١/ المصالح أنفسها على أنّها هي المقاصد، من باب تسمية الشيء باسم سببه، كما يسمّى العَصِير خمرًا والعقد نكاحًا، فالمقصد في هذه الحال هي المصلحة ذاتها، كما يقال: مقصودُ الشرع من شرع القصاص هو حفظُ الأَفس، ومقصودُه من تحريم الخمر المحافظة على العقل.

٢/ وقد يطلق لفظ (المقاصد) على تحقيق المصالح، لا على أنّها المصالح أنفسها، فيكون قصد الشارع حينئذ تحقيق مصلحة للعبد، فإذا القصد هو تحقيق المصلحة، وعلى هذا فالمقاصد هي تحقيق أو طلب تحقيق المصالح. كما إذا قيل: قصد الشارع رفع الحرج عن المكلفين، وهي بهذا المعنى بإزاء معنى الحكمة، فإذا قلنا: مقصودُ الشارع من شرع الحكم الفلاني كذا، كان بإزاء معنى قولنا: هذا الحكم يتضمن الحكمة الفلانية.

وبهذا، يمكن الجمع بين أقوال العلماء في قولهم: المقاصد هي الحكم، أو قولهم: الحكم هي المصالح، أو المصالح هي المقاصد، وهكذا، وسيأتي مزيد بيان لهذا في المبحث الثاني - إن شاء الله تعالى -.

المبحث الثاني - العلاقة بين المقصد والمصلحة والعلّة

هناك علاقة وطيدة بين (العلّة) وبين المقصد أو المصلحة أو الحكمة، وارتباط وثيق بينهما، لذلك كلّ من كتب في باب القياس من علماء أصول الفقه عن (العِلل) فقد تطرّق إلى موضوع الحكم والمقاصد والمصالح؛ لأنّ اعتبار المقصد وكونه مراعى في جانب الشريعة إنّما هو بقدر ما يتضمنه من المصالح المعتمدة شرعاً، وبقدر ما يدفعه من المفسدات المنفية شرعاً؛ لذلك جاء هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأوّل: في بيان العلاقة بين المقصد والمصلحة.

المطلب الثاني: في بيان العلاقة بين المقصد والعلّة.

المطلب الأوّل - في بيان العلاقة بين المقصد والمصلحة

قبل بيان العلاقة بين هذين الأمرين لابدّ من بيان ماهية كلّ منهما؛ إذ بدون معرفة مكونات الشيء ومركباته لا يمكن التمييز بينه وبين غيره، وقد سبق في المبحث السابق تعريف المقصد، وأنّه هو الغاية أو الهدف

الذي من أجله سُرع الحكم، أو هو الأمر الذي يُرجى تحقيقه من خلال شرع وتطبيق الأحكام، وسنأتي هنا لبيان ماهية المصلحة.

[أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة ^(١) وهذا تعريف كثير من العلماء منهم حجة الإسلام الغزالي ^(٢)، والنجم الطوفي ^(٣) في كتابه "شرح مختصر الروضة" ^(٤)، بينما يرى بعض العلماء ^(٥) بأن المصلحة هي: المنفعة نفسها، وجعل في مقابلتها المفسدة التي هي: المضرّة، سواءً أكان النفع أو الضرر شخصياً أو عاماً غالباً أو مغلوباً، عاجلاً أو آجلاً، واختار هذا المعنى الإمام العز بن عبد السلام -رحمه الله- ^(٦) حين قال: [المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها، وهي منقسمة إلى دنيوية وأخروية] ^(٧)، من أجل ذلك قال الفخر الرازي ^(٨): [الصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما - أي المنفعة والمضرّة -؛ لأنها من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبينها وبين غيرهما، وما كان كذلك يتعدّر تعريفه بما هو أظهر منه] ^(٩).

أما الإمام الشاطبي ^(١٠) فقال: [أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان، وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشّهوانية والعقلية] ^(١١)، وقد أورد الأستاذ الدكتور/ حسين حامد حسان في كتابه "نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي" تعريف الغزالي والطوفي ^(١٢) للمصلحة، وذكر تعريف بعض الكتاب المحدثين لها بأنها: [المنفعة التي قصدتها الشارح الحكيم لعبادته من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسليهم وأموالهم طبق ترتيب معين] ولم يورد تعريفاً خاصاً بالمصلحة ولكن ذكر ضوابط لها ^(١٣).

من خلال ما تقدّم أستطيع أن أقول بأنّ المصلحة - في ذاتها ^(١٤) - هي: المنفعة أو النفع الذي يعود على الإنسان من خلال الأعمال التي يقوم بها، أو الأعمال التي تُشرع من أجله، فكّل ما يعود عليه بالنفع فهو في نظره مصلحة، وكلّ ما يحقق له هذا النفع فهو في نظره مقصد وطريق وهدف

وإذا تأملنا في تعريف المقصد الذي سبق في المبحث السابق وتعريف المصلحة هنا يظهر جلياً أنه لا فرق بين المقصد والمصلحة عند كثير من أهل العلم، وأتّهما بمعنى واحد، فتعدّد الأسماء لا يُنبئ عن اختلاف المسميات، فالمقصد والحكم والغايات والأهداف والأغراض والمصالح كلّها بمعنى واحد، وما ذكرته في نهاية المطلب الثاني من المبحث الأول من أنه يصح إطلاق لفظ (المصلحة) على المقصد كما يصح أيضاً إطلاق لفظ (المقصد) على ما يحقق تلك المصلحة، لا يخرج عن هذا أيضاً.

وقد ارتضيت هذا واخترته في بحث آخر بعنوان ((الحكمة وأثرها في التشريع)) وذكرت ما يؤيد هذا من أقوال العلماء وتخرجاتهم، ليس هذا مقام بسطه، ولكنني أذكر طرفاً منه تأييداً لما أقول، فهذا حجة الإسلام الغزالي -رحمه الله- ^(١٥) يستدرك كلامه السابق في تعريفه المصلحة فيقول: [ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع

المضرة مقاصد الخلق، وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو: أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وماله، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة، ودفعها مصلحة [١]. ثم يصرح في موطن آخر من كتابه "المستصفى" فيقول: [ولسنا نعني بالحكمة إلا المصلحة] [٢] وبمثل مقولته قال صدر الشريعة المحبوبي^(٣) فقال: [المراد من الحكمة المصلحة] [٤]، وهذا شهاب الدين القرافي^(٥) يصف في كتابه "شرح تنقيح الفصول" الحكمة فيقول: [هي التي لأجلها صار الوصف علة] [٦]. أما الطوفي^(٧) فهو ممن يقول بالمصلحة، ويُقر بانبناء الأحكام على الحكم والمصالح لذا عرّف الحكمة بقوله هي: [غاية الحكم المطلوبة بشرعه] [٨] وقال في موطن آخر بمثل مقولة القرافي^(٩). إذن يظهر من هذا كله أن غاية الحكم المطلوبة هي مقصود الشارع، ومقصود الشارع هو تحقيق المصلحة، فلا فرق والحالة هذه بين المقصد (الحكمة) والمصلحة.

المطلب الثاني - في بيان العلاقة بين المقصد والعلّة

هناك علاقة وثيقة بين العلة والمقاصد، يدركها كل من نظر في كتب "أصول الفقه" فكل من أثبت من العلماء لأحكام الله تعالى وأقواله وأفعاله حكماً ومقاصد وأغراضاً ومصالح وغايات، سواء كانت هذه المصالح أو المقاصد دينية أو دنيوية، أو مصالح تعود إلى الخلق أنفسهم، أو إلى الخالق جل شأنه، فقد أثبت التعليل في أحكام الله تعالى، وجعل العلة ركن القياس الأعظم، وذكر لها طرقاً في الاستخراج والاستنباط، وشروطاً يتعرّف من خلالها على صحة العلة من فسادها، وغير ذلك مما يعرفه أهل هذا الفن - وهذا دأب جمهور أهل العلم - ومن يرى خلاف ذلك: بأن أحكام الله تعالى لا تتضمن حكماً ولا مقاصد ولا غايات ولا مصالح، وأن الله تعالى قادر على إيجاد المصلحة بدون أسبابها، وإعدام المضار بدون دوافعها، وهم ما يسمون بِنفاة التعليل - الأشاعرة ومن وافقهم - فقد أنكروا تعليل الأحكام؛ ظناً منهم أن في ذلك تنزيهاً للباري سبحانه وتعالى من أن يكون محلاً للحوادث من العلة وغيرها، أو يكون مفتقراً لعلّة تبعثه على فعل شيء، وهو القادر على فعل كل شيء، أو تكون أحكامه متوقفة على مراعاة مصالح العباد، وهو الذي لا يسأل عما يفعل، فظنوا أن في نفي التعليل وعدم مراعاة مصالح العباد تنزيهاً وتقديساً للخالق جلّ وعلا^(١٠).

وقد سبق في بحث آخر للباحث^(١١) ترجيح مذهب جمهور العلماء من أن الله تعالى في أحكامه حكماً، ولأفعاله وأقواله أهدافاً وغايات وأسراراً، فهو الحكيم جلّ شأنه، وهو الخبير جلت عظمته، وكان من لطف الله تعالى ورحمته بعباده أن ذكر لهم بعض هذه الحكم، وأوقف بعض عباده على بعض منها، وبقي في علمه ما لا يدرك

غايته أحد، ولا يطلع على مكنون سرّه أحد، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾^(١)، يقول ابن الجوزي - رحمه الله -^(٢): [فلم أزل أتلمح جملة التكاليف، فإذا عجّزت قُوى العقل عن الاطلاع على حكمة ذلك - وقد ثبت لها حكمة الفاعل - علمت قصورها عن درك جميع المطلوب، فأذعنت مقرّة بالعجز، وبذلك تؤدّي مفروض تكليفها.

فلو قيل للعقل: قد ثبت عندك حكمة الخالق بما بنى، أفيجوز أن ينقدح في حكمته أنه نقض؟ لقال: لآتي عرفت بالبرهان أنه حكيم، وأنا أعجز عن إدراك عِلْمِهِ، فأسلم على رغمي، مقرّاً بعجزني [^(٣).

ومن جملة الحكم التي أرادها الله عزّ وجلّ من أحكامه من خلال أوامره ونواهيه، أن تكون هناك عللاً لهذه الأحكام تُناط بها، وتدور الأحكام معها، يقول الشيخ محبّ الدين بن عبد الشكور^(٤): [لا بدّ للحكم من علّة ^(٥)] فيبحث المكلف عن هذه العلل، حتى يستطيع الوقوف على معرفة حكم الله تعالى في مسائل لم ترد النصوص بذكرها، فإذا غلب على ظنه أن العلّة التي من أجلها شرع الحكم في المسألة المنصوص عليها موجودة بعينها في مسألة أخرى لم يُنصّ عليها، كان ذلك باعثاً له على استخدام القياس، وتشبيه غير المنصوص بالمنصوص لوجود علّة الحكم ووجه الشبه بين المسألتين، يقول ابن القيم - رحمه الله -^(٦): [والشرائع كلّها - من أولها إلى آخرها - مبنية على تعليق الأحكام بالعلل، والقضايا بالتحجج، والثواب بالطاعة، والعقوبات بالجرائم]^(٧).

وليكون ذلك حافزاً للعلماء على الاجتهاد واستنباط الأحكام، وتزداد مكانة أهل العلم بزيادة اجتهادهم، ووفور علمهم ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾^(٨).

ولعلّ بالمثال يتضح الفرق بين المقصد والعلّة: فالله عزّ وجلّ شرع القصاص حكماً مناسباً وعقوبة عدلاً لجرمة القتل، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ﴾^(٩)، واستنبط العلماء - رحمهم الله تعالى - الحكمة التي من أجلها شرع الله عزّ وجلّ هذا الحكم فقالوا: المحافظة على الأنفس، وإبقاء الحياة، وردّ ع الظالم، وزجر المعتدي وغير ذلك من الحكم مستدلّين بقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾^(١٠) هذه الحكمة هي ما تُسمّى بمقاصد الشريعة، أما العلّة الموجبة للقصاص فهي: القتل العمدّ العُدوان، أو الاعتداء على بنية آدمي بما يُجرّح أو يقتل غالباً عمدًا، وقد اتفق العلماء - رحمهم الله تعالى - على أن الحكم يُناط بالعلّة لا بالحكمة.

فهنا ثلاثة أمور: الحكم (وهو وجوب القصاص) والحكمة أي المقصد (وهي المحافظة على الأنفس...) والعلّة (وهي القتل العمدّ العُدوان) والفرق بين هذه الثلاثة واضح.

والقياس يُبنى على العِلل لا على الحكم، فكُلّ فعلٍ شارك هذا القتل في هذا المعنى بأن كان فيه صفة العمديّة والعُدوانية قيس عليه وأخذ حكمه، فلو ضربه بمثقل أو ألقي عليه ما يقتله أو منعه الطعام أو الشراب حتى مات عدّ ذلك من باب القتل العمدّ وأخذ حكمه وهو القصاص.

وكذلك في تحريم الربا: حَرَّمَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ بَيْعَ الدَّرْهَمِ بالدَّرْهَمَيْنِ، والبُرِّ بجَنْسِهِ متفاضلاً، واستنبط العلماء - رحمهم الله تعالى - الحكمة من هذا النهي فقالوا: المنع من الظلم، وأكل أموال الناس بالباطل، وكذلك المنع من الربا فيه حث على التعاون والتكافل وغير ذلك من الحكم، أما العلة في تحريم هذا البيع فقد اختلف العلماء فيها، فمنهم من قال: التقديُّ في الأولى والطعم في الثانية، ومنهم من قال: القدر مع الجنس، ومنهم من قال: الافتيات والادخار.

وبهذا يظهر جلياً الفرق بين الحكمة (المقصد أو المصلحة) وبين العلة، فالعلة وصف ظاهر منضبط يصلح عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع عند شرعه الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فالعلة تتضمن المصلحة أو المقصد، فإذا لم تتضمن العلة مقصود الشارع لم تكن علة، ومع ذلك لم يمنع كثير من العلماء التعليل بالحكمة إذا كانت ظاهرة جلية، وأمكن تعليق الحكم بها^(١).
إذن هناك علاقة وثيقة بين (العلة) والمقصد أو المصلحة، فالعلاقة بينهما علاقة تضمن، كما أن الفرق بينهما شاسع، والبون بينهما بعيد، فمن الخطأ أن نقول: بأن المقاصد هي العلة، أو بأن العلة هي المصالح، وقد بسطت الفرق بين العلة والمقصد (الحكمة) في البحث المشار إليه سابقاً.

المبحث الثالث - أثر المقاصد في فهم واقع الأمة

مقاصد الشريعة علمٌ جديرٌ بالاهتمام، وفنٌ جميلٌ من فنون العلوم المختلفة، وحسنةٌ من حسنات هذه الشريعة المباركة، كيف لا؟ وهي التي بها يُعرف سرُّ الوجود، وطعم الحياة، ولذة الإيمان، من خلال مباحثها يعرف العبد كيف يناجي ربه، ومن أهدافها يتعلم الإنسان كيف يتعامل مع مجتمعه وبني جنسه، وقد رأيت أنه لا يمكن للباحث أن يقف على أثر هذه المقاصد على الأمة، ولا على فهم واقعها ما لم يتعرف على مواقع مصالحها، وعلى كيفية المحافظة عليها، حتى يتبين للباحث والقارئ أيضاً الأثر الكبير لمقاصد الشريعة الإسلامية في حياة الأمم والشعوب.

لذلك رأيت أن يشتمل هذا البحث على مطلبين:

المطلب الأول: أثر المقاصد في حفظ مصالح الأمة.

المطلب الثاني: أثر المقاصد في تحقيق وحدة الأمة.

المطلب الأول - أثر المقاصد في حفظ مصالح الأمة

معرفة أثر الشيء متوقفة على معرفة المؤثر والمؤثر فيه، وقد سبق بيان المقاصد والتعرّف إليها، لذلك كان من الطبيعي أن نتكلم عن مصالح الأمة ونتعرّف على ماهيتها قبل الكلام على أثر المقاصد فيها، لذلك رأيت أن يكون هذا المطلب في مسألتين:

المسألة الأولى: التعرّف على مصالح الأمة.

المسألة الثانية: التعرّف على كيفية المحافظة على هذه المصالح.

المسألة الأولى: التعرّف على مصالح الأمة

المصالح كما سبق تعريفها هي: المنافع التي تعود على العباد في الدنيا أو الآخرة، أو المضارّ المندفعة عنهم، فكّل ما يحقق أحد هذين الأمرين فهو مصلحة، وكّل ما يفوت أحدهما فهو مفسدة، ودفعه مصلحة، ومقصود الشارع تحقيق مصلحة العباد، ومصلحة العباد لا تأتي من قبل أهواء الناس ومصالحهم الشخصية، بل يُتعرّف عليها من قبل خالق هذا الإنسان، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(١)، فكّل حكم جاء به الشرع المطهر فهو يحقق مصلحة للعبد - ولو خفيت على العبد هذه المصلحة - يقول العزّ بن عبد السلام^(٢): [الشريعة كلّها مصالح، إمّا تدرء مفساداً أو تجلبُ مصالح، فإذا سمعت الله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ فتأمل وصيته بعد نداءه، فلا تجرد إلاّ خيراً يحنك عليه أو شراً يزجرك عنه أو جمعاً بين الحثّ والرّجر، وقد أبان في كتابه مافي بعض الأحكام من المفساد حثاً على اجتناب المفساد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح]^(٣).

أمّا المصالح التي مصدرها العقل وحده، أو الهوى والتشهي فلا تُعتبر في الشرع، ولا يُقيم لها الإسلام وزناً؛ لأنّه لم يأت بها، وما لم يأت به الشرع يُعتبر تشريعاً مبتدأً، وفقهاً مبتدعاً، وهو محرّم بالنص؛ لأنّه افتتات على حقّ الله في التشريع، قال الله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾^(٤).

ولهذا نجد الإمام الشاطبي^(٥) يضع ضابط هذه المصلحة فيقول: [والمصالحُ المجتلبَةُ شرعاً والمفاسدُ المستدفعَةُ إنّما تعتبرُ من حيث تقام الحياةُ الدّنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواءُ النفوسِ في جلبِ مصالحها العاديّة، أو درءِ المفسادِ العاديّة]^(٦).

ولهذا قسّم العلماء المصالح إلى ثلاثة أنواع:

أ - مصالحٌ معتبرة. ب - مصالحٌ مُلغاة. ج - مصالحٌ مرسلّة.

النوع الأول: المصالحُ المعترية:

وهي المصالح التي قام الدليل الشرعي على اعتبارها، وشرع الأحكام على وفقها، وهذه المصالح يتعرف عليها من خلال ما أثبتته الشريعة من أحكام وتشريعات، حيث استقر رأي العلماء على أن أحكام الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق عدداً من المقاصد والغايات، وقد قسم العلماء هذه المقاصد إلى ثلاثة أقسام^(٤):

١/ ضرورية. ٢/ حاجية. ٣/ وتحسينية.

فالمقاصد الضرورية:

هي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث لو فقدت لاختل نظام الحياة في الدنيا، ولاضطربت أمور الناس وصار أمرهم إلى فساد، فضلاً عن فوات التعميم، ونزول العقاب الأليم في الآخرة. كما استقر رأي العلماء على أن هذه المقاصد تنحصر في المحافظة على خمسة أمور:

١/ الدين، ٢/ النفس، ٣/ العقل، ٤/ النسل، ٥/ المال.

ولقد عني الإسلام بالمحافظة على هذه المقاصد منذ بزوغ فجره، وإشراقه شمس، في مكة المكرمة، فلو تأملنا الآيات والسور التي نزلت على نبينا محمد ﷺ في العهد المكي لوجدنا أنها تحافظ على هذه الكليات أيها المحافظة، بل قيل: إن جميع الشرائع السماوية جاءت بمراعاتها والمحافظة عليها، يقول الإسكندراني^(٥) [وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تُبَحَّ في ملة من الملل]^(٦) فكان حفظ هذه الأمور وإقامتها، والمحافظة عليها وتثبيت أركانها مقاصد ضرورية للشريعة^(٧)، يقول الشاطبي^(٨): [ومجموع الضروريات خمسة وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة]^(٩).

والمقاصد الحاجية:

وهي التي يحتاج إليها الناس في رفع الحرج والمشقة عنهم، فإذا لم تتحقق هذه المقاصد وقع الناس غالباً في ذلك، غير أن فوت هذه المقاصد لا يختل به نظام الحياة، ولا يقع الناس فيما يقعون فيه من مشقة وحرج مبلغ الفساد الواقع أو المتوقع من فوت الضروريات.

ومثل لها العلماء بشرع الرخص في باب العبادات؛ لدفع الحرج والمشقة عن العباد، وإباحة الصيد والتمتع بالطيبات من الرزق في باب العادات، وإباحة عقود البيع والإجارة والتجارة وتضمين الصانع في باب المعاملات، وتسليط الولي على الصغير والصغيرة في باب النكاح، وضرب الدية على العاقلة - تخفيفاً على القاتل خطأ - في باب الجنایات.

فهذه الأحكام ليست ضرورية لحفظ أصل المصالح الخمسة الكلية، وإنما هي أحكام تكمل هذا الحفظ، وترفع الحرج والمشقة عن العباد، وقد قام الدليل على اعتبار هذا النوع من المقاصد، قال تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^(١)، وقال تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»^(٢)، وغيرها من النصوص، بل وشرع الأحكام التي تنظم هذا النوع من المقاصد، فبين أحكام البيوع والإيجارات والعقود والمعاملات، فكانت معتبرة شرعاً^(٣).

والمقاصد التحسينية:

وهي التي لا يُقصد بها المحافظة على الحياة، ولا رفع الحرج عن العباد، وإنما قُصد بها الأخذ بمحاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، كإزالة النجاسة وسر العورة وأخذ الزينة والتقرب إلى الله تعالى بنوافل الطاعات في باب العبادات، وكالأخذ بأداب الأكل والشرب وتجنب الإسراف والتبذير وترك المأكَلِ النَّجَسَةِ والمشاربِ المستخبثة في باب العادات، وكنهية الغش والغرر ومنع بيع فضل الماء والكالا وسلب العبد أهلية الشهادة في باب المعاملات، وكنهية التمثيل والتشويه بالقتيل قصاصاً ومنع قتل النساء والصبيان والزهبان في باب الجهاد.

فهذه الأحكام ليست ضرورية لحفظ المقاصد الكلية، ولا محتاجاً إليها فيه، ولا يلزم من عدم تشريعها حرج شديد ولا مشقة زائدة، ولكن هذه الأحكام تجري مجرى التحسين والتزيين.

النوع الثاني: المصالح المُلغاة

وهي المصالح التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار، ولا قام الدليل على وجوب مراعاتها، ولا شرعت الأحكام من أجلها، ولا من أجل المحافظة عليها، وكذلك كل مصلحة قام الدليل على إلغائها، فهذه مصالح مُلغاة، وربما عبر بعضهم عنها بـ(المصالح الوهمية) وهي التي يظن العبد تضمينها مصلحة حقيقية ولكن سرعان ما يزول هذا الظن عند التأمل والنظر فيها.

ومثل لها العلماء بفتوى الإمام يحيى بن يحيى^(١) لأمير الأندلس عبد الرحمن بن الحكم^(٢) بإيجاب صوم شهرين في كفارة الجماع في نهار رمضان - مع ملكة الرقبة - فإن هذه الفتوى وإن تضمنت مصلحة - وهي الإمعان في الردع - إلا أن الشارع ألغى هذه المصلحة بإيجاب العتق ابتداءً على الموسر والمعسر، فلا تكون تلك المصلحة المتوهمه معتبرة في نظر الشارع.

وكذلك الفتوى بأنّ الأنثى تساوي الذكّر في الميراث؛ بحجّة تساويهما في درجة القرابة من الميت، فإنّ هذه المصلحة قد ألغاهما الشرع وحكّم ابتداءً بأنّ للذكّر مثل حظّ الأنثيين.

وكذلك الفتوى بجواز انتحار المريض الميؤوس من شفائه، فهي وإن اشتملت على مصلحة موهومة إلا أنّ الشارح الحكيم قد ألغى اعتبار هذه المصلحة، فكانت في نظر الشرع مفسدة؛ حيث حرّمت الشريعة قتل النفس أو الانتحار بكلّ حال.

وكذلك الفتوى بتحريم زراعة العنب؛ لاستعمال بعض الناس العنب في صناعة الخمر فتحريم زراعته باعتبار ما يؤول إليه من المفسدة قد يراها البعض مصلحة، ولكنّ هذه المصلحة موهومة لكونها غير معتبرة في نظر الشرع، وما كان كذلك فلا اعتبار له في ميزان الشرع، ولا يصحّ بناء الأحكام على مثل تلك المصالح.

النوع الثالث: المصالح المرسلّة.

وهي التي لم يقدّم دليل من الشرع على اعتبارها أو إلغائها، والمراد بعدم الاعتبار هو: عدم وجود دليل شرعيّ يشهد لتلك الواقعة مطلقاً، لا باعتبار عين تلك الواقعة ولا باعتبار جنسها، وكذلك عدم وجود دليل شرعيّ يشهد بالإلغاء.

بينما يرى البعض الآخر أنّ المراد بعدم الاعتبار هو: عدم وجود دليل شرعيّ يشهد لتلك الواقعة بعينها - وإنّ وجد دليل يشهد باعتبار جنس تلك المصلحة -؛ لأنّ كثيراً من المحقّقين من علماء الأصول ينكر وجود نوع من المصالح لم يشهد الشرع لها بالاعتبار أو الإلغاء لأنّ هذا يعني أنّ الله تعالى ترك النّاس سُدَى، وأنّ الدّين لم يكتمل، والنّعمة لم تتمّ، وهذا خلاف ما تقتضيه نصوص الشريعة، ومثّلوا لذلك بجواز جمع القرآن الكريم، وقتل الجماعة بالواحد، وضرب شارب الخمر ثمانين، وضرب المتهم، وتوريث زوجة الفارّ، وإيقاف سهم المؤلّفة قلوبهم وحدّ السرقة في عهد عمر بن الخطّاب، وكذلك الفتوى بالحجر على المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس، وتضمين الصناع، وفرض الضرائب، وإقرار المحميّات وغيرها.

فهذه ما تسمّى بالمصلحة المرسلّة؛ لأنّها مطلقّة عن دليل اعتبارها أو إلغائها، أو ما تسمّى بـ(الاستصلاح)^(١).

المسألة الثانية: التعرّف على كيفة المحافظة على هذه المصالح

تكفّل الله عزّ وجلّ بحفظ هذه المصالح التي اعتبرها وشرّع الأحكام المناسبة لها على وفقها، وأوكل سبحانه وتعالى لنا مهمة تطبيق هذه الأحكام من أجل تحقيق ما وعد الله عزّ وجلّ من الحفظ، ومن تتبّع أحكام الشريعة الإسلامية وجد أنّها تكفل حفظ هذه المصالح بأحد طريقين^(٢):

الطريق الأول:

طريق الإنشاء والإيجاد، بشرع ما يقيم أركان هذه المصالح ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

الطريق الثاني:

دفع ودرء ما يؤدي إلى الإخلال بهذه المقاصد أو تفويتها، والنهي عن كل ما يؤدي إلى تضييعها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فالمقصد الأول وهو (الدين):

شرع الله عز وجل من الأحكام ما يحفظ هذا الدين من جانبي الوجود والعدم.

فأما من جانب الوجود:

فشرع الله تعالى لعباده الدعوة إليه سبحانه من أجل إقامة ركن الإيمان، قال تعالى: ﴿أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾^(٣) كل ذلك من أجل الدعوة إلى هذا الدين وإيجاده.

وكذلك شرع سبحانه وتعالى الجهاد في سبيله أيضاً من أجل المحافظة على هذا الدين وإيجاده قال تعالى: ﴿أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(٤) وقال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(٥) وقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾^(٦)، وقال: ﴿أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى﴾^(٧).

وكذلك أصول العبادات من الإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك شرعت من أجل المحافظة على هذا الدين وإيجاده وتثبيت قواعده وحفظ أركانه.

وأما من جانب العدم:

كما راعت الشريعة الإسلامية مقصد الدين وحافظت عليه من جانب الوجود فقد حافظت عليه من جانب العدم، فدفعت كل ما يؤدي إلى الإخلال بهذا الدين ونهت عنه، وحرمت كل ما يؤدي إلى تضييعه أو تفويته، سواء كان ذلك التفويت كلياً أو جزئياً، فحرّم الإسلام الردّة، وجعلها من كبائر الذنوب، وعاقب عليها بالقتل، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَبِمَتِّ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ

أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٣٠﴾، وقال: { من بدل دينه فاقتلوه }^(٣٠) وقال: { لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث الثيب الزاني والقاتل النفس التي حرم الله إلا بالحق والتارك لدينه المفارق للجماعة }^(٣١).
كما حرمت الشريعة مجرد الاستهزاء بالدين، وكذلك الاستهزاء بالله تعالى أو برسوله ﷺ أو التلاعب بأحكامه، واعتبرته ردةً وخروجاً على نظامه، قال تعالى: { وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ }^(٣٢).

والمقصد الثاني وهو (النفس):

فمن جانب الوجود:

شرع الله عز وجل من الأحكام ما يحفظ هذا المقصد من جانب الوجود، فشرع الزواج، ورغب في نكاح الودود الولود، وحث على التناسل والتكاثر، وجعل النكاح آية من آياته سبحانه وتعالى فقال تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً }^(٣٣) وقال تعالى ممتناً: { وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنَ وَحَفْدَةً }^(٣٤)، وقال: { تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنَّ مَكَائِرَ بكم الأُمم يوم القيامة }^(٣٥) وقال

{:} النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني {:}

وكذلك شرع لعباده ما يحفظ لهم أنفسهم من مأكلي ومشرب وملبس ومسكن ونحوه، وأوجب عليهم تحصيله بقدر ما يبقى هذه النفس على قيد الحياة، ولذلك كان المعاملات من بيع وشراء بالقدر الذي يحقق هذا الأمر من الضروريات.

وأما من جانب العدم:

كما راعت الشريعة هذا المقصد وهو (النفس) وحافظت عليه من جانب العدم، فحرمت كل ما يؤدي إلى إعدام هذه النفس أو تفويتها أو تفويت جزء منها أو منفعة من منافعتها، فحرمت الاعتداء على الأنفس والأطراف قال تعالى: { وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا }^(٣٦) وجعلت في ذلك القصاص: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ }^(٣٧) وقال تعالى: { وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا }^(٣٨).

وعلى هذا فلا يجوز لأحد أن يعتدي على أحدٍ منها كانت المبررات والمسوغات، وكذلك لا يجوز للإنسان أن يعتدي على نفسه أو على طرفٍ من أطرافه، ولهذا كان ذنب من قتل نفسه في الإسلام عظيمًا يقول الله عز وجل: {

بَدْرِي عَيْدِي بِنَفْسِهِ^(٦٥)، وَقَالَ: { مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ شَرِبَ سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا^(٦٦).

والمقصد الثالث وهو (العقل)

فمن جانب الوجود:

حافظت الشريعة الإسلامية على عقل الإنسان أيها المحافظة، فيه كُرِّمَ الإنسان، وهو مناط التكليف، وعليه مدار الثواب والعقاب، والمجنون خارج عن هذا كله قال: { رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَبْلُغَ وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ }^(٦٧)، فدعا الإسلام إلى المحافظة على هذا العقل، وتوسيع مداركه، واستعماله في الخير، والعمل على تنمية هذا العقل بكل أمرٍ حَسْبِيٍّ أو معنويٍّ فأباح الله الطيبات من الرزق التي لا تضرّ ببدن الإنسان ولا بعقله، كما أمر بالتفكير والنظر والاعتبار، والآيات في القرآن الكريم كثيرةٌ مبثوثةٌ تأمر باستخدام العقل، والتفكير في آيات الله، والنظر في مخلوقاته قال تعالى: { إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ }^(٦٨) وقال تعالى: { وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ }^(٦٩) وقال تعالى: { قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ }^(٧٠).

وبالعقل يصل الإنسان إلى العلم الذي هو مقصدٌ من مقاصد هذه الشريعة السمحاء، وثبت أن العلماء هم ورثة الأنبياء، كيف لا والعلماء العاملون هم أقرب الناس إلى الله تعالى، فليس من علمٍ كمن لا يعلم قال تعالى: { إِنَّمَا يُخَشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ }^(٧١)، وقال تعالى: { قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ }^(٧٢). ومما يتعلق بهذا الأمر حفاظ الشريعة الإسلامية على حقوق هذا العقل من مخترعات ومبتكرات، فأيدت الشريعة حقوق الاختراعات والابتكارات، وجعلت للإنسان حق تملكها، كما جعلت لهذه الأمور المعنوية قيباً مالمية - كما سنرى بعد قليل في مقصد حفظ المال.

وأما من جانب العدم:

كما راعت الشريعة الإسلامية حفظ هذا المقصد وهو (العقل) من جانب العدم، فمنعت كل ما يؤدي إلى الإخلال به أو تضييعه، فحرمت الاعتداء على العقل أو العبث به بشتى صورته، وجعلت على ذلك العقوبات، فحرّم الإسلام الخمر والمسكر والمفتر، وألحق العلماء به المخدرات وكل ما يضرّ العقل أو يعبث به، وجعلت في ذلك حدّ الخمر، فلم تسمح للإنسان الاعتداء على أشرف شيء خلقه الله فيه؛ لما أن النفس الإنسانية وما تحويه ملكٌ لله تعالى، لا يستطيع أحد أن يتلف شيئاً من ذلك، لما أن الإنسان خلق عبداً ومملوكاً لله تعالى، والمالك حرّم الاعتداء على مملوكاته، فلا يجوز لأحد أن يقدم على شيء من هذه المحرمات.

والمقصد الرابع وهو (المال):

فمن جانب الوجود:

حافظت الشريعة الإسلامية على هذا المال، الذي به قوام الإنسان في هذه الحياة، فشرع الله عز وجل من أجل المحافظة عليه من جانب الإيجاد والإنشاء شرع حب التملك، بل أوجد غريزة في الإنسان لحب المال والظن به، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾^(٢) فكان ذلك داعية إلى حب التملك، ولكن قد يجاوز بعض الناس هذا الحد إلى مقام الشح والحرص الشديدين اللذين مقتهما الإسلام وحرّمهما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٣).

ثم بعد ذلك شرع الله عز وجل التملك والكسب الحلال، وأمر الناس بالضرب في الأرض ابتغاء فضل الله، والمشي في مناكبها من أجل البحث عن لقمة العيش قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿فَإِذْ قُضِيََتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٥)، وقال تعالى: ﴿وَآخِرُونَ يَصْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٦) فهذا كله مشروع من أجل أن يتكسب الإنسان هذا المال ويقتنيه.

ومن أجل المحافظة عليه من هذا الجانب أيضاً شرع الإسلام أحكام الأموال، من حيث قيمتها المالية، ومن حيث الحقوق والواجبات المتعلقة بهذا المال، وما هو الذي يعدّ مالاً في عرف الشريعة وما لا يعدّ؟ ومن أجل المحافظة عليه أيضاً احترم الإسلام الحقوق الفردية أو الملكية الخاصة، وبث أحكامها في هذه الشريعة الغراء، كما احترم الإسلام العقل في الإنسان وما ينتجه هذا العقل من مخترعات ومبتكرات، سواء كانت ابتكارات أدبية من تأليف وكتابة، أو ابتكارات مادية من مخترعات وغيرها، وأثبت ماليّتها، وجعلها متقومةً بهال، فأجاز للشخص أن يبيع حقه هذا، أو يؤجره، أو يتعاقد عليه بأي نوع من أنواع العقود المشروعة.

وأما من جانب العدم:

وكما حافظ الإسلام على هذا المقصد وهو (المال) من جانب الإيجاد حافظ عليه من جانب العدم، فحرّم الإسلام الاعتداء على هذا المال، وجعله مصوناً معصوماً محترماً، لا يحل لأحد أن يأخذ من مال أخيه شيئاً بغير رضا نفسه منه - ولو كان عود أراك - وكذلك من أجل المحافظة عليه حرّم الإسلام السرقة، وجعلها جنائية يعاقب عليها في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾^(٧).

كذلك حرّم الله تعالى الغشّ والخيانة والتدليس والغرر، وجعل للمغبون في ذلك كلّ حقّ الخيار بين إمضاء العقود - المتضمّنة للغرر أو الغبن - أو فسخها

كذلك حرّم الله تعالى إتلاف أموال الآخرين سواءً بقصد الاعتداء والجناية أو لا، وأوجب الضمان على المتلف، وجعل ذلك من باب الأحكام الوضعية، التي جعلت ضمان المتلفات من قبيل الجوابر لا من قبيل الزواجر، فلذلك كان المأل مضموناً على متلفه ولو كان صغيراً أو مجنوناً.

والمقصد الخامس وهو (العرض):

فمن جانب الوجود:

المتبع لأحكام الشريعة الإسلامية يجد أنّ الشارح الحكيم حافظ على كرامة الإنسان وحقوقه أيّما محافظة، فالإنسان خليفة الله في هذه الأرض قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾^(١) وورقه الله عزّ وجلّ من مقومات هذه الخلافة ما يجعله فوق كلّ الكائنات والمخلوقات، خاصّة كما رأينا قبل قليل أنّ الله تعالى خلق الكون من أجل هذا الإنسان، وسخر له كلّ ما فيه ليقوم بوظيفته ومهمته التي خلقه الله عزّ وجلّ من أجلها، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾^(٢)، ولهذا نجد أنّ الله تعالى يُقسم في كتابه بحُسن خلق هذا الإنسان فيقول: ﴿ وَالتَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ. وَطُورِ سِينِينَ. وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ. لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾^(٣).

فالإنسان مكرمٌ محترمٌ في الشريعة الإسلامية بإنسانيته، فاهتمّ به منذ ولادته وأعطاه حقوقه، بل من قبل خروجه إلى هذه الحياة الدّنيا، من إلزام الوالدين إختيار الرّبيّة الصّالحة حتى ينشأ الطفل في ظلّ أسرة صالحة كريمة، كذلك رعى الإسلام حقوق هذا الطفل بعد ولادته من إلزام والديه إختيار أحبّ الأسماء، والتقيّد بأداب الولادة وحقوق المولود - وقد ألف العلماء في ذلك كتباً مما يدلّ على رعاية الإسلام لهذا الجانب - ثمّ كرم الإسلام هذا الإنسان بعد وصوله سنّ البلوغ والتكليف فيبين له ما يثبت له من الحقوق وما يجب عليه من الواجبات.

وأما من جانب العدم:

وكما حافظ الإسلام على حقوق هذا الإنسان وكرامته من جانب الإيجاد والإنشاء حافظ على هذا المقصد من جانب العدم، فحرّم الإسلام الاعتداء على هذا الإنسان بأيّ نوعٍ من أنواع الاعتداء، وسبق أن رأينا كيف حرّم الإسلام الاعتداء الجسديّ على هذا الإنسان، أمّا هنا فحرّم الإسلام الاعتداء المعنويّ، فحرّم الغيبة والنميمة والتجسس والظنّ بالمسلم سوءاً، ونهى عن كلّ ما يؤديّ إلى إيذاء هذا المسلم ولو كان ذلك الإيذاء

بكلمة واحدة كما حرم السخرية من الآخرين أو القدح في أنسابهم قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُوا قَوْمًا مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْبِسُوا ءَانْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ بِيَسِّ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۗ ۝﴾.

بل حرم الإسلام الهمز والغمز واللمز إذا كان ذلك بقصد أذية المسلم قال تعالى: ﴿ وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَةٌ ۗ ۝﴾، وقال تعالى في معرض ذم الكافرين: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يَضْحَكُونَ. وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَرُونَ ۗ ۝﴾.

كذلك حرم الإسلام التفاخر بالأحساب والأنساب خاصة إذا أدى ذلك إلى الانتقاص من حقوق الآخرين أو تعييرهم أو القدح في أنسابهم قال: ﴿ إِيْتَانِ فِي النَّاسِ هُم بِهِمَا كُفِّرُ الطَّعْنِ فِي النَّسَبِ وَالتَّبَاحَةِ عَلَى الْمَيْتِ ۗ ۝﴾، كما حرم الإسلام كل ما يؤدي إلى الفرقة والتناحر، فحرم العصبية والقبلية والدعوة إليها، وجعلها من أمور الجاهلية قال: ﴿ لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَىٰ عَصِيَّةٍ ۗ ۝﴾ وقال: ﴿ دَعُوهَا فَإِنَّهَا مُتَنَتَةٌ ۗ ۝﴾.

فالناس في نظر الإسلام سواء لا فضل لعربهم على عجمهم ولا لأبيضهم على أسودهم إلا بالتقوى قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۗ ۝﴾ وأشار النبي ﷺ إلى قلبه وقال: ﴿ التَّقْوَىٰ ههنا ۗ ۝﴾.

كذلك حرم الإسلام سباب المسلم أو شتمه أو قذفه أو اتهامه في عرضه، وجعل ذلك من كبائر الذنوب، وجعل عليها العقوبة في الدنيا والآخرة، فمن شتم مسلماً أو سبه بما دون القذف عزر قال: ﴿ سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ ۗ ۝﴾، أما القذف فقد قال جلّ وعلا: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۗ ۝﴾.

المطلب الثاني - أثر المقاصد في فهم تحقيق وحدة الأمة

من خلال ما سبق يتبين للنّاظر مدى حرص الإسلام ومحافظة على هذا الإنسان في الدنيا والآخرة، وما أنزل الله عزّ وجلّ هذه الشرائع وأرسل الرّسل إلا من أجل إخراج هذا الإنسان من ظلمات الجهل والطغيان إلى نور الهداية والمعرفة بالله ربّ العالمين، وما أنزل الأحكام إلا من أجل سعادته وتحقيق مآربه.

كما نجد أثر علم المقاصد الواضح في قضية فهم حاجة هذا الإنسان ومعرفة مصالحه وإن من أهم حاجات هذا الإنسان ومصلحه معرفة أحكام تعامله سواءً كان التعامل مع الخالق سبحانه وتعالى أو مع المخلوق؛ فالأمة كلها، بل العالم بأسره محتاج إلى معرفة مقاصد هذه الشريعة ومراميها؛ إذ بدون هذه المعرفة لا يتحقق للفرد هدف، ولا للأمة غاية، والأمة ما هي إلا مجموع طائفتين:

١/ طائفة العلماء. / ٢/ وطائفة الأفراد (العامّة).

وإذا استطعنا أن نثبت أنّ كلا هاتين الطائفتين بحاجة إلى معرفة هذه المقاصد، وفهم هذه الحكيم، استطعنا أن نثبت أنّ المجتمع (الأمة) كلها بحاجة إلى هذه المعرفة؛ لذلك جعلت هذا المطلب في مسألتين:

المسألة الأولى: مدى حاجة الأفراد إلى معرفة مقاصد الشريعة

المسألة الثانية: مدى حاجة العلماء إلى معرفة مقاصد الشريعة

المسألة الأولى: مدى حاجة الأفراد إلى معرفة مقاصد الشريعة

العلماء والعامّة (الأفراد) هما الطائفتان المكونتان للمجتمع -كما ذكرنا آنفاً- لذلك فحاجة طائفة العامّة (الأفراد) لمعرفة مقاصد شريعة ربهم هي عين الحاجة التي يحتاجها طائفة العلماء، ويزيد العلماء عن العامّة بأمور ينفردون بها عن غيرهم من العامّة، لذلك سأبدأ بذكر (المقاصد) الاحتياجات المشتركة بين الطائفتين، ثم أذكر في المسألة الثانية ما اختص به العلماء دون غيرهم:

١/ سبق أن بيّنا في مقدّمة هذا البحث طرفاً من حاجة الأمة إلى معرفة مقاصد شريعتها، فالفرد إذا لم يتمكن من الوقوف على مقاصد هذه الشريعة عاش تائهاً حائرًا، لا يدري ما هي غايته؟ ولا ما هو هدفه؟ فيعيش في فراغٍ روحي، وضياعٍ فكري، وتشوّتٍ في الرغبات، وتعدّدٍ في النزعات، لا يدري أين هو الطريق؟ ولا يعرف إلى أين المصير؟ وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا الضياع فقال جلّ من قائل: ﴿أَفَمَنْ يَمُنُّ بِكِبَابٍ عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمُنُّ سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانًا لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ انْتِنًا قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢) ولذلك يقرّر القرآن الكريم هذه الحقيقة فيسألنا الربّ تبارك وتعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(٣).

لذلك كان من بدهيات العقول أن يفف كل عاقل على حقيقة خلقه، وسرّ وجوده، فإذا أدرك أنّه يحمل بين جنباته أقدس ما في هذا الوجود، وأنفس موجود، إذا أدرك أنّه يحمل سرّاً من أسرار الحياة، وكنزاً من مكنونات واهب الحياة، يحمل نفخةً من روح الملك العلّام، ومسحةً من كرم ذي الفضل والإنعام، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ

لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ. فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ^(١٤)، استطاع بعد ذلك السير في هذه الحياة، والمضي في متاهات هذه الدنيا، فإذا أيقن العاقل أن له هدفاً يريد تحقيقه، وغايةً يريد الوصول إليها، سهل عليه كل شيء، وهان عليه مكدرات العيش في هذه الحياة، فالمؤمن الحق يدرك أن الغاية من وجوده، والسر في إبداع خلقه، هو تحقيق العبودية لله رب العالمين ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^(١٥)، فإذا خرج الإنسان من رغبات نفسه، وخالف شهوة النفس الأمارة بالسوء، وابتعد عن عبادة الشيطان الرجيم، فإنه يكون والحالة هذه قد حقق عبودية الله تعالى، وإذا حقق عبودية الله تعالى التي أمر الله الناس بها، فقد رضي الله تعالى عن ذلك العبد، وإذا رضي الله عن العبد أدخله جنته، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ. جَزَاءُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَن خَشِيَ رَبَّهُ ﴾^(١٦).

وهذا المقصد هامٌ وضروريٌّ يجب على كل عالمٍ وعماميٍّ أن يدركه، فالأمة كلها بحاجة إلى معرفة هذا المقصد.

٢/ ومن المقاصد المشتركة التي يجب على العامي والعالم معرفتها، ما أتت به الشريعة الغراء من قيمٍ ومثُلٍ وأهدافٍ وأخلاقٍ، كالحثِّ على طلب العلم والتعلم، والحثِّ على التآخي والتألف، والحثِّ على إقامة العدل، والمساواة، والتكافل، والألفة، والمودة، واجتماع الكلمة، ووحدة الصف، وطاعة أولي الأمر، وعدم الخروج عليهم، والإخلاص، والنصيحة، والصدق في المعاملة، والعشرة بالمعروف، والعفو والرحمة، والتجاوز والصفح والمغفرة، وترك الغضب، والبعد عن سفاسف الأمور، كما أن مقاصد الشريعة اليسر في الدين، ورفع الحرج عن المكلفين، وإنظار المعسر، وإغاثة الملهوف، ورفع الظلم، ونصرة المظلوم، والدعوة إلى الله، وحفز الهمم، والدعوة إلى الرفعة، والتجيب إلى الخلق، والعطف عليهم، والتبسم في وجوههم، ونبد الفرقة والعصبية، والطفانية والحزبية، والبعد عن العنف، والتطرف والأنانية، وتحريم الإجرام، وغضب الحقوق، والغش، والاحتكار، وكل ما يؤدي إلى الإضرار والإساءة إلى الآخرين، كما حرم الإسلام قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال، كما أن من مقاصد الشريعة احترام الملكية، واحترام الذات، والمحافظة على الممتلكات، وغير ذلك من القيم والمبادئ التي دعا إليها الإسلام.

ولعلَّ جماع ذلك كله هو ما قرَّره الشريعة الإسلامية وذكرناه في المسألة الأولى والثانية من هذا البحث، وهو المحافظة على مقاصد الشريعة بأنواعها الثلاثة (الضرورية، والحاجية، والتحسينية) ثم معرفة المحافظة على مقاصد الشرع الضرورية من حفظ (الدين، النفس، العقل، المال، النسل).

فإذا علم الإنسان أنه مطالبٌ بالمحافظة على هذه الأمور، وعرف كيف يحافظ عليها، أدركنا مدى حاجة الأمة إلى معرفة مقاصد شريعتها.

١٣ كما يتبين أهمية حاجة الأمة إلى معرفة مقاصد شريعته من خلال الآثار المترتبة على عدم وجود هذه المعرفة، فإنك إذا نظرت إلى مجتمع افتقر أفراده إلى معرفة هذه المقاصد والغايات والأهداف لوجدت مجتمعاً ممزقاً، تسوده الفوضى والاضطراب، وتشيع فيه الفاحشة والآثام، ويعمه الخوف والقلق، تطغى على أفراده الأنانية وحب الذات، يضعف فيه الوازع الديني، فيأكل فيه القوي الضعيف، وتضيع فيه الحقوق، وتنتهك فيه الحرمات، ولا يأمن فيه الجار جاره.

كما أنّ هناك مقصدٌ عظيم من مقاصد شريعتنا المباركة أغفله كثيرٌ من الناس هذه الأيام، وتجاهله البعض منّا، ألا وهو (شعيرة الأُمُر بالمعروف والنهي عن المنكر) إذ ظنّ بعض الناس أنها مهمة بعض رجال الدولة، وتوهم البعض الآخر أنّ الجهة المسؤولة عنها جهةٌ متسلطةٌ متعدية، تحاول منع الناس من تحقيق رغباتهم، وتنفيذ مخططاتهم وشهواتهم، بينما في الحقيقة أنها شعيرةٌ من شعائر الدين، وركيزةٌ من ركائز الإسلام، حيث عدّها أكثر العلماء سادس أركان الإسلام، فهي مهمة الناس جميعاً عامتهم وعالمهم، ذكرهم وأنثاهم، حيث ربّ الله عزّ وجلّ اللعنة على من خالف هذه الشعيرة، وترك هذا الركن فقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ. كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^(١).

فإذا عرف المسلم أنّ هذه مقاصد شريعته، وأنّ الله عزّ وجلّ طلب منه تحقيق هذه المقاصد، وبثها في روح أُمَّته، أدرك مدى ارتباطه الوثيق بهذا الأمة، وآته جزءٌ منها، ينتفع إذا انتفعوا، ويتضرر إذا تضرروا، فيقوم حينئذٍ على شؤونهم، ويحافظ على مصالحهم؛ لأنّه أدرك أنّ مصلحته مصلحتهم، فيصلح حينئذٍ حاله، وتستقيم أحواله، فتراه برّاً رحيماً، عطوفاً ودوداً، يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه، يؤثّر على نفسه ولو كان به خصاصة، يُحبّ الغير ويكره الأنا.

المسألة الثانية: مدى حاجة العلماء إلى معرفة مقاصد الشريعة

بالإضافة إلى ما ذكرناه من أنّ العالم يشارك العامي في الأمور السابقة من حاجته إلى معرفة مقاصد شريعته، إلّا أنه يمتاز عن غيره بأمرٍ آخر، ألا وهو أنّه بحاجة إلى معرفة مقاصد هذه الشريعة المباركة لكي تتحقّق له ملكة الاجتهاد، فيستطيع أن يجاري الأحداث، ويُفتي في التّوازل، ويُدرِك أبعاد مستجدات الأمور، فتقع الفتوى موقعها، ولا يتحقّق له ذلك إلّا بعد معرفة مقاصد الشريعة.

لذلك كان من المفترض على كلّ فقيه أن يكون مطلعاً على هذا العلم، ومعرفة مراميه، آخذاً بطرفٍ من العلوم الأخرى، مطلعاً على إجماعات العلماء السابقين، حتى يبدأ من حيث ما انتهى إليه سلفه، فتكون فتواه بذلك مطابقةً للواقع، ولحاجة الإنسان الفعلية، والفقهاء لا يستطيعون أن يصلوا إلى هذه الدرّجة حتى يدرك أمرين:

أحدهما: معرفة مقاصد الشرع في الخلق.

والثاني: معرفة علل الأحكام، ووجوب تضمينها تلك المقاصد.

فبالأمر الأول يعرف أن الله تعالى في أوامره ونواهيه وأحكامه وأفعاله حكماً ومقاصد، فيجب عليه إذا أقدم على الاجتهاد أن يُراعي هذه المقاصد ولا يُغفلها.

وبالأمر الثاني -وهو معرفة علل الأحكام ووجوب تضمينها تلك المقاصد- فإن واقع المجتمع يستوجب مراعاة هذه المقاصد، خلافاً للمجتمعات السابقة قبل عهد نبوة سيدنا محمد ﷺ، حيث كانت رسالة كل نبي لقومه خاصة، أما رسالة سيدنا محمد ﷺ فهي إلى الناس عامة ﷺ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ ﷺ؛ لذلك اقتضت حكمة الله تبارك وتعالى أن يكون سيدنا ونبينا محمد ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين، وشريعته هي الشريعة الباقية والخالدة إلى يوم الدين ﷺ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ ﷻ.

شريعة البقاء حالها، والدوام طبيعتها، والخلود صفتها^(١)، لزم أن تكون أحكامها متجددة بتجدد الحوادث، ومن مقتضيات هذا الدوام والبقاء أن تكون أحكامها ونصوصها صالحة للاستدلال بها في كل زمان من أزمنة هذا الوقت، وصالحة لكل مكان تبلغه هذه الشريعة، وهذه حكمة فوق حكمة، وغاية ما بعدها غاية، فلا يخلو زمان من مجتهدين يبينوا حكم الله تعالى في التوازل، حتى يتحقق هذا الخلود وهذا الدوام، وهو ما يعنيه بعض الكتاب المحدثين بقولهم (الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان).

يقول الأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان: [عموم الشريعة وبقاؤها وعدم قابليتها للنسخ والتبديل كل ذلك يستلزم عقلاً أن تكون قواعدها وأحكامها على نحو يحقق مصالح الناس في كل عصر ومكان، وفي بحاجاتهم ولا يضيق بها، ولا يتخلف عن أي مستوى عالٍ يبلغه المجتمع، وهذا كله متوفر في الشريعة الإسلامية؛ لأن الله تعالى - وهو العليم - إذ جعلها عامة في المكان والزمان وخاتمة لجميع الشرائع جعل قواعدها وأحكامها على نحو يجعلها صالحة لكل زمان ومكان، وهذا ما يدل عليه واقع الشريعة ومصادرها وطبيعتها وأحكامها، وما ابنت عليه هذه الأحكام] ﷻ.

وإن الناظر في نصوص الكتاب والسنة وإجماعات العلماء يجد أن أغلبها قواعد كلية، ومبادئ ثابتة، وأحكام عامة لا تقي بمستجدات الحوادث ونوازل الأيام، ولكن جعل الله تعالى في القياس باباً مُشرعاً يمكن من خلاله للفقهاء والمجتهدين أن يقفوا على تفاصيل الوقائع، وبيان الأحكام يقول إمام الحرمين -رحمه الله- ﷻ: [القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام

الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة^(٤).

والقياس مداره الذي يدور عليه، ومحوره الذي يركز عليه، وركنه الأعظم، وأساسه ومستنده هو (العلة)، لذلك كان مذهب جمهور أهل العلم تعليل النصوص الشرعية خلافاً لمن يرى عدم جواز تعليلها^(٥)، فتعليل النصوص الشرعية وإثبات العلة فيها من بالغ حكمة الله تعالى، فمن كمال رحمته تعالى بعباده أن ربط الأحكام الشرعية بأمور معقولة لديهم، ومعانٍ يدركونها بأنفسهم ويستنبطونها بأذهانهم؛ حتى يكون ذلك أدعى لقبولهم وامتناعهم يقول العزّاب بن عبد السلام^(٦) [وقد أجرى الله أحكامه في الدنيا على أسباب ربط بها ؛ ليعرف العباد بالأسباب أحكامها، ليسارعوا بذلك إلى طاعته واجتناب معصيته إذا وقفوا على الأسباب]^(٧)، ويقول ابن عبد الشكور^(٨): [لما اقتضى من عنايته السعادة الأبدية للناس ناطها بأحكام معقولة التناسب]^(٩)، وكذلك لما عرّف كثير من العلماء (المناسب) في باب القياس - أي العلة - قالوا: هو ما تتوقّع المصلحة عقبيه لرابط ما عقلي^(١٠).

فهذا استطاع العلماء قياس المسائل على نظائرها، وإلحاق الحوادث بما يشاكلها في تلك المعاني والأوصاف والعلة، فلو لم تكن النصوص معلولة لكانت جامدة موقوفة على ما ورد فيها من سبب نزول أو حادثه ورود، فتحققت بذلك حكمة الله تعالى من بقاء هذه الشريعة وخلودها.

هذه العلة التي يستنبطها العلماء يجب أن تكون مناسبة للأحكام المنوطة بها، ومناسبتها لها إنما هي عن طريق تضمينها لتلك المقاصد الأنفة الذكر، فكل حكم لا يتضمن تحقيق أحد مقاصد الشرع المعتبرة فليس له في دين الله نصيب، يقول الأستاذ الدكتور/ فريد شكري^(١١) - في جمعه بين مقاصد الأمر ومقاصد الخلق -: [المقصد الثاني: أن تكون المقاصد ميزاناً ومعياراً نسب به التكليف الشرعية، بحيث يعتبر عدم تحققها وتخلّفها دليلاً على وجود خلل في العلاقة مع الحكم الشرعي، فلا يكون مجرد إنجاز العمل دليلاً على صحته، وإنما إنجاحه وتحقيق مقاصده هو الدليل على صحته، وبهذا يغيب التعامل الطقوسي الشعائري مع التكليف الشرعية ؛ لتسري هذه الروح المقاصدية، لأن المقاصد "روح الأعمال - كما يقول الشاطبي -]^(١٢).

نتائج البحث

بعد استعراض أهمية علم المقاصد ظهر للباحث بعض النتائج، ومنها:

١/ أن المقاصد هي روح الشريعة، وثمرتها التكليف، فينبغي على كل مسلم أن يعي هذه المقاصد حتى يظهر أثرها في نفسه، وعلى محيط مجتمعه، فتتحقق بذلك الغاية من شرع الأحكام، وإنزال التكليف.

٢/ أن المسلم إذا حقق المقاصد التي أثبتها الله عز وجل خرج المسلم من دائرة الأنا وحب الذات، إلى عالم الاجتماع والتكافل والمشاركة، ومن البغض إلى المحبة، ومن الأثرة إلى الإيثار، ومن العنف إلى الرفق واللين.

٣/ أن الإنسان مدني بطبعه، يحتاج إلى بني جنسه، فلا بد من وضوح في الرؤى في قضايا الحقوق والواجبات، ولا بد من بيان واضح في حدود علاقة كل فرد بالآخر، وإلا كانت الأمور فوضى، وقد تكفل الإسلام ببيان ذلك كله.

٤/ أن المحافظة على كيان الإنسان وإنسانيته وكرامته من أهم مقاصد الشرع، والإنسان المسلم مكرم عند الله، حرّم الله دمه وماله وعرضه، بل حرّمته عند الله أعظم من حرمة الكعبة - مع عظم حرمتها ومكانتها الله - ولزوال الدنيا أهون عند الله من قتل مسلم.

٥/ أن تعالَى خبيرٌ بعباده، خلق الخلق وهو أعلم بهم، وعلم أن لهم مصالح ومنافع، فشرع جملة من أحكامه لتحقيق هذه المصالح.

٦/ المصالح قد تكون حقيقية وقد تكون متوهمة، ولا تكون حقيقية إلا إذا اعتبرها الشرع، لأن الإنسان مهما بلغ في العلم والإدراك فإنه لا يزال عاجزاً عن إدراك جميع مصالحه، أو إدراك مصالح الخلق أجمعين؛ لذلك تكفل الله عز وجل ببيان ضوابط هذه المصالح وقواعدها، وأوكل إلى العباد أمر القياس عليها.

٧/ يصح إطلاق لفظ (المقاصد) على أحد أمرين، إمّا: تحقيق مصالح الخلق فيطلق عليها مقاصد، وإمّا المصالح أنفسها ويطلق عليها مقاصد أيضاً.

٨/ أن هناك علاقة وثيقة بين المقصد (الذي هو الحكمة من التشريع) وبين العلة (التي هي مناط الحكم الشرعي في باب القياس) وهي علاقة الاشتغال والتضمن، فيجب أن تكون العلة مشتملة على ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من جلب مصالح للعباد أو دوز مفاسد عنهم.

٩/ أن المجتمع بأسره بحاجة إلى إعادة النظر في موضوع علم المقاصد، فهو علم يحتاجه الفقيه والعامي والعالم والمتعلم؛ إذ به يقف الإنسان على غايته وهدفه، ومعه تتحقق غاية المجتمع كله، وله تصدى العلماء بالتأليف والتصنيف.

١٠/ إذا أدرك المجتهد هذه العلاقة تبين له مدى حاجة المجتمع إلى تحقيق مصالحه، فيسعى إلى تحصيلها، وإلى دفع المفسد عنه فيسعى إلى نفيها أو تقليلها، ومن ثم يتطابق الفقه مع الواقع، وتنزل الأحكام حسب الوقائع، فالشريعة ليست بمعزل عن واقع الأمة ولا ببعيدة عنه، وليست هناك من شريعة تراعي حاجة المجتمع كما هي عليه الحال في الشريعة الإسلامية.

١١/ أن الأمة بحاجة إلى إمعان النظر في مقاصد شريعتها، والتأمل في حكمة الخالق جل شأنه فبعد البعض عن إدراك حقائق هذه الشريعة قد يجعله يتهمها بالقصور أو العجز عن الوفاء بمتطلباته، والحقيقة أن العجز إنما هو في الفهم، والقصور إنما هو في التطبيق.

المصادر والمراجع

الكتاب

الإبهاج شرح المنهاج، شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦ هـ) وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١ هـ) (مكة المكرمة: المكتبة التجارية، لصاحبها عباس أحمد الباز).

الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (٤٥٦ هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ هـ).

الإحكام في أصول الأحكام.

أبو الحسن علي بن محمد بن سالم سيف الدين الأمدي (٦٣١ هـ)، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ هـ).

(م).

أصول الفقه، محمد زكريا البرديسي، (بيروت: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).

الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (٧٩٠ هـ)، (بيروت: دار المعرفة).

الآفاق المستقبلية لتكريس التعارف الثقافي من خلال الحج، د. فريد شكري، (مكة المكرمة: وزارة الحج، من مطبوعات ندوة الحج الكبرى لعام ١٤٢٠/١٤٢١ هـ).

الاستصلاح والمصالح المرسله، الشيخ مصطفى أحمد الزرقا (دمشق: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨).

البحر المحيط، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن بهادر بدر الدين الزركشي (٧٩٤ هـ)، (الكويت: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ).

البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني (٤٧٨ هـ)، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، (قطر: مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ).

بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني (٧٤٩ هـ).

(هـ)

- تحقيق : د. محمد مظهر بقا، (مكة المكرمة : من منشورات معهد البحوث العلمية بجامعة أمّ القرى، ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦ م).
- التعريفات، علي بن محمد بن عليّ الجرجاني (٨١٦ هـ) تحقيق : إبراهيم الأبياري، (بيروت : دار الكتاب العربي، ١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢ م).
- التعريفات، علي بن محمد بن عليّ الجرجاني (٨١٦ هـ)، تحقيق : إبراهيم الأبياري، (بيروت : دار الكتاب العربي، ١٤٢٣ هـ-٢٠٠٢ م).
- تهذيب اللّغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠ هـ) تحقيق : عبد السلام محمد هارون، (القاهرة : الدار السلفية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤ هـ-١٩٦٤ م).
- التوضيح شرح التنقيح، صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي (٧٤٧ هـ)، (بيروت : دار الكتب العلمية).
- التوقيف على مهّمات التعاريف، محمد بن عبد الرّؤوف المناوي (١٠٣١ هـ)، تحقيق : د. محمد رضوان الداية، (دمشق : دار الفكر بالاشتراك مع دار الفكر المعاصر ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ)
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١ هـ)، (بيروت : دار الكتاب العربي، مصوّر عن طبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧ م)
- جمع الجوامع، تاج الدّين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٧١ هـ) (بيروت : دار الفكر، ١٤٠٢ هـ-١٩٨٢ م).
- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥ هـ)، تحقيق : عزّت عبيد الدّعاس، عادل السيّد، (بيروت : دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٣٨٨ هـ-١٩٦٩ م).
- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٧٥ هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت : دار إحياء التّراث العربي، ١٣٩٥ هـ).
- سنن التّرمذي (الجامع الصّحيح)، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة التّرمذي (٢٩٧ هـ) تحقيق : أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، كمال يوسف الحوت، (بيروت : دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ-١٩٨٧ م).
- شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن النّجار الفتوح الحنبلي (٩٧٢ هـ)، تحقيق : د. محمد الزحيلي، د. نزيه كما حماد، (مكة المكرمة : من منشورات معهد البحوث العلمية بجامعة أمّ القرى، ١٤٠٢ هـ-١٩٨٢ م).

- شرح مختصر ابن الحاجب، عضد الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (٧٥٦ هـ) (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).
- شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي (٧١٦ هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م).
- شُعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨ هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م).
- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦ هـ) تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير بالاشتراك مع دار البیامة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١ هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء الحنبلي (٤٥٨ هـ)، تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، (الرياض - الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م).
- علم المقاصد الشرعية، د. نور الدين بن مختار الخادمي، (الرياض: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م).
- غاية المرام في علم الكلام، أبو الحسن علي بن محمد بن سالم سيف الدين الأمدي (٦٣١ هـ)، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، (القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م).
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (٦٦٠ هـ). مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م).
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزنجشري (٥٣٨ هـ). (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م).
- الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (١٠٩٤ هـ)، تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م).
- مجموع الفتاوى، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية (٧٢٨ هـ)، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الحنبلي وابنه، (مكة المكرمة: من منشورات رئاسة الحرمين الشريفين، ١٤٠٤ هـ).

- المحصل في أصول الفقه، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الفخر الرازي (٦٠٦ هـ)، تحقيق: د. طه جابر فياض، (الرياض: من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م).
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، شمس الدين أبو بكر ابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ).
نحقيق: محمد حامد الفقي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م).
- المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، أ.د. عبد الكريم زيدان، (بيروت: مكتبة القدس بالاشتراك مع مكتبة الرسالة، الطبعة السادسة).
- المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، د. محمد العروسي عبد القادر، (جدة: دار حافظ للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م).
- المستصفى في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥ هـ)، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).
- مسلم الثبوت في أصول الفقه، محب الدين بن عبد الشكور (١١١٩ هـ)، مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت بهامش كتاب "المستصفى" للغزالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م).
- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (٧٧٠ هـ)، (معلومات النشر: بدون).
- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م).
- مقاصد الشريعة الإسلامية، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (١٣٩٣ هـ)، تحقيق: محمد الطاهر المساوي. (الأردن: دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م).
- مقاصد الشريعة الإسلامية عند ابن تيمية، د. يوسف أحمد محمد البدوي، (الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م).
- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د. محمد سعد بن أحمد مسعود البيوي، (الثقبة: دار الهجرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م).
- مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، د. عمر بن صالح بن عمر، (الأردن: دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م).
- الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (٧٩٠ هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (القاهرة: من منشورات مكتبة محمد علي صبيح)
- نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، أ.د. حسين حامد حسان، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧١ م).

نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي (٧٧٢هـ)

(بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٢هـ).

الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل (٥١٣هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد

المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، بالاشتراك مع مكتبة القدس).

مقاصد الشريعة إطاراً ووسيلة للإصلاح والتحديد في المجتمعات الإسلامية

د. أمين حسن عمر*

تمهيد :

ينظر الناظر في حال الأمة الإسلامية اليوم فيراها تواجه من الخارج هجمات الاستكبار العالمي العسكرية وغزوه الثقافي وعولته الإستراتيجية في مجالات السياسة والاقتصاد والإعلام. ويراهها تواجه من الداخل الإستبداد والفساد السياسي، والانحطاط الفكري والبلبلية الثقافية والتفكك الاجتماعي والضعف الاقتصادي. فلا يملك إلا الاستماع لإصداء السؤال الكبير الذي أطلقه الأمير شكيب أرسلان لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وبعبارة مغايرة ما هي أسباب عثرة الأمة الإسلامية؟ ولأن الحيز المتاح في هذه الدراسة الموجزة لا يتيح لنا استعراض الأجابات المتباينة عن السؤال من لدن شكيب أرسلان مروراً بآل بن نبي إلى مفكري الحدائثة والتجديد المعاصرين فأني أنفذ إلى إجابة مختصرة لتكون توطئة لابد منها لمعالجة موضوع هذا البحث. فلا يمكننا أن نتحدث عن الإصلاح أو التجديد دون تشخيص ما يقتضي الإصلاح وتحديد ما يقتضي التجديد. ولاشك عندي إن كل إجابة عن سؤال أسباب تعثر الأمة الإسلامية لابد ان تتطلب تفصيلاً وتكميلاً. لأن الإجابة الواحدة المجملة لا تكفي لتشخيص علل الأمة وتوصيف علاجها. وإنما تكون الإجابة المجملة مؤشراً رئيساً تدرج تحته تفاصيل وملحقات كثيرة. وقد لا يكون هذا البحث في وارد إستقصائها لأن محوره يدور حول سؤال محدد وهو كيف تستخدم مقاصد الشريعة الإسلامية إطاراً ووسيلة لإصلاح المجتمعات الإسلامية. والسؤال نفسه لا يخلو من إختيارات أولها ترجيح أن لمقاصد الشريعة دوراً مركزياً في رسم خارطة الطريق وتوجيه وسائل الإصلاح والتجديد للمجتمعات الإسلامية، ثم إن العنوان يشتمل على إختيار ضمني يشير إلى تعددية المجتمعات الإسلامية. ربما ترجيحاً على مصطلح الأمة الإسلامية، ربما استبعاداً لفكرة إصلاح وتجديد ينتظم الأمة الإسلامية جمعاء في آن واحد.

وأياً كان المقصود من وضع العنوان على النحو الذي جاء به فهذه الأطروحة ترجح الحديث عن إصلاح وتجديد ينتظم الأمة جمعاء. فما لم تتحول الفكرة إلى تيار تجديدي يحرك ساجي الأفكار وساكنها من طنجة إلى جاكارتا، فأن الآثار المبتغاة من تجديد وإصلاح لن تنال ثمرتها قريباً. ذلك أن طابع العصر الذي نعيش فيه طابع عولمي. تسيطر فيه حضارة غالبية لها مرجعيتها الفكرية ومفاهيمها وثقافتها وخياراتها التي تفرضها على العالم

* المستشار الصحفي لرئيس الدولة، السودان.

بأجمعه، المسائر منه والممانع. وتنجح في ذلك وتقتصر بدرجات متفاوتة. فالأمر لا يتعلق باحياء المرجعية الإسلامية وقيم الأيمان وفكر التوحيد في مجتمع من مجتمعات المسلمين. لتحقيق شروط نهوض ذلك المجتمع، بل الأمر يتعلق بمجموع الأمة الإسلامية لأن اجتماع الأمة وتوحيد وعيها وإرادتها وتحديد مسيرها ومصيرها هو الشرط اللازم في مناخ العولمة. فلا تمكن العودة لتجزئة الأمة في ظل ثورة الاتصالات والمعلومات والقدرات المتاحة للسرعة الفائقة في التصرف والتحرك. أن التحدي العولمي الذي يواجه الإسلام له إجابة واحدة هي وحدة الأمة الإسلامية فكراً وحركة مسيراً ومصيراً. لأن ذلك وحده يعني نهاية العولمة الغربية وبداية دورة حضارية عالمية جديدة تقودها المرجعية الإسلامية. ولن يحدث ذلك لمجرد الأمانى فالنهضة الإسلامية العالمية الكبرى لا تنال بالتمني ولكن بما وفر في عقل ووجدان الأمة وصدقته أعمالها وإنجازاتها التي تؤهلها لقيادة العالم.

انطلاقاً مما تقدم فإن فهم ما يجري من وقائع وأحداث راهنة في العالم الإسلامي يغدو أمراً لازماً. وهذه الأحداث المعاصرة ترتبط جميعاً بعقائيل التجربة الاستعمارية التي تعرض لها الحوض العربي الإسلامي. ثم تجربة التحديث المرتبط بالتبعية للغرب. فما جرى في العالم الإسلامي بأسره كان عملية إلحاق وليس خطة لحاق بركب الحضارة الإنسانية من خلال خصوصية التجربة الحضارية الإسلامية. وقد تكرر واقع التخلف الإسلامي باتساع الفجوة العلمية والتقنية والنظامية بين (عالم الإسلام) وبين الأمم القائدة في الحضارة الأوربية الأطلسية ولا عجب ان ينتهي الأمر إلى تكريس واقع الغلبة لحضارة الغرب. ذلك أن المشروع الذي يقود خطي العالم الإسلامي اليوم هو مشروع الحداثة الغربية. والذي يقوم على اعتبار الحوض العربي الإسلامي فناء خلفياً للحضارة الغربية من خلال تجريد عالم الإسلام من عناصر خصوصيته وعبقريته الذاتية والتي هي مستودع ديناميات النهضة والتقدم في كل أمة، وتحويله إلى رصيد احتياطي للحضارة الغربية، وقد بدأ مشروع الحداثة من لدن التشكيك في الذاتية الإسلامية من خلال التشكيك في المرجعية الإسلامية، وإحداث قطعة بئنة معها. تمثل ذلك في بناء نخبة قيادية جديدة في العالم الإسلامي كافرة بجدوى مشروع تجديد الفكر الإسلامي. والذي هو مشروع إستمرار وإبتكار واستبداله بالحداثة "هي أحداث لبداية جديدة كافرة بالتراث ناقمة عليه. لا تراه إلا حبلاً يشدها لواقع التخلف والعجز والضعف. يتساءل المرء ما علاقة كل هذا بموضوع الدراسة والأجابة في غاية البساطة، وهي أن المقاصد هي منظومة غايات تفضي إلى غاية عليا. وإنما تعرف الأمم بمنطلقاتها في تاريخها وتراثها وفي مسيرها المتمثل في آمالها وآلامها وفي مصيرها المتمثل في مقاصدها وغاياتها. وخصوصية كل أمة إنما تنبع من رؤيتها لذاتها وبيئتها الطبيعية والاجتماعية ومعنى محياها ومماتها وغاية وجودها. ولاشك أن رؤى عالم الإسلام للكون والحياة والانسان تباين رؤى الحضارة الغالبة اليوم. والتي تسعى من خلال عولمة أنموذجها إلى دحر الرؤى المغايرة مرة واحدة وإلى الأبد لترسم بذلك نهاية للتاريخ.

المقاصد رؤية عقدية:

مما تقدم يتضح أن المقصد من الوجود والخلق والمقصد من الحياة والمات هو الذي يشكل لحمة وسداة العقيدة الإسلامية أي الرؤية الإسلامية للكون والحياة والمعاش والمعاد "قُلْ أَنْ صَلَّاتِي وَنُكُوبِي وَحَيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ" (١). وإذا شئنا تعريف المقاصد فهي كما يقول ابن عاشور "هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع" (٢) فالمقصد هو الحكمة والمعنى المراد وكل فعل بلا قصد هو فعل بلا وعي وهو فعل بلا طائل يدخل في باب اللهو والعبث "أَفَحَسِبْتُمْ إِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ" (٣) يقول صاحب الكشاف أي ما خلقناكم للعبث ولم يدعنا إلى خلقكم إلا حكمة اقتضت ذلك (٤). فالله جل وعلا لم يخلق الخلق بلا قصد أو غاية بل خلقهم لحكمة ومعنى يراد. ولذلك فإن الحياة الإنسانية لا يجوز أن تبعد عبثاً بلا معنى أو حكمة تهدي مسعاها فالحياة نعمة كبرى "قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها" والتزكية هي الإنهاء والإعلاء والتدسية هي النقص والأخفاء" (٥). فالمقصد الألهي من الخلق هو ترقية الحياة الإنسانية وتنميتها باعلاء عناصر القوة والرفعة فيها وإخفاء عناصر الضعف والانحطاط فيها، ولا ينال ذلك إلا بالعبادة التي هي تمثل للفضائل الربانية "كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون" (٦). فالحياة الحققة يتوجب أن تنفق في القيام لله بالتجرد من نزغ الشيطان ومن هوى النفس. والعزيمة على طلب الحق لأن ذلك هو سبيل السعادة الدنيوية والسعادة الأبدية. فمقصد الله من خلق الإنسان هو إيساعده والارتقاء به إلى عالم عليين. ولا يكون ذلك إلا باتباع الهدى الألهي والتمثل بسنن الأنبياء لأنها الطرق الواضحة التي تهدي إلى الصراط المستقيم. ولا بد للعقيدة السليمة أن تنهض على إدراك المعنى الحقيقي للعبادة. وهو أن الحكمة من خلق الانسان هي تكريمه واسعاده. ولذلك فإن الشريعة إنما هي الطريقة التي تهدف إلى تحقيق مصالح العباد في الدارين. يقول الشاطبي أن الشريعة "وضعت لمصالح العباد في الدارين" ويقول في تفصيل ذلك (ان تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام ضرورية

1 سورة الانعام - الآية 162، 163

2 ابن عاشور - مقاصد الشريعة الإسلامية - ص ٥٠.

3 سورة المؤمنین - الآية ١١٥

٤ الزمخشري - الكشاف ٤٥/٣

٥ الزمخشري - الكشاف ٢٥٩/٤

6 سورة آل عمران - الآية ٨.

وحاجبه وتحسينه. فالضرورة هي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ويترتب على فقدانها اختلال وفساد كبير في الدنيا والآخرة. وأما المقاصد الحاجية فهي التي يتحقق بها رفع الضعيف والخرج عن حياة المكلفين والتوسعة فيها. وأما التحسينية فهي المصالح التي لا ترقى أهميتها إلى مستوى المرتبتين السابقتين وإنما بشأنها أن تنعم وتحسن تحصيلتها"^٧.

ولئن كان المقصد من الخلق هو العبادة وكان المقصد من العبادة هي السعادة في الدارين فإن عقيدة الإسلام من خلال هذه المقاصد ينبغي ان ينظر إليها باعتبارها عقيدة تقدم وإرتقاء ونماء.

المقاصد منهج إصلاح:

فالمقصد الكلي من الخلق والأمر هو صلاح الإنسانية. ويفصل الاستاذ علال الفاسي في المقصد الكلي للشارع بالقول "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها. وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح للأرض واستنباط خيراتها وتدير لمنافع الجميع"^٨ ومقاصد الشريعة بهذا المعنى تأخذ شكلاً عاماً وآخر خاصاً وتتخذ طابعاً كلياً وطابعاً جزئياً ومراد العام والخاص والكلي والجزئي أنها هو الهداية لأوفق الوجوه للتعامل مع أمر من الأمور أو التعاطي مع شأن من الشؤون.

والمقاصد الخاصة هي تلك المقاصد التي ترمى الشريعة إلى تحقيقها في جانب محدد من جوانبها أو في جوانب متقاربة أو متجانسة. وعند النظر في مسألة المصالح العامة فان مقاصد الشارع العامة ومقاصده الخاصة في باب من الأبواب تكتسب أهمية كبيرة. إضافة إلى المقاصد العامة والخاصة فان هنالك المقاصد المتعلقة بمفردات الأحكام. ويطلق عليها المقاصد الجزئية، وهي التي أشار إليها الأستاذ الفاسي بالأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها. وعلى الرغم من تعلق هذا الجانب بالأحكام الجزئية، فان النظر في مقاصد الأحكام الجزئية قد يستأنس به في هداية السياسة العامة لا سيما تلك المتصلة بالباب المعين.

والفقهاء يشارون إلى هذه المقاصد الجزئية بالحكمة. وهم عندما يستخدمون هذا اللفظ إنما يستعملونه مرادفاً لقصد الشارع. وأما لفظ العلة فقد غلب استعماله فيها بعد بمعنى الوصف الظاهر المنضبط الذي تناط به الأحكام

7 الشاطبي - الموافقات ٢/ص ١٢

8 علال الفاسي - مقاصد الشريعة الإسلامية وأحكامها - ص ٣

الشريعة. وأما لفظ المعنى فالغالب عليه أن يُعبر به عن المقاصد. فيقول الفقهاء شرع هذا الحكم لهذا المعنى^(٩). وأكثر من عبّر عن المقاصد بكلمة المعاني هو الإمام الشاطبي. وهو أقوى من لفت الفقهاء إلى أهمية اعتماد المقاصد في سياق النظر التشريعي والاستنباطي. يقول الإمام الشاطبي "الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها وهي المصالح التي شرعت من أجلها"^(١٠).

أقسام المقاصد

وقد افتتح الإمام الشاطبي حديثه عن المقاصد بتقسيمها إلى قسمين: "أحدهما يرجع إلى قصد الشارع والآخر يرجع إلى قصد المكلف"^(١١). فالأول يعتبر من جهة قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً ومن جهة قصده في وضعها للإفهام ومن جهة قصده من وضعها للتكليف بمقتضاها. ومن جهة قصده في دخول المكلف تحت حكمها"^(١٢). وأما الثاني الذي يرجع إلى قصد المكلف فيتصل في هذا البحث بالمقاصد التي تراعى عند إصدار القرارات أو السياسات العامة التي يقصد بها تحصيل المصالح ودرء المفاسد عن الأمة.

ويفصل الإمام الشاطبي المقاصد أو المصالح الضرورية إلى الأقسام الخمسة المشهورة حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ النسل وحفظ العقل وحفظ المال ويقول "إن حفظ هذه الضروريات يتم من وجهين متكاملين هما حفظ الضروريات من جانب الوجود أي بتشريع ما يحقق وجودها وحفظها من جانب العدم إي بإبعاد ما يؤدي إلى إزالتها"^(١٣). وكما يقول الدكتور دراز فإن الإمام الشاطبي جعل هذا الضرب من المقاصد هو أصل والأضرب الأخرى فروع له، كما جعل الضروريات هي أصل وجميع المقاصد والحاجيات والتحسينيات فروعاً لها وقد فصل ذلك في خمسة قواعد هي:

أولاً: الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتنحيني.
ثانياً: اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق.

9 أحمد الريسوني - نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي - ص ٢٦٠.

10 - الإمام الشاطبي - الموافقات - ص ١٠٧.

11 الإمام الشاطبي - المرافقات - ٣ / ٢

12 نفس المرجع - ٤ / ٢.

13 أحمد الريسوني - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي - ص ١٤٦٠.

ثالثاً: لا يلزم من اختلال الحائجي والتحسيني اختلال الضروري.
 رابعاً: قد يلزم من اختلال الحائجي بإطلاق والتحسيني بإطلاق اختلال الضروري.
 خامساً: ينبغي المحافظة على الحائجي والتحسيني للمحافظة على الضروري.

وقد قصد الشاطبي من تقرير هذه القواعد وترتيبها الوصول إلى نتيجة وهي أنه لأجل حفظ الضروريات لا بد من المحافظة على الحائجات والتحسينيات^(١٤) "لأن في إبطال الأخف جرأة على ما هو أكد منه ومدخلاً للإخلال به فصار الأخف كأنه حمى للاكسد والراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه"^(١٥).
 والضرب الثاني من مقاصد الشارع التي أشار إليها الإمام الشاطبي هي قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام. ويمكن تلخيص هذا النوع والذي أشار فيه إلى أن الشريعة أنزلت بلسان عربي وعلى مقتضى حال العرب بالقول "إن تنزيل الشريعة على مقتضى حال المنزل عليهم أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم"^(١٦).

والدكتور الريسوني يتحفظ على إدخال هذا النوع في المقاصد ويشير إلى أن الإمام الشاطبي قد أشار إليه في كتاب الاعتصام بالأدوات التي بها تفهم المقاصد^(١٧) ولعلها ملاحظة صحيحة سديدة.

استحالة التكليف بما لا يطاق

أما الضرب الثالث فأشار إليه الشاطبي بأنه قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها. وقد تظاهرت مباحث هذا الباب لإثبات أن الشارع لم يقصد إلى تكليف العباد بما لا يطاق، ولا إلى تكليفهم بما فيه مشقة. ويقول الشاطبي إن الإجماع قد وقع على أن التكليف بما لا يطاق منفي عن الشارع "وإذا ظهر بادئ الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد فذلك راجع في التحقيق إلى سوابقه أو لواحقه أو قرائنه. فإذا أمر الشارع المؤمنين بالتحابب مثلاً فإن المقصود ما يؤدي إلى الحب وليس المقصود بالتكليف حدوث الحب ذاته فإنّ هذا خارج عن قدرة الناس"^(١٨). وأما التكليف بما فيه مشقة فإن الشاطبي يقرر "إن الشارع لم يقصد إلى

^{١٤} الريسوني - نفس المرجع - ص ١٤٨٠.

^{١٥} الشاطبي - الموافقات ٢١/٢

^{١٦} نفس المرجع ٦٩٠/٢

^{١٧} أحمد الريسوني - نفس المرجع - ص ١٤٩٠٠

^{١٨} الشاطبي - الموافقات ٨٢٠/٢

التكليف بالمشقة والإعنات فيه^(١٩) ويستدل بالنصوص الدالة على ذلك [وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ] ^(٢٠) وقوله تعالى [رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا] ^(٢١) [يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ] ^(٢٢) [وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ] ^(٢٣) [يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا] ^(٢٤) [مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ]. وفي الحديث (بعثت بالحنيفية السمحة)^(٢٥) وقول عائشة (ما خير من أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً)^(٢٦). ومثلاً يحتج الشاطبي بنصوص الشريعة يحتج بما ثبت أيضاً من مشروعية الرخص ويقول "لو كان الشارع قاصداً للمشقة في التكليف لما كان ثم ترخيص أو تخفيف"^(٢٧) ودليله الثالث هو الإجماع على عدم وقوع التكليف بالمشقة في التشريع. وأما ما يبدو من كلفة ومشقة في أداء بعض التكاليف الشرعية فيفسره الإمام الشاطبي إن هذه لا تسمى في العادة المستمرة مشقة كما لا يسمى في العادة المستمرة مشقة طلب المعاش بالتحرف وسائر الصنائع لأنه ممكن معتاد ولا يقطع ما فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المتقطع عنه كسلان ويدمونه بذلك. فكذلك المعتاد في التكاليف^(٢٨) ويخلص الشاطبي إلى أن الشارع لا يقصد المشقة بل يقصد ما في ذلك من المصالح العائدة للمكلف. ثم يفتي إلى القاعدة الشرعية "ولهذا كان قصد المشقة قصداً باطلاً ومضاداً لما قصد الشارع من التخفيف المعلوم المقطوع به وكلما كانت المشقة غير عادية وفادحة كان القصد إليها أبلغ في البطلان ومضادة لما قصد الشارع لأن الله لم يضع تعذيب النفوس سبباً للتقرب إليه ولا لنيل ما عنده"^(٢٩).

¹⁹ نفس المرجع - ١١٠٠/٢

²⁰ سورة الاعراف - الآية ١٥٧٠

²¹ البقرة - الآية ٢٨٦٠

²² البقرة - الآية ١٨٥٠

²³ الحج - آية ٧٨٠

²⁴ النساء - آية ٢٨٠

²⁵ وتماز الحديث (ومن خالف سنتي فليس مني اخرجه العراقي عن أحمد)

²⁶ الشاطبي - نفس المرجع ٩٣٠/٢

²⁷ نفس المرجع - ٩٤٠/٢

²⁸ الشاطبي - الموافقات - ٩٤/٢

²⁹ نفس المرجع ٩٤/٢ - ٩٩٠

قاعدة التخفيف

وهذا الجانب من المقاصد الشرعية جانب في غاية الأهمية في سياق الحديث عن المقاصد الشرعية لأنه يضع قاعدة ذهبية وهي قاعدة التخفيف عن الرعية ورفع الحرج عنها وقد فصل الإمام الشاطبي في هذا الأمر تفصيلاً واسعاً وأوضح أن حرص الشارع على رفع الحرج مرجعه إلى أسباب عديدة أهمها الخوف من الانقطاع من الطريق وبغض العبادة، والخوف من التقصير بسبب ازدحام التكاليف لأن المقصود هو المداومة على العمل وإن قل (٣٠). ويضع الإمام الشاطبي معياراً قوياً لقياس المشقات وهي "إن المشقة التي تستحق التخفيف إنما تقاس وتقدر بالنظر إلى العمل الذي يستلزمها ومدى ضرورته وأهميته بقياس المشاق نسبي ينظر فيه إلى طبيعة العمل وضرورته ومصالحته وإلى حال المكلف وبناء على هذا يكون التخفيف أو لا يكون" ثم يحتتم بقاعدة جلييلة في مصالح العباد إذ يقول "إن التشريع في الإسلام يتنزل في الأصل على الطريق الأعدل الأخذ بين الطرفين بقسط لا ميل فيه وعلى هذا جاءت معظم التكاليف كتكاليف الصلاة والصيام والزكاة. ولكن إذا جاء التشريع لمواجهة أو معالجة انحراف في المكلفين فإنه يتسم بميل مضاد لانحراف المكلفين".

مقصد دخول المكلف تحت أحكام الشريعة

وأما الضرب الرابع من مقاصد الشارع فهو ما أسماه الشاطبي قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة. وهو يشير في هذا الجانب إلى أن دخول جميع المكلفين تحت أحكام الشريعة لا يستثنى أحداً ولا يخرج شيئاً أبداً عن أحكام الشريعة. فالناس عامتهم وخاصتهم والوقائع معهودها وغريبها والأحوال ظاهرها وباطنها كل ذلك يجب إخضاعه لأحكام الشريعة. وإدخاله في الامتثال لها. ويشرح الدكتور عبد الله دراز في شرحه للموافقات الفرق بين الضرب الأول والرابع من مقاصد الشارع بالقول "فالنوع الأول معناه وضع نظام كافل للسعادة في الدنيا والآخرة لمن تمسك به والرابع أن الشارع يطلب من العبد الدخول تحت هذا النظام والانقياد له لا لهواه"^(٣١). ويعبر الإمام الشاطبي عن ذلك بقوله "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبداً لله اضطراراً"^(٣٢). ولئن كان الضرب الأول من المقاصد يرمى إلى

³⁰ الريسوني - نفس المرجع - ص ١٥٢٠

³¹ الشاطبي - الموافقات ٢/١٦٨٠

³² نفس المرجع ٢/١٦٨٠

حفظ مصالح المكلفين فان ذلك لا يتناقض مع الضرب الرابع. لأن مصالح المكلفين وان كانت تنال إلى حد ما مع إتباع الأهواء فإنها لا تنال على أكمل وجه في الدارين إلا من خلال أحكام الشرع التي يقصد الشارع أن يدخل المكلفون تحت نظامها وأن يطلبوا المصالح الحقيقية وفق مقررات الشرع. بيد أن سؤالاً هاماً يرد بعد التعرف على هذه الأنواع الأربعة من مقاصد الشارع وهو كيف تعرف مقاصد الشارع؟

إن المكلف عامياً كان أم حاكماً مطلوب منه العمل على إنفاذ الشريعة لأنها السبيل الأوضح للدرء للمفاسد وجلب المنافع. وذلك يكون من جهة قصد الشارع لا من جهة قصد المكلف في حالة المخالفة. لأن الشريعة موضوعة لإخراج المكلف من داعية هواه وإدخاله تحت الأمر والنهي ليكون عبداً لله^(٣٣). ولما كان الأمر كذلك لزم الإمام أن يعرف مقاصد الشارع. بحيث تكون مقاصده تابعة لمقاصد الشارع ومحكومة بها. وإذا كان المشروط في الإمام أن يكون من أهل العلم بالشريعة والمقدرة على الاستنباط من النصوص والقواعد العامة وتنزيل المبادئ على الوقائع، كان لازماً عليه معرفة مقاصد الشارع. لأن اجتهاده في الأمور غير واضحة الدلالة إنما يقع موقعه على فرض أن يكون ما بدا له هو الأقرب إلى قصد الشارع والأولى بأدلة الشريعة دون ما ظهر لغيره ولأن اختيار الإمام الفقهي ملزم لمن عده في المسائل العامة فيجب عليه الاجتهاد للتوصل لأقرب الأقوال لقصد الشارع. ولما كان هذا الأمر من الأهمية بمكان فلا يمكن إسناذه إلى الطنون والتخمينات غير المطردة بل لابد من اتباع سنن واضح ومنهج قويم في معرفة مرادات الشارع ومقاصده من التعاليم والأحكام.

كيفية معرفة مقاصد الشارع

أن أصل الأصول في معرفة مقاصد الشارع هو القرآن الكريم ثم السنة المطهرة من بعده وذلك أخذاً من حفاظ القرآن والحديث الذين حفظوا للأمة مصادر الدين وحموا موارده من التغيير والتكدير، لتكون مرجعاً لمعرفة تعاليم الدين وأحكامه ومقاصده. وموافقة الخبر الوارد في الكتاب والسنة هو ما يجب أن يكون مقصود كل مكلف في نظره واجتهاده. لأن الكتاب والسنة يعتبران علماً للحق الذي أتى به الرسول ﷺ من عنده. ولا شك أن الأفهام تتفاوت في فهم الكتاب والسنة. فالفقه والدراية ليسا دائماً تبعاً للحفظ والرواية. ولذلك فالأولى بذى العقل مهما بلغ علمه وفقهه في الدين الاستنصار بالفقهاء وأهل الفتيا والاستبصار بما عندهم من رأي ونظر شديد في المسائل المعروضة بين يديه وذلك استجابة للتعليم الإلهي [وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدْعَاؤُهُ بِهِ وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمْ

³³ يوسف العالم - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية - ص ١٠٦٠٠

الشَّيْطَانِ إِلَّا قَلِيلًا] ^(٣٥). فالآية صريحة في ضرورة رد أمور الأمن والخوف إلى أهل الاستنباط بواسطة أولى الأمر من المؤمنين. ولئن كان في الآية توجيه صريح للعامة برد الأمر إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم ففيه توجيه آخر لأولي الأمر بإيكال النظر فيه إلى أهل العلم والاستنباط. وأهل الاستنباط والاستقراء هم أعلم الناس بمقاصد الشارع لما لهم من علم بمعرفة العربية وطرائقها في تأدية المعاني ومعرفة النسخ والمنسوخ وطرق الأمر والنهي وما جاء في الكتاب مفروضاً وما جاء للأدب والإرشاد والإباحة ^(٣٦). ويدركون الفروق بين الأمر الذي هو للوجوب على أصله وبين الأمر الذي دلت القوانين والأدلة والقرائن على أنه ليس للوجوب.

تعلييل الأحكام لمعرفة المقاصد

ولقد وضع العلماء قواعد تقرّبهم لمعرفة مرادات الشارع ومقاصده. فمن ذلك أن الأمر بالفعل يستلزم قصد الشارع إلى وقوع ذلك الفعل والنهي عنه يستلزم منع وقوع المنهي عنه. وإذا كانت دلالة الأمر والنهي مبيّنة لمقصود الشارع فإن دلالتها مع التعلييل أولى وأظهر ^(٣٧). فالتعلييل من أقوى طرق التوصل لمعرفة مقاصد الشارع. ولقد جاءت معظم آيات وأحاديث الأحكام مقرونة بالتعلييل كما في قوله [قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ] ^(٣٧) وقوله [فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ] ^(٣٨). وفي مجال آخر قوله تعالى [إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ] ^(٣٩) أو قوله تعالى في سورة الحشر [مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ] ^(٤٠).

³⁴ سورة النساء - الآية ٣٨

³⁵ د يوسف العالم - مقاصد الشريعة العامة - ص ١١٠٠

³⁶ الشاطبي - الموافقات - ٣٩٣/٢ و ١٢٢٠/٣

³⁷ سورة النور - الآية ٢٠٠

³⁸ سورة الاحزاب - الآية ٣٢٠

³⁹ سورة المائدة - الآيات ٩٠، ٩١

⁴⁰ سورة الحشر - آية ٧٠

وجاءت الأحكام في السنة النبوية المطهرة معللة أيضاً مثل قوله (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء)^(٤١). وفي الباب نفسه قوله ﷺ للمغيرة بن شعبة عندما أراد أن يتزوج امرأة (أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما) والأحاديث في الأبواب الأخرى كثيرة.

ولقد اجتمع رأي الجمهور من الفقهاء على اعتماد التعليل في الأمور غير التعبدية يقول الإمام الشاطبي "هذه المسألة قد وقع الخلاف فيها في علم الكلام وزعم الرازي أن أحكام الله ليست معللة بعلّة البتة كما أن أفعاله ليست كذلك. وإن المعتزلة اتفقت أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد وأنه اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين"^(٤٢). وموقف الشاطبي من مسألة التعليل واضح ظاهر فهو يعتبر تعليل الشريعة برعاية المصالح مسألة قطعية مسلمة. وأن هذا يصدق على جملتها وجزئياتها بلا استثناء إلا أن جانب العبادات من الشريعة ينبني على أساس التسليم والتعبد بغض النظر عن العلة والحكم وإن وردت. فكأن الأصل فيه عدم التعليل وإن كان في باطن الأمر معللاً عند الله تعالى^(٤٣). والشاطبي كثيراً ما ينسب موقفه هذا للإمام مالك وكذلك الإمام الشافعي. وإن كان الزنجاني قد ذكر أن عدم التعليل برعاية المصالح هو مذهب الإمام الشافعي وجماهير أهل السنة. واستثنى من هذا الأصوليين الأحناف الذين يرون الأحكام الشرعية أثبتها الله تعالى وشرعها معللة بمصالح العباد لا غير^(٤٤). ولم يقدم الزنجاني دليلاً على قوله بنفي التعليل عن الشافعي وأهل السنة ولكن الإمام السبكي يقول "المشتهر عن المتكلمين أن أحكام الله تعالى لا تعلل واشتهر عن الفقهاء التعليل"^(٤٥) ولا شك أن القول الأخير هو الأقرب إلى حكاية الحقيقة فجمهور الفقهاء قد قبلوا التعليل في غير العبادات وذهب الأمدي وهو الأصولي الشافعي المعلوم إلى أنه لا يجوز القول بوجود حكم لا لعلّة له، إذ هو خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من علة^(٤٦).

⁴¹ رواه مسلم في باب النكاح - روايات متعددة *

⁴² الشاطبي - الموافقات ١/١٩٩.

⁴³ أحمد الريسوني - نفس المرجع - ص ٢١١.

⁴⁴ شهاب الدين الزنجاني - تخريج الفروع على الاصول - ص ٣٨ - ٤٠.

⁴⁵ الإمام السبكي - الإبهاج في شرح المنهاج - ٤١/١٣.

⁴⁶ الأمدي - الاحكام في اصول الاحكام ٣/٣٨٠.

وقد أكد على دعوى الإجماع هذه في موضع آخر من كتابه الإحكام^(٤٧) في أصول الأحكام عندما قال أن أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو من حكمة ومقصود^(٤٨). ويؤيد ابن الحاجب ما ذهب إليه الآمدي بقوله "بأن الأحكام شرعت لمصالح العباد بدليل إجماع الأئمة"^(٤٩). وفسر المقرئ دعوى الإجماع هذه بقوله عن أشهب "أن القائسين مجمعون على التعليل وإن اختلفوا في عين العلة"^(٥٠). وأشهر من عارض التعليل من الأصوليين هو الإمام ابن حزم وهو امتداد لموقفه من رفض القياس جملة وتفصيلاً. وأما ما رواه الإمام الشاطبي عن رفض الإمام الرازي للتعليل فهو منصرف للمسائل الكلامية. وقد أورد الإمام الرازي توضيحاً وتفصيلاً لرأيه في مسألة تعليل الأحكام في كتابه المشهور (المحصول). ولما كان الرازي على خلاف ابن حزم من أهل القياس ولا قياس بلا تعليل فلا يتصور رفضه لتعليل الأحكام. والرازي يقرر صراحة في المحصول أن الله قد شرع الأحكام لمصلحة العباد وهو يستدل على هذه الحقيقة بستة براهين بل إن الرازي ذهب إلى دعوى الإجماع على ذلك عندما قال "انعقد الإجماع على أن الشرائع مصالح إما وجوباً كما هو قول المعتزلة أو تفضلاً كما هو قولنا"^(٥١). فإذا اتضح أن غالب الفقهاء في شتى المذاهب قد اعتبروا التعليل في التوصل إلى مقاصد الشارع فصارت التعليلات دلالة على المقاصد.

الاستقراء لمعرفة المقاصد

والإمام الشاطبي يذكر طريقاً آخر للتوصل إلى معرفة مقاصد الشارع. وهو ما يطلق عليه اعتبار المقاصد التابعة أي الخادمة للمقاصد الأصلية والسبيل إلى معرفة هذا الضرب من المقاصد هو الاستقراء. والاستقراء مستعمل في معرفة المقاصد الأصلية والتبعية وهو نوعان: فهو إما أن يكون استقراء للأحكام، أو لأدلة الأحكام، فالنوع الأول يكون باستقراء الأحكام التي عرّفت عللها، وهذا الاستقراء في الواقع يؤول إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطريق مسالك العلة فإن استقراء العلل يحصل العلم بمقاصد الشارع بسهولة لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متحدة أمكننا أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي. كما

⁴⁷ نفس المرجع - ٤١١/٣.

⁴⁹ ابن الحاجب - منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل - ص ١٨٤٠

⁵⁰ المقرئ - قواعد الفقه - القاعدة ٨٦٤٠

⁵¹ الرازي - المحصول ٢/٢٩١٠

يستنتج من الجزئيات تحصيل مفهوم كلي على حسب قواعد المنطق^(٥٢). وأما النوع الآخر فهو استقراء أدلة الأحكام. فإذا تتبعنا أدلة الأحكام الواردة في مسألة من المسائل لوجدناها ترمي إلى غاية واحدة. وذلك كما هو الشأن في الأحكام المتعلقة بالرقاب كأحكام الكتابة والتدبير وأمهاة الأولاد وإباحة التسري بدون تقيد بعدد أو شرط مع منع نكاح الحر للأمة إن وجد طولاً للحرائر فنصل بكثرة الأدلة الواردة في هذه الأحكام إلى أن من مقاصد الشارع حصول الحرية لجميع البشر وبناء على هذا المقصد نرى الفقهاء كثيراً ما يعبرون عن تشوف الشارع إلى الحرية فيستعملون ذلك في ترجيح جانب الحرية على العبودية لأن الأصل في الإنسان الحرية، والعبودية طارئة^(٥٣).

المقاصد إطاراً ووسيلة لتجديد الفكر الإسلامي المعاصر:

مما تقدم إستبان إن الاستقراء من خلال تتبع المقاصد هو المنهج المفتاحي في الفقه والفكر الإسلامي. وهو المنهج الذي أتبعه الصحابة عليهم الرضوان. فقد أيقنوا "عليهم رضوان الله جميعاً" بأن الشريعة إنما جاءت لاسعاد البشر تلبية حاجاتهم وتحقيقاً لمصالحهم. وقد أتضح لهم إقتران احكامها بما هدفت إليه من حكم ومصالح. ولاحظوا النصوص الشرعية التي جاءت فيها الأحكام الشرعية فغالباً ما تأتي معللة. فادركوا بذلك أنه معقولة المعنى وأن بإمكانهم الاستظهار بعقولهم النيرة وبصائرهم الثاقبة في إستقراء المعاني والاحكام من النصوص. فلم يحتاجوا إلى مزيد من الأدلة على جواز استعمال الرأي للنظر فيما لا نص قطعي فيه. وكما يقول الأمدي "لأن التعليل موجب لاتباع العلة أين كانت وذلك هو الرأي"^(٥٤) وفقه الرأي هو فقه تتبع المقاصد والعلل وهو فقه واسع يتسق مع الحاجات المتزايدة. فالحياة لا تنتهي قضايها ومشكلاتها بتناهي النصوص، وهي تتجدد باستمرار. وما كانت لتجمد بحال من الأحوال فالتحديات التي تطرحها الأيام في علاقات الناس وفي مشكلاتهم واحتياجاتهم تتجدد باستمرار. ولا بد للعقول الذكية أن تدرك أنه لا بد من تجديد صور الاستجابة لهذه التحديات إنطلاقاً من عقيدة راسخة ومنهج رصين. ولقد طرأت على الصحابة (عليهم الرضوان) بعد

⁵² المقاصد العامة للشريعة الإسلامية والعالم - ص ١١٦٠

⁵³ نفس المرجع - ص ١١٨٠

* وقد فصل الإمام الرازي في هذا المعنى في تفسيره ٢٨٨/٣ أشار إليه د يوسف العالم

54 الأمدي الاحكام في أصول الأحكام ٤/١٤

رسول الله (ﷺ) قضايا كثيرة فأخذوا يجتهدون فيها ويذهبون مذاهب شتى في الرأي والفتوى فمنهم من أقصد في استعمال الرأي، ومنهم من توسع، ولكنهم التزموا جميعاً نهجاً واضحاً لا زيغ فيه ولا لبس.

ولم يكن استعمال الرأي عند الصحابة عليهم الرضوان تغلبياً للتحسين العقلي على التحسين النقل (الشرعي). لأنهم لم يسمحوا لهذه الفصام بين العقل والنقل أن يحدث. وهم انطلاقاً من فهم أن الشريعة هي إختيار الشارع الذي هو الخالق الذي قصد من الخلق والشرع إسعاد البشر في الدنيا والآخرة، أدركوا أنه لا يمكن فهم النصوص الشرعية بتغيب النظر العقلي^(٥٥). كما أنهم أدركوا أن العقل وحدة بلا مستند على نصوص الشريعة غير قادر على إدراك الحقيقة أو تحقيق السعادة الدنيوية أو الآخروية. فالرأي الذي هو فقه النظر المقاصدي مأخوذ من النصوص ومشتق منها. وهو تحقيق لمرادها وتكميل لحكمتها. يقول الإمام الشاطبي "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً وتأخر العقل فيكون تابعاً فلا يشرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يشرحه النقل^(٥٦). فالأمر إذا ليس من تصرفات العقول المحضة وإنما بتصرف العقل من تحت نظر الأدلة على حسب ما تعطيه الأدلة من إطلاق وتفنيد. يقول الشاطبي "فإذا دلنا الشرع على أن الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع وأمر بها ونبه النبي (ﷺ) على العمل بها فلا إستقلال للعقل بل هو مهتد بالأدلة الشرعية يجري بمقدار ما أجرته ويقف حيث وقفته^(٥٧)".

هذه الموازنة الدقيقة بين النقل والعقل هي مفتاح النهضة الفكرية. ذلك أن الناس في زماننا قد انقسموا إلى قسمين كبيرين. أفتنن بعضهم بما يرونه من تقدم الحضارة الغربية في العلوم والتقانات والنظم. فحسبوا أن ذلك ناتج من إقصاء دور الشرع المتقول والاقتصار على ما يراه العقل حسناً من خلال ما يطلقون عليه النظام العلماني. ويرونه السبيل الأرشدي إلى تحقيق المصالح الدنيوية. لأنها تعتمد المنهج العلمي السليم. ولاشك أن من يعتقد من حكام المسلمين أو عامتهم بمجافاة احكام الدين لحقائق العلم هو أقرب للكفر منه للإيمان. وقد جرب العالم الإسلامي الخطط العلمانية من لدن أتاتورك فما وجد إلا ثمارها المرة من تفكك اجتماعي وفساد واستبداد سياسي وتخلف اقتصادي وتبعية دولية. وأما القسم الآخر فجامدون على ما ورثوا من تراث فقهي. لا يرون حقاً سواه، وتكاد كلمة التجديد تثير تحسناً عظيماً لديهم. وعند هؤلاء كل حديث عن دور للعقل أو نظر بالرأي حديث

⁵⁵ الإمام الشاطبي - الموافقات ٥٠/١

56 الإمام الشاطبي - الموافقات ٥٠/١

57 الإمام الشاطبي - ٥٠/١

مريب. ولا يهيم أن عجزت الأحكام الفقهية الموروثة عن الاستجابة للحاجات المتجددة والمسائل المتكاثرة التي يواجهها المسلمون اليوم. ولا يهيمهم ان المجتمعات الإسلامية والنظم السياسية في ديار الإسلام قد اتخذت الشريعة وراءها ظهيراً سعياً للحدائق التي يرون ثمارها تقدماً علمياً وتقنياً ونظامياً في بلاد الغرب. ثم يلفت هؤلاء إلى العلماء المسلمين فلا يجدون لديهم الأجابة الوافية لتحديات الحياة المعاصرة. فلا عجب أن تتعاطم فتنة هؤلاء من حكام ومحكومين، وقد أمتلأت أفواه علماء المسلمين بباء التقليد حتى ما يكادون يحIRON جواباً، حتى ألقى كثير من النخب في بلاد المسلمين اللاتمة على الإسلام لمجافاته للعلم والإبداع والابتكار كما يزعمون. ولاشك لدى أن فتنة العلمانية وما جلبته من الحاق واستتباع وتحلف للعالم الإسلامي لن ترفع عن ديار الإسلام إلا بنهضة فكرية علمية تحديدية. تستند إلى فحص لواقع المسلمين وتحليل لتجارهم المعاصرة. كما تتركز على مقارنة جديدة للتراث الفكري الحتمي الإسلامي لتمييز القواعد الراسخة فيه وعناصر الفاعلية وعناصر الضعف والخمود. فالطاقة الفكرية التي دفعت النهضة في ديار الإسلام بالأمس ليست بالضرورة صالحة كلها لدفع النهضة الجديدة. ولابد لفقهاء هذا الزمان والمجتهدين فيه من الفكاك من أسر الماضي. دون الوقوع في محذور القطيعة معه كما فعل الحدائون. فتراث كل أمة هو جزء لا يتجزأ من كينونتها بوصفها أمة ذات جذور واحدة، ولكن الأمم العظيمة هي وحدها التي لا تكفي بكسوب الماضي بل تسعى إلى تجديد وتعزيز تراثها برفده بتجارها في زمانها. وبها كسبت من قدرات جديدة على البحث والدرس والابتكار. إن النزعة السلفية المفرطة والروح التقليدية الجامدة هي سبب الانسداد الرئيس الذي حال دون استمرار عالم الإسلام في صعوده الحضاري وتقدمه العلمي. ولا يمكن استرجاع حيوية الحضارة الإسلامية وفعاليتها إلا بنهضة علمية فكرية تنتظم الأمة الإسلامية من أدناها إلى أقصاها. وهذه الثورة الفكرية هي وحدها التي سوف تنتقل بالعالم الإسلامي إلى حقبة تنوير تفضي إلى نهضة شاملة. وأول موضوعات هذه الثورة الفكرية هو الأطار الفكري الكلي التوحيدى الذي يمثل النظرية العامة لكل الحراك التجديدي في كافة مجالات العلوم الشرعية والاجتماعية. ومبتدأ هذه الثورة التجديدية هو جعل الايمان بالعقل رديفاً للإيمان بالنقل بوصفه الدليل إلى المراتد الإلهية في النصوص والتي هي سبيل الارتقاء الإنساني في الحياة الدنيا وبعد الممات.

ولئن كان الصحابة عليهم الرضوان بفطرتهم النقية وتربية الرسول (ﷺ) لهم قد أدركوا أن الإيغال في التشدد والتكلف مخالف لمنهج الإسلام. فاختاروا طريقاً وسطاً ديدنه المرونة والتخفيف ورفع الحرج والأخذ بالأرفق بالناس. فإن هذا المنهج نفسه هو الأصلح اليوم لتفكيك الجمود الذي رآن على الفكر الإسلامي. وهذا النظر المقاصدى السديد هو الأقدر على الاستجابة لحاجات المسلمين المعاصرة بعد أن اتسعت الشقة بين واقعهم

المعاش وما تحفل به الكتب القديمة من آراء وفتاوى كانت كافية وناجعة في يوم من الأيام، لكن أغلبها اليوم ليس علاجاً ناجعاً ولا مدداً كافياً لاحتياجات المسلم المعاصر.

نظرية المقاصد ودورها في التجديد:

وما نقصده بمصطلح النظرية هو الرؤية الكلية التي تشمل وتفسر ما دونها من تركيبات فكرية أو السقف الذي تدرج في سلكه الرؤى الفرعية وتتنظم مثل حبات في عقد واحد تنسق في منظر موحد فريد. فنظرية المقاصد هي الرؤية الكلية التي تدرج في إطارها كل الرؤى الفكرية والقواعد الفقهية. وكما يقول الدكتور أحمد الريسوني "فنظرية المقاصد ينتجها النظر العقلي المنطقي القويم الذي يرى ان شريعة الله لا يمكن إلا أن تكون شريعة حكمة ورحمة وشريعة عدل وإنصاف وشريعة تدبير موزون وتقدير مضبوط لأن هذه سنة الله المطردة في كل مخلوقاته، ولان هذا هو مقتضى كماله كما لأنه سبحانه^(٥). ونظرية المقاصد لا تتعلق باستنباط الأحكام الشرعية فحسب بل أنها تشكل المفهوم الكلي الذي يحكم طريقة التفكير الإسلامية. والتي توائم موائمة فريدة بين هداية النقل ودراية العقل. فهي منهج لتجديد التفكير الإسلامي على هدى "سنة الرسول (ﷺ)، ومنهج صحابته عليهم الرضوان في النظر المقاصدي، الذي ينطلق من المسلمة الإيمانية أن مقاصد الشارع كلها رحمة وسعادة للعالمين وأنها تسلسل منطقي معقول المعنى. وهي هداية للعقل كما هي هداية للعمل. ولذلك فان المقاصدية توفر منهجاً للأحكام العقلية كما هي منهج للاحكام العملية. وهو منهج يتصف بالاتساق والمرونة لضبط التفكير في غير ما إصراف في فرض القواعد النظامية التي تحد من طلاقة التفكير وحرية في الانطلاق والإبداع. وكذلك دون انزلاق إلى لا منهجية فوضوية لا تقبل بالحد الأدنى من قواعد الانضباط اللغوي والمنطقي. ونظرية المقاصد توفر هذا المنهج العام الموجه والضابط للتفكير الإسلامي فهي نظرية توحيدية قوامها الشمول والاحاطة بمعاني الوجود الكوني والإنساني. والاحاطة بالحياة بمختلف وجوهها وسائر إيعادها وتطوراتها. وهي نظرية توائم بين علم الكتاب وعلو الاكوان وعلم الحياة لأنها ترى في كل شيء سبباً ينال بالتأمل في آيات الكتاب او طبائع الأكوان أو خلائق الانسان. ولا شك عندي أن النهضة الفكرية في الغرب إنما انطلقت بعد أن بدأت أوروبا بتأثير في الأندلس في إعلاء منطق الاستقراء الذي طورته مدرسة تحليل الأحكام بالحكم والمعاني. وما احوجنا اليوم إلى إحياء التراث الفقهي والفكري الذي استن سنة الرسول (صلى) وانتهج نهض الصحابة في النظر الواسع الجريء. ولئن نادى أبو حامد الغزالي بالأمس بأحياء علوم الدين فنحن اليوم أشد حاجة لإحياء علوم الدين بالجمع بين

النقل والعقل والجمع بين العقل والوجدان لتستقيم المعاني على صراط المنطق السليم وتطرد الأحكام بما يحقق سعادة النفس وأفراح الروح. ذلك أن إستبانة المعاني المرادة والأحكام المبتغاة التي تنال بالمنهج المقاصدي تفضي إلى اقتناع العقل وإطمئنان القلب لأن العقل والقلب يصبحان على يقين من ان ذلك هو سبيل السعادة الحقه. لأن مرادات الله لا تكون عبثاً ولا اعتباراً، بل هي سبيل الرحمة والسعادة للعالمين "رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ" (٥) فالخلق كان لحكمة هي تكريم الإنسان وإسعاده "فَأَمَّا يَا تَنَكُّمُ مَنِّي هُدَى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (٦) " وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" (٦). فالهداية الربانية التي جاء بها الرسل جميعاً إنها جاءت رحمة للعالمين ورفقاً بهم وسعيّاً في أسباب سعادتهم. فلذلك وجب أن يكون كل ما يشق منها رحمة ورفقاً وسعادة للعالمين. وقد كان نهج رسول الله (ﷺ) وشعاره هو "ان خير دينكم أيسره" (٦). وفقه المقاصد هو فقه التيسير والتخفيف ورفع الحرج وإزالة الضيق. وما أحوج أهل هذا الزمان لفقه يضع عنهم أصرهم والإغلال التي تشل الأفهام وتمنع أمة الإسلام من النهضة والإنطلاق.

الرؤية المقاصدية منهجاً للإصلاح:

لم يعد أحد يشك في إفلاس مشروع الحداثة التغريبي في العالم الإسلامي. فهو لم يكن إلا مشروع غلبة للغرب الاستعماري. هدف إلى استغلال موارد العالم الإسلامي المادية والبشرية وإلى إلحاقه إلحاقاً تاماً بمؤخرة الحضارة الغربية مرة واحدة وإلى نهاية التاريخ.

ونحن الآن نشهد مرحلة جديدة من مراحل مشروع التبعية واللاحق من خلال الحملة التي تتدثر بشعار مقاومة الإرهاب والتي تهدف إلى قتل روح الممانعة والمقاومة في جسد الأمة والتوغل في عمق المجتمعات والثقافة الإسلامية لضرب القوة الكامنة في عقيدة الايمان بالإسلام. وفي عناصر القوة الكامنة في المرجعيات والتراث الإسلامي. والمخططون الاستراتيجيون في الغرب يعلمون تماماً أن روح الممانعة والمقاومة كامنة في الشرع الإسلامي الذي هو خطة حياة شاملة. ولذلك فان تطويق ما تبقى من عناصر حيوية في الفكر الإسلامي هو الذي يضمن السيطرة الغربية على ديار الإسلام. ولا بد لمواجهة هذه الخطة بخطة أحياء وتجديد للفكر الإسلامي

59 سورة آل عمران - الآية ١٩١

60 سورة البقرة - الآية ٣٨

61 سورة الأنبياء - آية ١٠٧

62 رواه أحمد في المسند ٤٧٩/٣

بديلاً للحدثة التغريبية والتي فشلت في تطوير العلم وبناء الديمقراطية وتوطين التقانة أو دفع التنمية. وظل نصيب العالم الإسلامي من كل ذلك يتراجع خطوتين إلى الوراء كلما تقدم خطوة إلى الأمام.

أن أول مقتضيات الإصلاح هي الأقرار بفشل المشروع الراهن وكذلك الأقرار بالحاجة إلى خطة بديلة أصيلة. تنبع من تراث المجتمع وأصالته وقدرته على الإبداع والتجديد. ولا يصلح هذا الأمر في الجملة إلا بما صلح به أولاً. وهو إعادة الفكر الإسلامي إلى بساطته وروحه العملية واحتفائه الإنسان. وهذا يعني العودة إلى منهج الصحابة ورؤيتهم المقاصدية للدين. والتي تجافي التعلسف النظري والتكلف المصطنع والغلو المتشدد. وتهدف هذه الرؤية الجديدة إلى إصلاح ما فسد من شأن العالم الإسلامي باعاداته إلى النهل من معين الشرع الصافي. كما نهل منه الأبناء الأولون فسادوا للعالم حضارة لا تزال تحتزن الحيوية والقدرة على العطاء رغم قرون الانحطاط الطوال. ومعيار الإصلاح في هذه الرؤية الجديدة هو المحافظة على مقصود الشرع. فالفساد والإصلاح إنما يدرك بالمناسبة مع المقصود الأهي. يقول الأمام الشاطبي "المصالح المجتلية والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى. لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية"^(٣٣). ومراد الشاطبي ان يقول ان المقصود بالصالح هو ما يصلح أمر الدنيا وأمر الآخرة في آن واحد. فلا يجب ان يكتفي بمصالح الدنيا بمعزل عن مصالح الآخرة. ولكن هذا لا يعني أنه لا إعتبار لمصالح الدنيا ذلك ان مقصود الشرع هو السعادة في الدنيا والآخرة. يقول العز بن عبد السلام "فاما المقصد الدنيوي فهو لذات الدنيا وأفراحها وأسبابها جلباً لها وآلامها وأسبابها وغمومها درءاً لها"^(٣٤).

المنهج المقاصدي لتحقيق الفاعلية:

وأول ثمار هذا المنهج المقاصدي هو تحقيق الكفاءة والفاعلية. لأن الأمور إذا تركت على عواهنها دون تحديد المقاصد والوسائل. وتنسيق حركة الأفراد والجماعات والمؤسسات في نسق واحد مفهوم للجميع. فان من شأن ذلك ان يحدث التناقض والتضارب والتنازع المفضي للبطء في تحقيق المقصود. وأما ما نقصده بالفاعلية فهو تحقيق أكبر فائدة بأقل مدخل من جهد أو زمن. فالكفاءة والفاعلية تعنيان بذلك جهداً أقل في زمن أقصر لتحقيق أكبر ما يمكن تحقيقه من المقصود. فالمنهج الناجع هو الذي يحقق ما تصبو إليه بأقل فاقد من الجهد أو المال أو الزمن.

63 الشاطبي - الموافقات ٣٧/٢

64 عز الدين بن عبد السلام - قواعد الأحكام ١٢/١

أن وضوح الرؤية وإستبانة الوسيلة وتنسيق الجهود هو سبيل المجتمعات الإسلامية للنهضة والتقدم. وما تقدمت الشعوب الغربية إلا باهتمامها بتحديد المرادات وتنسيق الجهود للحصول على أكبر قدر من القيم باستخدام الموارد المتاحة. وقد استند الفكر الاقتصادي المعاصر كله على هذا المعنى واستند إليه الفكر التنظيمي والإداري الحديث الذي حقق التقدم الكبير الذي تنعم به المجتمعات الغربية.

المنهج المقاصدي لتحقيق الحرية والأمن:

أن اعتضاد المنهج المقاصدي بالحرية ينطلق من فكرة أن المقصد من الخلق هو تكريم الإنسان وإسعاده وأن الأصل هو إباحة كل تصرف يقوم به الإنسان تأكيداً لحرية ما دام ذلك التصرف لا ينتهك الحق العام أو الحق الخاص.

والإسلام في منهجه القويم يدعو إلى ضمان الحريات الخاصة والعامة وإلى توسيعها من خلال دفع الأذى المادي والمعنوي عن الجماعات والأفراد. ويدخل في ذلك الحماية من استبداد أولى الأمر ومن المهددات والتعديت والتجاوزات والجنايات. وذلك لتحقيق الأمان للإنسان في نفسه وماله وأهله. والأمام الغزالي يذهب إلى القول بان تحقيق الامان للإنسان في نفسه وماله وأهله هو ضمان لتحقيق نظام الدين فيقول "إن نظام الدين الذي يقوم بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليها إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والقوت والأمن. فمن أصبح آمناً في سربه معافياً في بدنه وله قوت يومه فكأنها خيرت له الدنيا بحذافيرها.. وليس بأمن الإنسان على روحه وبدنه ومسكنه وقوته في جميع الأحوال، بل في بعضها، ولا يقوم نظام الدين إلا على تحقيق هذه المهمات الضرورية"⁶⁵. ومنهج المقاصد بما فيه من تحديد للضرورات وترتيب للاولويات هو القادر على اقامة التوازن الدقيق بين حرية الأفراد والمجتمعات وبين الحرية والأمن بلا إفراط ولا تفريط.

المنهج المقاصدي والتنمية الشاملة:

وكما يهدي المنهج المقاصدي إلى تحقيق الفاعلية وتوفير الأمان الاجتماعي وتعزيز الحريات الفردية والاجتماعية، كذلك يهدف إلى تحقيق التنمية بمعناها الشامل فهو يهيئ البيئة الاجتماعية بما يحقق اتساق وانسياب حراك الناس في طلب منافعهم بما يعزز مقدراتهم وكفاءاتهم في تعجيل وتعظيم تلك المنافع. وبما يتييسر من سلامة

⁶⁵ الامام الغزالي _ الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٠٥

وأمان نفس يدفع المبادرة لدى الأفراد والجماعات من خلال توفير المناخ الحر لكل حراك مشروع من أجل تنمية الذات أو تنمية المجتمع.

السياسة العامة سبيل للتنمية المستدامة

وإذا تقرر أن مطلوب المنهج إنما هو استصلاح للأمة. فإن ذلك يعني الاجتهاد في جلب المنافع ودرء المفاسد. أي تعظيم الفوائد وتقليل الخسوم مما يؤدي لزيادة الخير وضمور الشر. وهذا النسق التراكمي هو ما بات يطلق عليه مصطلح التنمية، والذي يعني زيادة القيم الإيجابية "مادية ومعنوية". وخفض القيم السلبية "مادية ومعنوية"، بما يؤدي إلى زيادة ذاتية التوالد في القيم. والتنمية بهذا المعنى نسق تدفعه الإرادة الذاتية للأفراد والمجتمع والدولة. ولقد بات أمراً مسلماً به أن ما تفعله الدولة وما لا تفعله بات يشكل أثراً عظيماً في تطور المجتمعات. واتباع الدولة للمنهج المقاصدي في استنزاع السياسات العامة يؤدي إلى تعظيم المنفعة للمجتمع بأسره.

وفعل الدولة أو امتناعها عن الفعل إذا كان معبراً عن قصدتها هو ذاته ما يُعرف بأنه سياسة عامة. فالسياسة العامة هي إجراءات الدولة الهادفة إلى دفع الأمور باتجاهات محددة لتحقيق مقاصد معلومة. ولذلك فالسياسة العامة للدولة هي وسيلتها لتحقيق المقاصد الكلية للدولة، التي هي في المشتبه في العلوم السياسية المعاصرة تحقيق الحرية والسيادة والرفاهية للدولة ولمواطنيها.

وإذا سلمنا أن الرؤية الإيمانية التوحيدية للكون والإنسان والحياة تختلف عن تلك الرؤى السائدة في الغرب اليوم. وأن الفهم الإسلامي لما هو مصلحة يختلف عن مفهوم المنفعة وذرائعها الذي تقوم عليه الحياة الغربية. فإن ذلك لا بد أن يبلغ بنا إلى النتيجة المنطقية التي هي أن رد السياسة العامة في الدولة الإسلامية إلى مرجعيتها في الكتاب والسنة ووصلها بأصول الإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والذرائع والعرف والاستصحاب، سوف يعني بالضرورة أن مقاصد السياسات العامة بل ووسائلها لن تتطابق مع مقاصد ووسائل السياسات العامة ذات التوجه الغربي. وهذا سوف يعني بالضرورة أن مقاصد التنمية ووسائلها لا بد أن تكون مختلفة. إن مراعاة هذا التباين في القيم وفي الثقافة والبيئة هو الذي يؤمن شروط النجاح للعملية التنموية لأنه يصلها بخصوصية المحل والوقت والتي هي شرط لازم للتنمية المستدامة.

ولقد أدت الرؤية الدنيوية المادية للثقافة الغربية السائدة إلى تغليب عنصر الكم في النظر إلى التنمية مع تقليل الاعتبار للكيف. فالتعريف الغربي للتنمية يجعل منها مجرد زيادة كمية في القيم المادية المحسوسة المحسوبة (٦٦). ولذلك تنزع الثقافة الغربية إلى قياس التنمية بالنظر إلى نسبة الزيادة في الناتج الإجمالي GNP أو بنصيب الفرد الحسابي من الدخل Per-capita. فخبراء التنمية يطيب لهم الاهتمام بالمتغيرات التي يمكن صيغتها في قوالب كمية. وكذلك فإن المعنى الاقتصادي للمادي للتنمية هو المعنى الغالب. فكأن المطلوب هو زيادة إنتاج السلع والخدمات وزيادة معدلات الاستهلاك. ولا يهم أن كان ذلك مؤدياً إلى صلاح الناس أم لا؟ ونعني بالصلاح تحقيق السعادة والشعور بالرضا عن الحياة. وقد تلاحظ أن المعدلات العالية للنمو الاقتصادي قد اقترنت بمؤشرات عديدة تنبئ عن الفشل في تحقيق الحياة الطيبة. فالبلدان ازدادوا بؤساً بسبب المفارقات الهائلة في الدخل. فانتشرت البطالة والجريمة والمخدرات في أوساطهم. والأغنياء لم يستطعوا طعم الهناء فازدادت معدلات المخدرات والانتحار في أوساطهم.

إن فلسفة التنمية في الغرب قد حققت النهضة الصناعية والتقدم الاقتصادي. ولكنها فشلت في تحقيق الحياة الطيبة التي هي مطلوب الإنسان من الجهد والكدح. وتبني فلسفة التنمية الغربية في البلاد الإسلامية لن يحقق لها إلا التبعية. مع العجز حتى في تحقيق ما تحقق من رفاه مادي في الغرب. ولذلك فلا بد من تأصيل الفكر التنموي بوصله بالمناهج والمقاصد الإسلامية التي تجعل إنسانية الإنسان هي الهدف الأول للتنمية. فتحقيق الحياة الطيبة للإنسان هو هدف التنمية الذي لن يتحقق إلا برؤية توحيدية إيمانية، تنطلق من فكرة مقاصد الاستخلاف. وأن سعادة الإنسان تتحقق عند تحقيق عبوديته لله وأن ثمرة هذه العبودية هي صلاح شأن الإنسان في الدنيا والآخرة. إن الدولة بما تسنه من سياسات عامة هي التي تقرب الناس من تحقيق هدف الحياة الطيبة المطمئنة. وهذه السياسات ينبغي أن تنبثق من استقراء مقاصد الشرع في الاستصلاح للناس. ولا بد أن تهتدي بأولويات الشريعة في ترتيب هذه المقاصد. فالهم الأكبر يجب أن يتجه نحو تنمية الإيمان. لأن الإيمان هو سبيل السعادة والنجاة في الدنيا والآخرة. وحفظ الدين وتربية الناس على القيم الدينية ستكون ثمرة العاجلة استقامة الناس على خلق حسن. فلا يتظالمون ولا يتنازعون. فإنما أرسل الرسل وأنزلت الكتب ليقوم الناس بالقسط (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (٦٧). فالمحافظة على مصلحة الدين بسن السياسات الإيمانية هو الذي سيؤدي إلى انتظام المجتمع كله على محجة بيضاء. تنال ثمرتها في الدنيا والآخرة.

66 د صبحي فنوص - أنظر أزمة التنمية - ص ١٢٩٠

67 سورة الحديد - الآية ٢٥٠

والدين ليس بالطقوس والأفعال الكهنوتية التي لا علة لها ولا حكمة. بل أن الدين هو العلة الكبرى لنيل ثمرة الحياة. وهي السعادة ونعيم الرضوان. ولذلك فقد عرف الأصوليون الدين بأنه "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الصلاح في الحال والصلاح في المآل" (٦٨).

ويأتي في المرتبة الثانية في الأولويات المحافظة على النفوس بتحرير المقاصد التي تحفظ الإنسان سليماً في بدنه آمناً في سريره. وذلك بتأمين الكفاية من الطعام والشراب. وتوفير شروط صحة البدن من الأمراض وسلامة البيئة وتسهيل التداوي. ومن الجهة الأخرى حماية الأنفس من الاعتداء والأذى والضرر. ويتصل بمقصد حفظ الأنفس حفظ العقول بالتعليم والثقيف وترقية ملكات التفكير والتدبير. وقطع السبل على ما ينقص العقول من المسكرات والمخدرات. ويدخل في هذا جملة من السياسات التعليمية والإعلامية. والسياسات التي تحض على البحث العلمي والتطور التقني. كما تدخل فيها السياسات التي تحارب الشعوذة والخرافات والأوهام والمخدرات والمسكرات وكل ما يذهب بالعقل السليم، فينحط الإنسان من مقام التفضيل والتكريم.

ويتصل بمقصد حفظ الأنفس والعقول حفظ الأنسال. بتسهيل الزواج والتكاثر وتنظيم النسل ليعتد بالقدرة والصحة، لا تحديده لأن تحديد النسل معارض لمقصد حفظ النسل. ولا يكون الحفظ إلا بالزيادة أولاً والصيانة ثانياً. وكذلك بحفظ الأنساب بتحريم الزنا والفساد وذرائع ذلك كله. والسياسة العامة تسعى إلى تحقيق حفظ المال الذي هو قوام تحقيق المقاصد الأخرى. فهو الذي ينفق منه لإقامة شعائر الدين وإرساء قيمه والجهاد، لكي تكون كلمة الله هي العليا. والمال هو الذي يحفظ الأنفس بمدى أسباب الطعام والشراب والتداوي. وهو الذي يوفر أسباب التعليم والثقافة. وهو الذي يحقق أسباب التزاوج والتناسل والتكاثر.

لذلك فالسياسة العامة المستندة إلى المقاصد تسعى إلى حفظ الأموال وتأمينها وتطهيرها من الحرام. وشبهة الحرام. وتسهيل سبل المكاسب الطيبة. ووضع سياسات حفظ وتثمين الأموال وزيادةها والتشجيع على إنفاقها في سبل الخير (٦٩). ويدخل في هذا كل سياسات تنظيم الملكية والمعاملات والسياسات التي تنظم الإنفاق العام. وتنظم إصدار النقود أو استعمالها. فكل هذه السياسات لابد لها أن تصدر عن فهم دقيق لمقاصد الشارع في هذا الباب.

إن تأصيل سياسات الدولة على المنهج المقاصدي يعني نظراً جديداً مخالفاً للنظر الغربي في اعتبار المقاصد وفي ترتيب الأهداف والوسائل. وإذا كانت التنمية إنما هي غايات ووسائل، فإن تأصيل السياسات العامة سوف يترك

أثراً ظاهراً في تحديد الغايات وترتيب الوسائل. ولا بد لذلك أن يكون له أثره فيما تؤول إليه جهود التنمية. فيتحقق بهذا الطريق الإسلامي للتنمية هدف تحقيق الحياة الطيبة في الحياة الدنيا والفوز والنجاة في الآخرة. وهذه هي السعادة الحقيقية التي أخطأتها الحضارة الغربية، والتي هي وعد الأمة الإسلامية إن هي عادت إلى كتابها وتمسكت بسنة نبيها واستهدت بأصولها، لتنال الرفعة والظهور فوق العالمين.

إصلاح المؤسسات الإسلامية

وأما في مجال تنظيم المؤسسات وإحكام العلاقات فيما بينها، فإنه يفتح باب كبير للاجتهد الفقهي الذي لا يفصل هذه المؤسسات عن طبيعة الوظيفة التي يجب أن تنهض بها. ولا شك أن بعض المؤسسات التي اشتهرت في التاريخ الإسلامي يمكن أن تكون صالحة اليوم بشيء من التطوير لوظائفها والضبط لكيفية تأدية مهامها. ويمثل لذلك بنظام المظالم والذي يمثل مؤسسة تعتبر مفخرة للتاريخ الإسلامي. فالمظالم هي المؤسسة التي تعلق على كل صاحب نفوذ وسلطان في الدولة الإسلامية. وهي تشكل نوعاً من الرقابة على المسؤولين في جهاز الدولة. وهي مزيج من سطوة السلطة وعدل القضاء ونصح الدعاة. ونظام المظالم هو الذي أوحى لبعض الدول الغربية بابتداع نظام الرقيب الإداري "أمبودزمان". ولكن مؤسسة المظالم وهي مؤسسة للرقابة على تصرف أهل النفوذ كانت أكثر من ذلك. لأنها ليست جهازاً إدارياً فحسب بل هي جهاز سلطاني قضائي دعوي، كان له هيبه ومقام في نفوس المسلمين.

ومثل مؤسسة المظالم فإن مؤسسة الحسبة يمكن أن تتطور باجتهد جديد معاصر. وهي مؤسسة للرقابة على التصرف العام وهي أيضاً خليط من الإدارة والقضاء والدعوة. وليست هذه إلا أمثلة لا تغني عن البحث والاجتهاد عن أنماط المؤسسات اللازمة لتحقيق المقاصد الإسلامية. بيد أن الأمر الذي لا شك فيه أن الأمة في حاجة ماسة لاجتهاد جديد أصيل. يُشاد على تراث عريق من فقه حكيم شاد بالأمس حضارة طاولت الحضارات. وهو اليوم قادر على إرساء قواعد النهضة الجديدة.

تأصيل السياسات العامة

لقد كان من آثار حركة الصحوة الإسلامية التي انتظمت العالم الإسلامي أن نشطت الدعوة لتحكيم الشريعة الإسلامية. وقد تطورت هذه الدعوة من التذكير بأصول الأيمان والدفاع عن شمول الإسلام، إلى دعوة إلى تطبيق الأحكام الشرعية. ممثلة في الحدود والقوانين الإسلامية والالتزام بالآداب والمظهر الإسلامي في الزي والسلوك. لكن سرعان ما تطورت هذه الدعوة لتصبح دعوة تأصيل شاملة لكل أوجه الحياة الخاصة والعامة.

ذلك إدراكاً من الدعاة أن الحياة الإسلامية قد انحرفت كثيراً عن مقتضى الشرع. وذلك بسبب فتور الاجتهاد في النظر الفقهي وسيادة العصبية المذهبية. وجود حركة الفكر والحياة، ثم بسبب الحقبة الاستعمارية التي فرضت فلسفات وأفكارها وقوانينها ونظمها على الناس في البلدان الإسلامية المستعمرة. وفرضت عليهم الكثير من القيم والسلوكيات المفارقة لهداية الدين القويم. وفي هذه الحقبة من الانحطاط الفقهي والضعف الفكري والثقافي كادت رسوم الفقه أن تدرس. ولم يبق إلا أثاره من علوم تمثلت في الفقه المذهبي الفرعي والفتاوي في العبادات المفروضة أو الأحوال الشخصية. أما فقه الشأن العام مثل الحدود والقانون والأحكام الكلية مثل قضايا الاقتصاد والأوضاع السياسية والسياسات الشرعية فقد كاد أن يندرس بالكلية. حتى جادل البعض في أصل وجود الأحكام الشرعية المختصة بهذا الجانب.

وحاول العلمانيون الترويج لفصل الدين عن الحياة العامة خاصة في مجالات السياسة والقانون والاقتصاد. وكاد المسلمون أن يفتنوا بهذه الدعوة التي تريد أن تحيل دينهم إلى طقوس تعبدية فردية ليس لها علاقة بتنظيم حياة المجتمع ولا الدولة. وقد أغرى هؤلاء أن فقه الحياة العامة لا يستند إلى نصوص كثيفة في الكتاب والسنة. لأن الشريعة راعت المرونة والسعة في هذا الجانب. فلم تفصله تفصيلاً مثل فقه العبادات والأحوال الشخصية والمعاملات، بل حددت مقاصده وأرست قواعده وفتحت باب الاجتهاد فيه واسعاً. ليواكب تحول الأوضاع وتبدل الظروف. كذلك فإن الفقهاء ولأسباب عديدة لم يفصلوا في فقه القانون العام والسياسات الشرعية. واقتصروا على مباحث فرعية متفرقة. فلا عجب أن تكون المفاهيم الأصولية المتعلقة بهذا الجانب مبهمه تستدعي جهوداً مثابرة في توضيحها وإجلائها.

لقد أصبح جلياً للدعاة الإسلاميين أن القضايا الأشد إلحاحاً والتي تواجه الأمة الإسلامية هي القضايا العامة. ذلك أن تعطيل الدين في الشؤون العامة قد انقلبت آثاره على الشؤون الخاصة. فأفتتن أبناء المسلمين في عقائدهم وسلوكياتهم وكادوا أن يتبعوا خطوات المستعمرين حذو القذة بالقذة.

الدعوة لإقامة المؤسسات الإسلامية

وقد تركزت دعوة الدعاة حيناً من الزمان لإنفاذ الحدود وتطبيق القوانين الإسلامية. لكنهم سرعان ما أدركوا أنه رغم أن ذلك يبرز ملامح العودة والالتزام الإسلامي من جديد، إلا أن ذلك لن يكتمل إلا إذا واكبته نهضة لتأصيل سائر أوجه الحياة العامة الأخرى. فنشطت الدعوة لبناء مؤسسات الاقتصاد الإسلامي مصارف وتأمينات وشركات. ولتأسيس مؤسسات العمل الاجتماعي للإغاثة والإصلاح والمواساة ورعاية الأحداث وإعانة ذوي الحاجات. وكذلك مؤسسات العمل الفكري والثقافي من جامعات إسلامية ومعاهد بحث وتأصيل

ودور لأحياء النشاط الثقافي الإسلامي في المجتمع عامة. وقد كان كل ذلك عملاً طوعياً لا يؤيده السلطان القائم ذو الشوكة. إلا ما يراه منه غير مهدد لمجريات الأمور في البلاد. خاصة تلك التي لم تعلن فيها إرادة سلطانية لتحكيم الشريعة الإسلامية وتطبيقها. ولكن إذا قام سلطان إسلامي في البلاد يدعو إلى تحكيم شامل إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وجب على العلماء والفقهاء أن يعينوه على ذلك. وذلك بتطوير فقه الشريعة في كافة المجالات بما يلي حاجة الدولة الحديثه إلى التجاوب مع حاجات الناس. وتحقيق مصالحهم لئلا يفتنوا بالنهاذج الغربية أو المقلدة للغرب التي تتخذ موقفاً من تحكيم الشريعة الإسلامية. ولقد بُذلت جهودٌ عظيمة في مجالات تأصيل القانون العام والاقتصاد الكلي وفي مجالات متعددة مما تعم بها البلوى. ألا أن هذا الجهد الكبير كان يفتقر دائماً إلى رؤية كلية لتأصيل التشريعات والسياسات. أي القانون العام والاقتصاد الكلي والسياسات العامة في مختلف المجالات التي تدخل في الباب. الذي أطلق عليه الفقهاء السياسات الشرعية. هذه الرؤية الكلية لن تكون ميسورة ما لم تبذل جهود متكاتفه لتأصيل الأصول في هذا الباب. ذلك أن غالب الفقه المدون تحت هذا العنوان يدخل في فريعات الفقه. ولا يتطرق إلى تجلية الأصول إلا لماماً. وهذا أمر لا بد من استدراكه بعمل دؤوب متصل لتأصيل السياسات العامة على النهج المقاصدي. ذلك أنه لا يمكن لدولة أن تتوقف عن سن السياسات العامة. التي تنظم سائر أوجه النشاط في المجتمع. فإذا توفرت الإرادة للحكومة القائمة في الدولة لاتخاذ الشريعة مصدراً ومرجعاً لسياساتها العامة، فإن من واجب العلماء أن يوضحوا لها سبيل ذلك بتأصيل الأصول، وبناء فروع السياسات عليها. ومغزى هذا العمل أولاً أنه في المقام الأول إثبات للحاكمية وهو يعني بالتبع تحقيق العبودية والعبادة التي لا تحقق إلا بإثبات الحاكمية لله الواحد الأحد لا يشاركه فيها أحد.

وثانياً: أنه توضيح لمنهج الحكم الإسلامي والسياسة الإسلامية التي تقوم على معنى الاستصلاح لأمر الناس في العاجلة والآجلة. وهو يعني بالتبع تجلية منهج الإصلاح والتنمية المستدامة في المجتمع المسلم.

خاتمة:

كان مطلوب هذه المداخلة في هذه الندوة هو الإشارة إلى دور المقاصد الشرعية فوصفها أطواراً ووسيلة للتجديد والإصلاح في العالم الإسلامي. وهي إشارات موجزة يستدعي تمام الاستفادة منها أن تفصل بأكثر من ذلك. بيد أن طبيعة هذا الملتقى الفكري والذي يشارك فيه مساهمون كثر غالبهم أكثر منا علماً وأعظم فضلاً، دفعنا للإيجاز وعسانا بعد الاستماع لمداخلات العلماء الأكابر الأفاضل أن نمضي في توسيع وتفعيل هذا البحث بعد الاستفادة من علم العلماء ومساهمات المفكرين والفقهاء. لتعظم الفائدة منه بأذن الله. فالشكر يزجي لمن كان سبباً في ذلك. وعسى الله أن يهدي مقاصدنا لأرشد أمرنا. ويكتبنا عنده من المهديين والحمد لله أولاً وأخيراً.

تحقيق وحدة الأمة الإسلامية وفق المقاصد الشرعية

د. عبد الرحمن بن جميل بن عبد الرحمن قصاص*

تمهيد

الحمد لله الفتاح العلمي، الحكيم الحليم، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبد الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً، أما بعد؛
فإن الله جلّ جلاله اختار هذه الأمة الإسلامية من بين سائر الأمم لتحمل الراية الأخيرة التي لم يكتمل حملها عبر التاريخ، كما اختار الله تعالى ذكره لها زماناً معيناً ورجلاً مختارين لحمل أمانتها، وكل ذلك ضمن مشيئة الله تعالى، واختياره سبحانه.

قال الله العلي الحكيم سبحانه: ﴿وَرَبِّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (القصص: ٦٨).

فولدت هذه الأمة المسلمة، وكان من أبرز سماتها أنها أمة واحدة يقول الله العظيم سبحانه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٩٢)، ويقول المولى الجليل سبحانه: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾ (المؤمنون: ٥٢).

وإذا كان الأمر كذلك فالحرص منا ينبغي أن يكون على توحيد أطراف هذه الأمة المؤمنة، ولم تفتت ما تفرق عنها، وخصوصاً في هذه الفترة الزمنية التي كاد أن يسودها الاختلاف والفرقة.

وإن مقاصد الإسلام الكبرى تحت وترغب على جمع الكلمة، وتوحيد الصف، وتنبذ الخلاف والتنازع، وهذا ظاهر لك من تأمل شعائر هذا الدين الخاتم، وفرائضه، وتشريعاته.

ومن هنا انبثقت فكرة هذا البحث بأن أسطر كلمات في (تحقيق وحدة الأمة الإسلامية وفق المقاصد الشرعية) فكان هذا العنوان إسهاماً في السعي إلى التقارب والتوحد، وتبصرة لأولي الألباب، وإضاءة في الطريق.

خطة البحث :

لقد اشتمل هذا البحث على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو التالي :

* الأستاذ المشارك بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى

أ- مقدمة

ب- المبحث الأول : أحوال الأمة الإسلامية اليوم.

ت- المبحث الثاني : وحدة الأمة الإسلامية وفق المقاصد الشرعية.

ث- المبحث الثالث : قواعد وأصول في هذا الشأن.

ج- خاتمة.

هذا وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد، والنصرة والإعانة، وصلى الله وسلم على النبي الأمين وآله وصحبه والتابعين.

المبحث الأول أحوال الأمة الإسلامية اليوم

لقد عاشت الأمة الإسلامية عبر التاريخ أحوالاً ازدهرت أوضاع المسلمين فيها غالباً، وكانوا جميعاً تحت راية موحدة وإن تباعدت بهم الأقطار، واختلفت عليهم الألسن.

وجاءت هذه الأيام وليدة لما سبقتها من أحداث ووقائع مرت بعظائم متسارعة، وأوضاع متدرجة نرى من خلالها أن أحوال الأمة الإسلامية اليوم يمكن إجمالها فيما يلي :

(أ) ظهور التنازع والاختلاف بين كثير من الدول الإسلامية، بعد نزوح الاستعمار عنها.

فإن المستعمر بعد خروجه من المنطقة الإسلامية التي احتلها ترك بصماته على مناطق ساخنه، وأخرى قابلة للاشتعال، وخصوصاً ما يسمى بالحدود الدولية، و المناطق المشتركة، ولا تكاد تجد دولة إسلامية تستثنى من هذا الأمر، بالإضافة إلى إبقاء مسائل شائكة معلقة بين تلك الدول هي مجال صراع أو اختلاف.

وغالب هذه الدول الإسلامية مشغولة بأحوالها الداخلية ومراعاة خصوصياتها ولو كانت على حساب وحدة الأمة الإسلامية. فتلك الحدود المتنازع عليها بين بعض دول الخليج، وبين إيران والإمارات العربية المتحدة، ودولة تركيا وسوريا، وبين بعض دول المغرب العربي... إلى آخره ما هي إلا أمثلة حيّة، وجراحات قائمة في جسد الأمة الإسلامية، تمثل خروقات للوحدة والائتلاف.

(ب) وجود تعاون واتحاد ضعيف بين الأمة الإسلامية من حيث الحكومات والدول.

إنه ليسعد المرء المؤمن متى حين يرى تلك الأيدي البيضاء من قبل زعماء أو رؤساء أو مسؤولي الدول الإسلامية، تمتد إلى بعض، وتتصافح مجتمعة غير متفرقة، متعاونة على البر والتقوى فيما يحقق مصالح البلاد والعباد.

وفي الحقيقة أن هذا التعاون وذلك الاتحاد ضعيف أثره على المستوى العام، كما أنه تشوبه مكدّرات تعكر صفوه بين الحين والآخر، ولا يؤتى أكله كل حين.

(ج) وجود منظمات ورايات رسمية وغير رسمية لتجميع الأمة، وتوحيد صفوفها.

ومن نعم الله تعالى على هذه الأمة الإسلامية وجود نداءات متكررة لتجميع الأمة وربط بعضها ببعض، وصفّ صفوفها عبر منظمات، ورايات، وتجمعات فردية جماعية، رسمية وغير رسمية، ضمن أطر محددة، ومنهجية واضحة.

فيعتجع تحت ظلال هذه المنظمات العلماء والمفكرون والسياسيون والأكاديميون، يرومون اجتماع الكلمة، وتوحد الهدف من خلال تخصصاتهم التي تفيد الأمة الإسلامية، وتحل مشكلاتها.

ومن أبرز هذه المنظمات والرايات :

١- رابطة العالم الإسلامي.

٢- منظمة المؤتمر الإسلامي.

٣- منظمة العواصم الإسلامية.

٤- مجمع الفقه الإسلامي.

٥- رابطة الجامعات الإسلامية.

(د) غلبة الشعارات الجاهلية والجانبية من قومية ووطنية ومذهبية وحزبية شعار الأمة الإسلامية الواحدة. إن تلكم الشعارات المتعددة المحلية والخارجية تفرق الأمة الإسلامية ولا تجمع شملها، وتثير النعرات، وتزرع الأحقاد، وتبث التنافس غير الشريف.

فربما يجتمع تحت راية جاهلية واحدة مسلمون وغير مسلمين، فيزيد ذلك من تعميق الفجوة عند ابتغاء وحدة المسلمين في أقطار الأرض.

وقد لحظ المؤرخون قديماً وحديثاً أن تلك الشعارات المختلفة فرقت الأمة الإسلامية، وأن المستعمر القديم والحديث قد شجع وساعد في رفع هذه الشعارات، وتأبيدها، ونصرة أهلها مما يدل على خطورة هذا الأمر على حساب شعار الأمة الواحدة.

(هـ) بروز الاتجاه الكبير إلى التنازع والفرقة في الأمة الإسلامية كلما طال الزمن.

لقد عاشت الأمة الإسلامية قرونًا عديدة وهي موحدة غالبًا، فاستطاع أفرادها التنقل بين أراضيتها، والعيش في ظلها آمنين، يشعرون بالوحدة الإسلامية.

بينما نرى الآن اتساع رقعة الاختلاف والتنازع كلما مضى الزمن وطال - رغم وجود النداءات المتكررة للاتحاد والناظر المدقق يرى التمدد الحقيقي للاختلاف حين يقارن بين قرن وآخر أو قرن ونصفه، أو رُبَّعه وهكذا.

وهذا يُشعرنا بالمسؤولية الكبرى تجاه التيقظ لتأخير عجلة الخلاف والتفرق، ودفعها نحو اجتماع الكلمة وتوحيد الصف.

(و) الاختلاف الحاصل بين الجماعات الإسلامية.

وهذا أمر يطول الحديث عنه حيث الألم الكبير من هذا التفرق، وذلك الاختلاف بسبب اختلاف مدارس الجماعات وأفكار منظريها، أو مرشديها.

ولا تكاد تجتمع جماعة مع أخرى في بلد واحد إلا ورأيت بينهما الخصومات، والاختلافات، والتنازعات المنهي عنها في حقل الدعوة إلى الله تعالى، وميدان تعليم الناس وتربيتهم، وقل مثل ذلك في حلبات الصراع القيادي والسياسي.

إن ميل كثير من الجماعات الإسلامية اليوم إلى ما يسمى بالحزبية والتعصب هو من الأدواء العصرية التي تمنع اتحاد أفراد الأمة الإسلامية كثيرًا، وتزيد في الانشقاق والتفرق.

بينما يقول منظروها نظريًا: نحن نسعى إلى وحدة المسلمين.

والحقيقة أن العمل والتنافس يخرجهم من هذه الدائرة إلى حيز الاختلاف المذموم أحيانًا كثيرة، فحسبنا الله

ونعم الوكيل^(١).

المبحث الثاني: وحدة الأمة الإسلامية وفق المقاصد الشرعية

إن اصطفاء الله تعالى واختياره لهذه الأمة الإسلامية أن تكون الأمة الوسط الخيار بين الأمم جميعًا، وأن تُختتم بها إلى آخر الزمان هو سائق لنا إلى توجيه الاهتمام، وتركيز العناية الكبرى بموضوع الأمة الإسلامية وفق مقاصد الشريعة التي ينبغي أن تُراعى عند تطبيق الأحكام، والعمل في الميدان.

(١) انظر في هذا المبحث: محمد قطب: واقعتنا المعاصر (ص ١١٣) وما بعدها، وأبا الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط

المسلمين (ص ١٤٣) وما بعدها، ود. برهامي: ياسر حسين: فقه الخلاف بين المسلمين دعوة إلى علاقة أفضل بين الاتجاهات الإسلامية المعاصرة (وهو كتاب متميز في هذا الموضوع).

ولذا جاء هذا المبحث بمثابة بيت القصيد، ومربط الفرس، وعين المرمى لبيان الحقيقة، وجلاء ما في الصحيفة عند مدى ارتباط وحدة الأمة الإسلامية بالمقاصد الشرعية. ولعل النقاط القادمة تقرب النظر إلى هذا الأمر المهم جدًا.

(١) مفهوم الأمة الإسلامية :

لقد كثرت النصوص القرآنية التي تسم هذا الدين الإسلامي بأنه أمة. يقول الله العظيم سبحانه: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾ (آل عمران: ١١٠).

ويقول المولى جل جلاله: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ (البقرة: ١٤٣). وقال الله السميع العليم سبحانه: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ (آل عمران: ١٠٤). والأمة في اللغة: كل جماعة يجمعهم أمرٌ ما، إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيرًا، أو اختيارًا^(١). والمقصود بالأمة الإسلامية هو ذلكم التجمع الذي يضم من ينتسب إلى دين الإسلام سواء كانوا في زمان ومكان واحد، أو لا. وهو تجمع موحد يقابل أمة متفرقة كثيرة.

(٢) مفهوم وحدة الأمة الإسلامية، وعلى ماذا تكون؟

لقد جاء التنصيص القرآني على وحدة الأمة الإسلامية في نصين متقاربين هما: قول الله الكريم سبحانه: ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء: ٩٢)، وقول الله العلي العظيم سبحانه: ﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾ (المؤمنون: ٥٢). والمقصود بوحدة الأمة الإسلامية اجتماعها وعدم تفرقتها، وتآلفها وعدم اختلافها على الأسس الشرعية التي تُراعى، ويسعى إلى تحقيقها.

(٢) انظر: الراغب الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن (ص ١٩)، والسمين الحلبي: عمدة الحفاظ (١/١٣٣، ١٣٤).

إذاً تكون وحدة الأمة الإسلامية على المشروع لا الممنوع، وعلى التيسير لا التعسير، والتبشير لا التنفير، والتطوع لا الاختلاف، وعلى كلمة التوحيد الخالدة (لا إله إلا الله).

(٣) من أعظم المقاصد الشرعية: الحرص على الجماعة والوحدة، والبعد عن الخلاف ما أمكن: إن من قلب صفحات كتب الفقه، ومسودات أصوله يجد معلماً بارزاً من مقاصد الإسلام الكبرى في التشريع والعبادة لله وحده عنوانه: (الحرص على الاجتماع والوحدة، والابتعاد عن الخلاف قدر المستطاع، ولذا جاء التشريع الإسلامي بأصوله وفروعه متسقاً مع هذا المقصد العظيم، ففي أبواب العقائد ينصّ علماءنا على هذا المقصد، قال أبو جعفر الطحاوي^(٣) رحمه الله تعالى في عقيدته: (وتتبع السنة والجماعة، وتجنب الشذوذ والخلاف والفرقة) إلى أن قال: (ونرى الجماعة حقاً وصواباً، والفرقة زيغاً وعداباً)^(٤).

ويراعي أغلب الفقهاء هذا المقصد عند الحديث عن المسائل الفقهية الخلافية، وآراء العملاء تجاهها. فإنه يسوغ للإنسان أن يترك الأفضل من المسائل لتأليف القلوب، واجتماع الكلمة خوفاً من التنفير عما لا يصلح، كما ترك النبي ﷺ بناء البيت على قواعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام لكون قريش كانوا حديثي عهد بالجاهلية، وخشي تنفيرهم بذلك، ورأى أن مصلحة الاجتماع والاتلاف مقدمة على مصلحة البناء على قواعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام^(٥)، وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه - لما أكمل الصلاة خلف عثمان رضي الله عنه بمنى، وأنكر عليه -: (الخلاف شر)^(٦)، ولهذا نصّ الأئمة كأحمد وغيره رحمهم الله تعالى على ذلك بالبسملة،

(٣) هو أبو جعفر أحمد الإمام العلامة الحافظ الكبير محدث الديار المصرية وفتيها أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي صاحب التصانيف، مولده في سنة تسع وثلاثين ومئتين ٢٣٩ توفي مستهل شهر ذي القعدة سنة ٣٢١هـ، وهو ابن أخت المزي صاحب الشافعي، وله من التصانيف: معاني الآثار، وشرح مشكل الآثار، والتاريخ الكبير، وغيرها. انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء (٢٧/١٥).

(٤) انظر: أبا جعفر الطحاوي: العقيدة الطحاوية فقرة (٧٣، ١٠٢).

(٥) هذا مروى من حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً أخرجه الإمام البخاري في صحيحه (رقم الحديث ١٥٨٥)، ومسلم رحمهما الله (رقم الحديث ١٣٣٣).

(٦) أخرجه أبو داود رحمه الله تعالى في سننه موقوفاً (رقم الحديث ١٩٦٠) وسكت عنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري (تحسيناً له) (٥٦٤/٢)، وصححه سننه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٣٩٤/١).

وفي وصل الوتر، وغير ذلك مما فيه العدول عن الأفضل إلى الجائز المفصول مراعاة ائتلاف المأمومين، أو لتعريفهم السنة، وأمثال ذلك، والله تعالى أعلم^(٧).

(٤) المقاصد الشرعية أساس ومنطلق وحدة الأمة الإسلامية: إن مقاصد الشريعة الإسلامية على كثرتها ودقتها وأهميتها تدق بتركيز، وتبنى بعناية موضوع وحدة الأمة الإسلامية حيث نجد التشريعات الإسلامية المتعددة تراعى وحدة الصف، واجتماع أهله وعدم تفرقهم. فيحج المسلمون كل عام لمقاصد عظيمة تصب في النهاية إلى توافق واجتماع ووحدة الأمة الإسلامية في زمان واحد ومكان واحد وشعيرة واحدة.

وكذا حين يصوم المؤمنون رمضان في شهر محدد واحد، من زمن يومي واحد إلى نهاره يشعرون أنهم كتلة واحدة، وكيان واحد مع من سبقهم ولحقهم في هذه العبادة، قال الله الخبير سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ (البقرة: ١٨٣). وإن المصلين من هذه الأمة العظيمة ليقفون في أداء صلوات خمس يومياً في وقت واحد محدد، بهيئة واحدة وإن اختلفت أقطارهم، مع القيام لله تعالى بصلاة الجمعة، والعيدين. إن هذه الأمثلة الجزئية ما هي إلا عُرْفَةٌ من حوض حيث المقاصد الشرعية تتمثل في تأسيس وانطلاق وحدة الأمة الإسلامية.

(٥) الاعتصام بالجماعة، والائتلاف من أصول الدين :

لقد كَرَّرَ القرآن الحكيم عبارة الاعتصام بالله تعالى، ويحبله سبحانه لأنه من أصول الإسلام، وهو سبب حقيقي لتوحيد المسلمين بإذن الله تعالى.

يقول الله البصير سبحانه: ﴿ومن يعتصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم﴾ (آل عمران: ١٠١)، ويقول الله جل شأنه: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ (آل عمران: ١٠٣)، ويقول الله السميع سبحانه: ﴿فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير﴾ (الحج: ٧٨). والعَصْم: الإمساك، والاعتصام: الاستمسك: أي التمسك بالشيء^(٨).

(٧) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٤٣٦، ٤٣٧/٢٢)، والجماعة والفُرقة (ص ٣٣، ٣٤)، ومحمد رشيد رضا: مقدمة كتاب المغني.

ولقد جعل الإمام البخاري رحمهم الله تعالى في صحيحه كتاباً سباه: (الاعتصام بالكتاب والسنة)، وهو الكتاب التاسع والتسعون بين بقية كتب الصحيح ضمنه أبواباً كثيرة متعددة اشتمل أكثرها على مسائل أصولية ونحوها^(٩).

وصنيعه هذا - رحمهم الله تعالى - يدل على اعتباره الاعتصام بالكتاب والسنة والجماعة من أصول الدين الإسلامي العظيم.

(٦) تميز هذه الأمة بالوحدة والاتفاق إجمالاً دون غيرها ممن سبقها :

قال الله العليم سبحانه : ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً﴾ (آل عمران: ١٠٣)، ويقول الله عز وجل: ﴿ولا تكونوا كالذين تفرقوا أو اختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ (آل عمران: ١٠٥).

وقال الله الكبير سبحانه : ﴿ولا تكونوا من المشركين. من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً﴾ (الروم: ٣١)، (٣٢).

إن هذه الأمة الإسلامية ما هي إلا حلقة من سلسلة حلقات من الأمم السابقة لها، ولذا جاء التنويه والتنبيه إلى تفرق السابقين، واختلافهم على أنبيائهم عليهم الصلاة والسلام حتى يحذر أفراد هذه الأمة، وجماعاتها من التشبه بمن سبقهم.

ووحدة الأمة الإسلامية تكون فيما عليه الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة دون ما عليه بقية الفرق التي ضلت هدى السنة والجماعة، واتبعت أهل الأهواء والبدع فضلت، وأضلت عن سواء السبيل. فالتمييز الحقيقي بوحدة الأمة الإسلامية هو فيما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه رضي الله عنهم.

(٧) الإجماع ومسائل من مواطن وحدة الأمة الإسلامية :

يعد الإجماع من مصادر التشريع الإسلامي التي هي في الأصل ما تجتمع عليه الأمة الإسلامية قاطبة بعد الكتاب والسنة.

(٨) انظر: الراغب الأصفهاني: المفردات (ص ٣٤٩).

(٩) انظر: صحيح الإمام البخاري من حديث رقم (٦٨٤٠ - ٦٩٣٤).

فما أجمع عليه المسلمون من المسائل والأحكام محل اتفاق الأمة واجتماعها حيث لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة كما أخبر بذلك النبي المصطفى ﷺ^(١٠).

وأما المسائل التي لم يتحقق فيها الإجماع؛ بل كانت مثار البحث والجدل، والخلاف والنظر، فهي محل الاجتهاد والتأمل وإبداء الرأي.

ولا يمكن أن تنزل المسائل الإجماعية مكان المسائل الخلافية، ولا أن تحتل الأخيرة موضع ما أجمعت عليه الأمة.

وكثير من المحكمات والثوابت والقطعيات في شريعتنا مردّها إلى ما أجمع عليه العلماء، وسارت به الأمة بعد شهرته وانتشاره^(١١).

المبحث الثالث: قواعد وأصول في هذا الشأن

لقد جعل الله تعالى ذكره لكل شيء أصلاً وقاعدة يرجع إليهما لتحديد مسار الأمر وضبطه، وتحتها تجتمع المسائل الفرعية والمتفرقة.

ومن هذا الأمر جعلت مبحثاً يهتم ببعض القواعد والأصول في موضوع (تحقيق وحدة المسلمين وفق المقاصد الشرعية) توضح المقصود، وتؤيد ما سبق وتضبطه.

فمن أبرزها ما يلي :

(أ) (الجماعة رحمة وبركة، والفرقة عذاب) :

قال الرسول عليه الصلاة والسلام : (الجماعة رحمة، والفرقة عذاب)^(١٢)، وفي رواية : (الجماعة بركة، والفرقة عذاب)^(١٣).

(١٠) حديث (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة) أخرجه ابن ماجه في الفتن، باب السواد الأعظم (٣٩٤٠) عن أنس بن مالك مرفوعاً، وأبو داود في الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها (٣٧١١) عن أبي مالك الأشعري مرفوعاً بنحوه، والترمذي في الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة (٢٠٩٣) عن ابن عمر مرفوعاً بنحوه. وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (١٣٣١).

(١١) انظر: الصاوي: الثوابت والمتغيرات (ص ٢٢٨)، وما بعدها.

(١٢) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة (رقم الحديث ٩٣)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (رقم الحديث ٦٦٧).

(١٣) أخرجه عبد الله في زوائد مسند الإمام أحمد (٣٧٥)، والبراز في مسنده (٢٢٦/٨) عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما مرفوعاً. وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير (رقم الحديث ٣٠١٤).

وهذا الأصل عظيم، حيث جعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم الجماعة مقابل الفرقة إطلاقاً كما أن الرحمة تقابل العذاب.

والرحمة يجلبها اجتماع الناس وعدم اختلافهم وتفرقهم، وكذلك الأمر بالنسبة إلى البركة. فعلى من يلتمس رحمة الله تعالى، وبركة أمره سبحانه أن يسعى جاهداً إلى الوحدة والاجتماع، مع الحذر من الاختلاف والتفرق.

(ب) إثبات الجماعة على إتمام بعض الشعائر:

قال العلامة ابن تيمية رحمة الله عليه: (سنن الاجتماع على إمام واحدة في الإمامة الكبرى وفي الجمعة العيدين والاستسقاء، وفي صلاة الخوف وغير ذلك، مع كون إمامين في صلاة الخوف أقرب إلى حصول الصلاة الأصلية لما في التفريق من خوف تفريق القلوب، وتشيت المهموم، ثم إن محافظة الشارع على قاعدة الاعتصام بالجماعة. وصلاح ذات البين، وزجره عما قد يفضي إلى ضد ذلك في جميع التصرفات؛ لا يكاد ينضب)^(١٤).

(ج) الأصل في الخليقة الاتفاق، وأهم كانوا أمة واحدة:

يقول الله الحليم سبحانه: ﴿كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ (البقرة: ٢١٣). وقال الله القدير سبحانه: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾ (يونس: ١٩).

إذاً كان الأصل في الخلق جميعاً الاتفاق تحت ما يسمى بـ (الأمة الواحدة) حتى اختلفوا وتفرقوا عن الحق فبعث الله تعالى إليهم الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والتسليم مع الكتب السماوية ليرشدوهم إلى الحق والعدل.

فمن التزم الوفاق والاتفاق والجماعة من الخلق فقد رجع إلى الأصل القدري الكوني، والله أعلم.

(د) الاختلاف سنة ربانية في الخلق:

(١٤) انظر: ابن تيمية: بيان الدليل على إبطال التحليل (ص ١٩٤)، وانظر: الجماعة والفرقة (ص ٣٤، ٣٥).

يقول الله العليم الحكيم سبحانه: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود: ١١٨، ١١٩).

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (سيكون في أمتي اختلاف وفُرقة)^(١٥).
فحتمية الاختلاف قدرية كونية، وأن أكثر الاختلاف بين الأمة يورث الأهواء تجده من باب أن يكون كل واحد من المختلفين مصيباً فيما يشتهه، أو في بعضه، مخطئاً في نفي ما عليه الآخر^(١٦).
(هـ) التطاوع لا الاختلاف :

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له ولمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثهما إلى اليمن: (يسرا ولا تُعسرا، وبسرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا)^(١٧).
والتطاوع: هو النزول عن الرأي، والتراجع عنه إلى الرأي الآخر بأن يطوِّع الإنسان رأيه إلى غيره، وهو نوع عظيم من أنواع التواضع مع الخلق.
ووصية النبي ﷺ لبعض رسله بهذا يدل على أهمية هذا الأصل لتضييق دائرة الاختلاف، وتكبير حيز الاجتماع والاتلاف.

ولو أن كثيراً من المخالفين، أو المختلفين رجعوا إلى آراء غيرهم، وطوَّعوا أنفسهم ونظراتهم لزال كمٌّ هائل من الخلاف ومن ثم الافتراق.

وبعد؛ فإني أشير هنا على عجالة إلى بعض عناوين الأصول والقواعد المهمة في هذا الشأن، منها:

- أ- لزوم الجماعة، وأن يد الله على الجماعة^(١٨).
- ب- الحذر مما يفسد الوحدة والاجتماع والاتفاق من البغي، وترك حظ مما أمر به العبد^(١٩).
- ت- ترتب أنواع من الفساد على حساب التنازع بين الأمة^(٢٠).

(١٥) أخرجه ابن أبي عاصم في كتابه (السنة)، رقم الحديث (٩٤٠)، وصححه لغيره الألباني تحقيقه في تخريجه للكتاب.

(١٦) انظر: ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٤٥).

(١٧) أخرجه البخاري في صحيحه (رقم الحديث ٦١٢٤، ٧١٧٢)، ومسلم في صحيحه أيضاً (رقم الحديث ١٧٣٣).

(١٨) هذا مروى عن عمر بن الخطاب وعن ابنه عبد الله رضي الله عنهما مرفوعاً أخرجه الطبراني في معجمه الكبير (٤٤٧/١٢)، وابن أبي

عاصم في السنة (رقم الحديث ٨٠، ٨١، ٨٨).

وصححه الألباني في تخريجه وتحقيقه لكتاب (السنة).

(١٩) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (١/١٧).

ث - الاجتهاد الإسلامي السائغ مقبول، ولا يوسع دائرة الاختلاف والفرقة^(٣).

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد؛
فلقد عشت مع هذا البحث أيامًا وليالي أُقَلِّبُ أثناء ذلك كثيرًا من بطون الكتب، وأجول بفكري كيف يمكن لي أن أدون ما ينفع ويثري الموضوع فخلصت بحمد الله تعالى وتوفيقه إلى ذكر آفاق ستة في أحوال الأمة الإسلامية اليوم تحت المبحث الأول، ثم كان الحديث المتخصص عن وحدة الأمة الإسلامية وفق المقاصد الشرعية في سبع إضاءات تنير المسير في المبحث الثاني، وأخيرًا جاءت بعض الأصول والقواعد في هذا الشأن خمسة مفصلة، وأربعة مجملة مرفقة في المبحث الثالث.

وإني أختتم هذا الطريق بذكر بعض التوصيات والمقترحات :

- أ - الدراسة التطبيقية لموضوع وحدة الأمة الإسلامية من خلال كتب الفقه المقارن.
 - ب - الكتابة في الرؤية المستقبلية لوحدة الأمة الإسلامية وفق المقاصد الشرعية.
 - ت - تكوين رابطة إسلامية عالمية مستقلة تُعنى بموضوع وحدة الأمة الإسلامية دراسة وتطبيقًا.
- والله أسأل الإعانة والتوفيق والقبول.
وصلى الله وسلم على النبي الشفيح وعلى آله وصحبه وذريته. والله تعالى أعلم.

المراجع والمصادر

- (١) القرآن الكريم.
- (٢) الألباني: محمد ناصر الدين. السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف. الرياض. ١٤١٥هـ.
- (٣) الألباني: محمد ناصر الدين. صحيح الجامع الصغير وزيادته. الطبعة الثالثة. المكتب الإسلامي. بيروت. ١٤١٠هـ.

(٢٠) انظر: ابن تيمية: خلاف الأمة في العبادات ومذهب أهل السنة والجماعة (ص ١١٥) وما بعدها (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ج٢)، فقد عدّها - رحمه الله تعالى - إلى أن وصلت خمسة أنواع من الفساد المترتب على التنزع والاختلاف المذموم.
(٢١) انظر: الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة الجزء الرابع، والطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي (ص ١٧١)، وابن تيمية: مجموع الفتاوى الجزء الثامن والعشرون.

- (٤) أحمد: أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. المسند. ت: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون. الطبعة الأولى. مؤسسة الرسالة. بيروت. ١٤٢١هـ. وبه زيادات ابنه عبد الله.
- (٥) البخاري: محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. النسخة اليونانية. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. مصر. ١٣٤٥هـ. وطبعة أخرى. الطبعة الأولى. دار السلام. الرياض. ١٤١٧هـ.
- (٦) البزار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق. مسند البزار. ت: د. محفوظ الرحمن زين الله. مكتبة دار القرآن. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
- (٧) د. برهامي: ياسر حسين. فقه الخلاف بين المسلمين دعوة إلى علاقة أفضل بين الاتجاهات الإسلامية المعاصرة. دار المسلم. الرياض. الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- (٨) الترمذي: محمد بن عيسى. سنن الترمذي. ت: أحمد محمد شاكر وآخرين. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- (٩) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. ت: د. ناصر العقل. دار العاصمة بالرياض. الطبعة السادسة ١٤١٩هـ.
- (١٠) ابن تيمية: بيان الدليل في إبطال التحليل. ت: د. فيحان المطيري. مكمّبة لينة. الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.
- (١١) ابن تيمية: الجماعة والفرقة. جمع وعناية: عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم. المكتبة الإسلامية بمصر. الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.
- (١٢) ابن تيمية: خلاف الأمة في العبادات ومذهب أهل السنة والجماعة (رسالة ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ج٢). إدارة الطباعة المنيرية. توزيع مكتبة طيبة بالرياض.
- (١٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد. الرياض.
- (١٤) أبو جعفر الطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة. العقيدة الطحاوية. دار الصميعي. الرياض. الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- (١٥) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري.
- (١٦) أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين. دار القلم بدمشق. الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
- (١٧) الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان. سير أعلام النبلاء. ت: شعيب الأرنؤوط وآخرين. مؤسسة الرسالة. بيروت. الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ.
- (١٨) الراغب الأصفهاني: مفردات القرآن الكريم. ت: نديم المرعشلي. دار الفكر. بيروت.

- ١٩) السجستاني: أبو داود سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. ت: عزت عبيد الدعاس وعادل السيّد. الطبعة الأولى. دار الحديث. بيروت. ١٣٨٨هـ.
- ٢٠) السمين الحلبي: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. ت: د. محمد التونسي. عالم الكتب. بيروت. الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
- ٢١) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة. ت: عبد الله دراز وابنه. دار الكتب العلمية. بيروت.
- ٢٢) الصاوي: د. صلاح. الثواب والمتغيرات. المنتدى الإسلامي. لندن.
- ٢٣) الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي. ت: محمد الطاهر الميساوي. دار النفائس. الأردن. الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
- ٢٤) الطبراني: سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. الطبعة [بدون]. تحقيق: حمدي السلفي. بغداد: مطبعة الأمة، ١٤٠٥هـ.
- ٢٥) ابن أبي عاصم: عمرو بن أبي عاصم الشيباني. السنة. ت: محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
- ٢٦) ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. ت: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر. بيروت.
- ٢٧) محمد رشيد رضا: مقدمة كتاب المغني لابن قدامة.
- ٢٨) محمد قطب: واقعنا المعاصر. مؤسسة المدينة بجدة. الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.
- ٢٩) مسلم بن الحجاج: الجامع الصحيح. ت: محمد فؤاد عبد الباقي. تصوير: دار إحياء التراث العربي. بيروت.

مقاصد التشريع في القرآن الكريم ودورها في توحيد الأمة الإسلامية

الدكتور إحسان موسى حسن الربيعي*

المتتبع لحال الأمة الإسلامية اليوم يجد أن اختلاف مذاهبها وفرقها قائم على عدة أمور الأمر الأول: هو فهم النصوص الشرعية المستوحاة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة واجتهاد الفقهاء من المسلمين. والأمر الثاني: الاختلاف في بعض الفروع التي تتعلق بأمور لا علاقة لها بأصول الدين الثابتة والتي يتفق عليها المسلمون جميعاً بكل فرقهم ومذاهبهم. والأمر الثالث: وهو التعصب المذهبي الذي يتبناه بعض من أتباع المذاهب الإسلامية مستندا على رأي أن رأيي صواب لا يحتمل الخطأ ورأيي غيري خطأ لا يحتمل الصواب، وهذا الرأي لم يقل به أحد من فقهاء المسلمين وإنما جاء نتيجة لترسبات ذهنية لدى بعض المسلمين من مدعي العلم الذين يتعصبون لأرائهم من غير دليل. إضافة إلى أمور أخرى جعلت من الخلاف بين المسلمين خلافاً تفريقياً شق صف الأمة الإسلامية كما نراه اليوم حتى أصبحت فريسة سهلة لكل أعدائها، ولو فكر المسلمون بما جاء به القرآن الكريم من أحكام وتشريعات موحدة غير مختلفة جاءت لتحقيق مقاصد الشارع الكريم سبحانه وتعالى التي يتضمنها كل نص قرآني سواء في الأحكام أو غيرها والتي لا يمكن لمسلم أن ينكرها أو يخالفها، حيث أجمعت الأمة بكل مذاهبها وطوائفها على أن القرآن الكريم واحد وتشريعه ملزم للجميع، لوجدوا أن ما جاء به هو سبيل وحدتهم وسبيل عزتهم ومنعتهم أمام أعدائهم في عصر أحوج ما تكون له الأمة للوحدة التي تقي أهلها مكر أعدائها وتحقق رفعتها وتعيد مجدها وحضارتها بين الأمم، كما كانت في سابق عهدها حيث استطاعت أن تقدم للإنسانية الكثير الذي يشهد به الأعداء قبل الأصدقاء، وفي هذا البحث اليسير سوف أحاول بيان مقاصد التشريع القرآني ودورها في توحيد الأمة وذلك في مبحثين:

المبحث الأول: معنى المقاصد ومنهج القرآن الكريم في التشريع ومقاصده فيه.

والمبحث الثاني: دور مقاصد القرآن الكريم في توحيد الأمة الإسلامية حيث أنه مصدر تشريعها الأول

ومصدر التوحيد الأول للمسلمين بكافة مذاهبهم وفرقهم.

* جامعة العلوم الإسلامية بالجزيرة، البريد الإلكتروني: drehsan2005@yahoo.com هاتف: 0126290049

سائلاً المولى عز وجل أن يوفقني في عرض ما يعزز وحدة هذه الأمة التي هي مطلب كل مخلص شريف حريص على مستقبل أمته وعزتها ورفعتها بين الأمم وحمايتها مما يحاك لها من دسائس ومؤامرات تستهدف حاضرها ومستقبلها وخيرات شعوبها في مشارق الأرض ومغاربها.

المحور الأول - معنى المقاصد ومقاصد القرآن الكريم

الحديث عن مقاصد الشريعة والعلوم المتعلقة به من حيث الاستنباط والأهداف، قديم جديد، قديم من حيث ارتباطه بالنصوص الشرعية سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية حيث هما المصدرين الرئيسيين للتشريع في الإسلام، ولكن نص من نصوصها وحكم من أحكامها أو حكمة للتشريع والعلة والحكمة مرادفة للمقصد التشريعي، ومقاصد الشارع الحكيم جاءت واضحة جلية في معظم نصوص القرآن الكريم، ولغرض معرفة المقاصد ومعانيها ونشأة الدراسات المتعلقة بها لا بد من التعريف بالمقاصد ومعانيها والدواعي التي دعت إلى دراستها والمبالغة من البعض في تأصيلها حتى جعل منها بديلاً عن النصوص أو مرادفة لها في حين برزت في سياق تطور العلوم الشرعية وتكاملها فكانت المقاصد عنصراً من عناصر أسرار التشريع والأحكام إذ لا بد لكل مجتهد من معرفتها لأنها تعد من أهم العلوم الخادمة للاجتهد والتي تتعلق به تعلقاً وثيقاً، لذلك لا بد من التعريف بها وبيان فوائدها التي دعت العلماء إلى تأصيلها ودراستها دراسة مستنبطة للتسهيل في مجال الأحكام والفتاوى والاجتهاد.

فالمقاصد: في اللغة، هي: جمع مقصد، والقصد: إتيان الشيء هو التوجه إليه، والقصد في الشيء خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير^١.

وفي الاصطلاح: فإن مقاصد الشريعة هي مقصد الشارع من وضع تشريعه ابتداءً، ومن وضعها للإفهام، ووضعها للتكليف بها ولدخول المكلفين تحت حكمها^٢

وقد عرفها ابن عاشور الذي يعد من أبرز العلماء الذين دعوا إلى إنشاء علم مقاصد الشريعة بل هو أول من دعى له، فقسم المقاصد إلى قسمين: فميز فيها بين:

المقاصد العامة للشريعة: والمقاصد الخاصة فقال: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع ومعظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام

^١ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ج ٣، مادة قصد، ص ٣٥٣-٣٥٤.

^٢ الشاطبي الموافقات، في أصول الشريعة، ج ٢ ص ٣.

الشريعة^٣ فمثلها بحفظ النظام وجلب المصالح ودرء المفاسد وإقامة المساواة بين الناس^٤ أما مقاصد التشريع الخاصة فعرّفها بأنها: "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة". وعرّفها النحاسي بأنها: "الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"^٥ عليه فالمقاصد تعتبر جزء من التشريع لكل حكم سواء كان إلهي أم بشري فكل حكم يرتبط بالقصد من هذا الحكم وما يريده المشرع منه، والشريعة الإسلامية بما تضمنته من أحكام ومعان لها مقاصد من أهمها حفظ مصالح العباد الدينية والدنيوية فالدينية هي ما يتعلق بعلاقة الإنسان بربه ابتداءً من معرفته لربه وتوحيده وعبادته، أي ما يتعلق بتكوينه الروحي، والدنيوية ما يتعلق بمصالحه الدنيوية وما يتعلق بتكوينه المادي، سيما وهو المخلوق المركب من الروح والجسد، وقد ارتبطت المقاصد بخلق الإنسان حيث بين الله سبحانه وتعالى ذلك في كتابه العزيز بقوله ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^٦ في القصد أو الحكمة من خلق الإنسان هو العبادة لله وحده واتباع أوامره واجتناب نواهيه، وهناك مصطلحات عدة مرادفة للمقاصد ومساوية لها منها: الحكمة التي هي القصد من تشريع الأحكام وقد استعمل الفقهاء لفظ الحكمة أكثر من القصد، فحكمة التشريع هي القصد من تشريعه ومن الألفاظ التي شاعت مقابل المقاصد لدى الأصوليين العلة، أي علة الحكم أو سببه أي الذي دعا لتشريعه كالمرض المبيح للإفطار في رمضان، ومع أنها تختلف عن المقاصد إلا أنها مرادفة لها كونها مرتبطة في الحكم نفسه.

فالعلة كما عرفها الأصوليون: أنها الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذي جعله الشارع معرّفًا للحكم، فالقتل جعله الله سبحانه وتعالى علة للقصاص، وشرب الخمر علة الجلد وغيره من الأحكام في الشريعة الإسلامية.

^٣. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ماليزيا: دار الفجر، ط١، ١٤٢٠هـ-

١٩٩٩م، ص ١٨٣.

^٤. ابن عاشور، المصدر نفسه

^٥. علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مكتبة الوحدة العربية، ص ٣.

^٦. سورة الذاريات، الآية ٥٦.

فالإفطار في السفر علتة المشقة وقصد الشارع دفع تلك المشقة فبنى حكم الإفطار على علتة التي هي المشقة، حيث أن: "بناء الحكم على علتة مظنة لتحقيق الحكمة المقصودة منه"^٧ فالعلاقة بينها وبين المقصد وثيقة والحكمة هي نفس مقصد الشارع كما عبر عنها ابن عاشور بأنها المعاني والحكمة.

عليه فلم تكن المقاصد مهملة أو غير معروفة بل كان يعبر عنها بالحكمة وما يرتبط بها كالعلة التي ارتبطت في الأحكام منذ تشريعها حيث أكد على ذلك الفقهاء والأصوليون منذ فجر الشريعة الإسلامية وذلك من خلال التشريع القرآني والتشريع النبوي في بناء الصرح الإسلامي العظيم.

ولكن لم يعبر عنها بالمقاصد إلا في عصر متأخر عندما نشأ علم المقاصد الذي أفرد له علم خاص يدرس المقاصد، وذلك للاستعانة به على تشريع الأحكام المستجدة لا سيما في استخدامه للقياس في تلك الأحكام، حيث إن تشابه العلة والمقصد أو الحكمة تكون أساساً لتشريع حكم تشابه فيه القضايا والظروف الداعية لتشريع الحكم في المسائل المستجدة.

فكان إمام الحرمين من أبرز من أشار إلى المقاصد، وخصوصاً في القياس، فنجد كتابه البرهان مليئاً بتلك الإشارات حيث يقول "والذي تحقق لنا في مسلكهم إي الصحابة، النظر إلى المصالح والمرشد والاستحاثات على اعتبار محاسن الشريعة"^٨ ويؤكد كذلك على أهمية المقاصد بقوله "ومن لم يفتن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"^٩

ثم جاء من بعده تلميذه الغزالي الذي وضع الأسس المهمة لفقه المقاصد، وذلك من خلال كتابه شفاء الغليل، والمستصفي، ثم أصلت المقاصد بدقة أكثر تأصيلاً علمياً على يد الشاطبي، لذلك فإن المقاصد موجودة مع الأحكام فلكل حكم حكمة^{١٠} لتشريعها هي المقصد بناءً على علة وقعت لتشريع ذلك الحكم.

ولكن هل نعتبر المقاصد بديلاً عن النصوص لنؤسس أحكامنا عليها، أو نجعل علم المقاصد بديلاً عن الفقه والأصول الذي لا يتعدى علم المقاصد أن يكون جزءاً منه، وقد استعان الفقهاء بذلك في مصادرهم للأحكام،

٧. الفاسي، مقاصد الشريعة، ص ١٢٣.

٨. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ١٤١٨ هـ، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، مصر: دار الوفاء، ط ٤،

ج ٢، ص ٥١٨.

٩. الجويني، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٦.

وذلك في القياس فقط، بل كانوا يسمونه حكمة التشريع، فلا يعد علم المقاصد جديداً بل الخوض فيه والتفصيل فيه هو الجديد الذي يعين على تشريع الأحكام وتوخي الدقة والصحة فيها. إلا أن البعض بالغ في الخوض في المقاصد فأهمل النصوص، فجعلها المرجع في الأحكام، علماً أن الأحكام تبنى على عللها وحكمها، والمقاصد جزء مما تبنى عليه الأحكام، فالنصوص هي المصدر للأحكام وعللها ومقاصدها. ولا أود الخوض كثيراً في ذلك كي لا أبتعد عن موضوع البحث الذي هو مقاصد القرآن الكريم.

فما هي مقاصد القرآن الكريم؟

إن قراءة سريعة في آيات القرآن الكريم، لا يمكن أن نفهم منها أهدافه أو ندرك مقاصده، فقليل من يقرأ القرآن الكريم ويعي آياته ويفهم معانيه ويدرك مقاصده، وكثير من يقرأ ويمر على آياته مروراً سريعاً دون فهمه واستيعابه وما يريده منهم، فلا يأخذونه على مأخذ الجد كأن الأمر على غيرهم كتب وعلى غيرهم وجب، لذلك فلا بد من قراءته قراءة واعية متدبرة كي نفهم أهدافه ومقاصده، وقد حث القرآن الكريم على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^{١٠}.

لذلك فأهداف القرآن الكريم الأساسية ثلاثة:

الأول: إن القرآن الكريم يريد منا معرفة الخالق ثم عبادته، فهو أصل الخلق حيث يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^{١١}.

الثاني: القرآن الكريم يطلب منا أن نزكي أنفسنا ونطهرها من كل سوء، وذلك من خلال بيانه كيفية ذلك وأحكامه التي يجب علينا اتباعها والالتزام بها.

والثالث: إن القرآن الكريم يطلب منا ترك الخطايا والجرائم سواء كانت فردية أم اجتماعية، أي بما يتعلق بالأفراد والمجتمع، ومقابل ترك هذه يريد أن نعمل الصالحات وفعل الخيرات والتراحم بيننا، لنبني مجتمعنا بناءً صالحاً طيباً.

وهذه الأهداف الثلاثة هي المقاصد العظمى للقرآن الكريم ولا بد من فهمها ووعيتها بشكل صحيح لكي تصح منا أعمالنا وتقبل منا عبادتنا ونثاب عليها عند رب العالمين الذي لم يخلقنا عبثاً حيث يقول جل شأنه:

^{١٠}. سورة محمد، الآية ٢٤.

^{١١}. سورة الذاريات الآية ٥٦.

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^{١٢}. وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ﴾^{١٣}.

فالأول وهو معرفة الله سبحانه وتعالى، ومعرفته هي أساس الخير والصلاح والاستقامة، والامتثال لكل ما جاء به من أوامر ونواهي تصلح معها حياة الإنسان وأخرته.

ويدخل تحت هذه المقاصد القرآنية مايلي:

أ. التوحيد: وهو معرفة وجود الله سبحانه وتعالى ووحدانيته من خلال آياته في هذا الكون، ومعرفة الإنسان ربه ووجوده من خلال نفسه وما حوله فمن نفسه عرف ربه، ويقول تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^{١٤} فمقصد القرآن الكريم من التوحيد هو معرفة الله تعالى والإيمان به، وعدم الشرك به الذي يؤدي إلى الكفر والخروج من الملة والخسران في الآخرة.

ب. العقائد: رسم القرآن الكريم منهجاً للبشرية فيما يجب عليهم أن يعتقدوا ويؤمنوا به لتحقيق العبادة لله سبحانه وتعالى التي هي الحكمة من الخلق للإنس والجن، فيين لهم الموت والحياة والحساب والثواب والعقاب والجنة ودخول المؤمنين وخلودهم فيها، والنار ودخول الكافرين وخلودهم فيها.

كما بين لهم ما يجب عليهم الإيمان به إجمالاً فقال جل شأنه: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾^{١٥} واستناداً إلى القرآن الكريم جعلت أركان الإيمان التي يقوم عليها هي، الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهو اعتقاد جميع المذاهب الإسلامية، فالإيمان بالله هو توحيده وعبادته، والإيمان بملائكته تصديق بقدرته وامتثال لطاعته أسوة بهم، واليوم الآخر أي بالموت والبعث والحساب والثواب والعقاب والجنة والنار.

والثاني هو تركية النفس باتباع الأوامر الإلهية واجتناب النواهي، التي تهذب النفس بالامتثال لها في الأمر والنهي لحصول الاستقامة والصلاح للبشر ويتمثل ذلك:

^{١٢} . سورة المؤمنون الآية ١١٥ .

^{١٣} سورة الدخان الآية ٣٨ .

^{١٤} . سورة الذاريات الآية ٢١ .

^{١٥} . سورة الأنفال الآية ٢ .

بتشريع الأحكام: الذي يعد من أعظم مقاصد القرآن الكريم إذ يبين الأحكام الشرعية التي توجه أفعال العباد إلى ما هو صحيح ومشروع، وما يجب عليهم وما هو محرم عليهم وحلال لهم، فأسس بذلك نظاماً للتشريع كامل بلا نقص يغطي كافة حاجات البشر ومال يتعلق بدينهم ودنياهم، فأسس نظاماً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً وقضائياً صالحاً لكل البشر ولكل زمان ومكان مما يدل على عالمية القرآن الكريم وعالمية رسالة سيد الخلق ﷺ بنص قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^{١٦}.

لذلك كانت مقاصد القرآن الكريم لها أربعة أبعاد:

البعد الأول: يتعلق بالله سبحانه وتعالى وعلاقة الخلق به.

والبعد الثاني: يتعلق بالإنسان وعلاقته بأبناء جنسه ومن حوله.

والبعد الثالث: يتعلق بذات الإنسان بمفرده، أي ببعده النفسي والجسدي في الدنيا.

والبعد الرابع: يتعلق بالإنسان نفسه أيضاً ولكن ببعده الأخروي، الذي يبين له مصيره بعد هذه الدنيا ليهذب نفسه على أساسه.

فكيف نصل إلى معرفة هذه المقاصد للقرآن الكريم ونقترب منه ونحقق هذه المقاصد والأهداف في أنفسنا ومجتمعنا وأمتنا؟ يمكن تحقيق هذا من طريقتين:

الأول: عن طريق القرآن الكريم نفسه، فهو الذي يوصلنا إلى أهدافه ومقاصده من خلال آياته وتلاوتها دائماً

كي تطرق أسماعنا في كل حين، فهي النافذة إلى القلوب قبل الأسماع، وذلك يتأتى من خلال:

تلاوة القرآن الكريم وسماعه في كل بيت كي يستمع إليه الصغير والكبير حتى الوليد في مهده، والطالب في

مدرسته وجامعته، وفي الأسواق ووسائل النقل وفي كل مكان، فبدل أن يسمع الإنسان الغناء والموسيقى واللغو

الذي يزيد الناس غفلة وبعداً عن الدين وفساداً، يسمع القرآن الكريم لكي يطرق السمع بآياته ومواعظه وعبره،

فيجعل الناس على تواصل مع الله سبحانه وتعالى وهدية العظيم الذي لو أنزل على الحجر لخشع، حيث يقول جل

شأنه: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ

يَتَفَكَّرُونَ﴾^{١٧}.

^{١٦}. سورة سبأ الآية ٢٨.

^{١٧}. سورة الحشر الآية ٢١.

فالمجتمع الذي يجعل القرآن الكريم سمعه ويصغي لآيات الله تصيبه الرحمة، حيث يقول جل شأنه: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^{١٨} ومثل هذا المجتمع يقل فيه الفساد والجريمة والظلم والانحراف، التي هي سبب شقائه وتعاسته في الدنيا وخسارته في الآخرة.

وتلاوة القرآن كي توتي ثمارها ممن يقرأها ويسمعها لا بد أن تكون متأنية هادئة حزينة تنفذ إلى أعماق النفس وتؤثر في القلب، ولا بد أن تكون واعية بتأمل وتدبر وتفهم، ليس كما يقرأ أي كتاب أو صحيفة أخرى، وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه طلب من عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن يقرأ عليه القرآن فقرأ سورة النساء والرسول ﷺ يسمع فحين وصل إلى قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾^{١٩} فالتفت إليه فإذا عيناه تدرفان " ذلك لأنه يستمع إليه استماع متدبر خاشع متفكر خاضع، فلو قرئ القرآن هكذا أثر في النفس وهذبا.

وكذلك يجب أن تكون التلاوة مستمرة كي يبقى الإنسان في تفكير دائم يحصن نفسه فيه ويشبثها حتى لا تتأثر بالأباطيل والتبارات المنحرفة من حوله.

فالقرآن كله خير وصلاح وتهذيب للنفس وحث لها على الطاعة والاستقامة وحث للعقل على التدبر من خلال الآيات الكريمة التي تتحدث عن الإنسان والمخلوقات والأرض والسماء.

والطريق الثاني: لكي نقرب من القرآن الكريم ونحقق أهدافه ومقاصده، هو تواصي أبناء المجتمع والأمة فيما بينهم بالخير والحق والعدل قولاً وفعلاً والتعاون على فعل الخير ونبذ الشر، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾^{٢٠} فلو تدبرنا مقاصد القرآن الكريم وتشريعه لجميع الأحكام المتعلقة بالتكاليف كافة لوجدنا فيها الحياة والنجاة.

ففي تشريع العبادات مقاصد سامية عظيمة تتحقق للمخلوق رفعتهم واستقامتهم ونجاتهم في الدنيا والآخرة.

^{١٨} . سورة الأعراف الآية ٢٠٤.

^{١٩} . سورة النساء الآية ٤١.

^{٢٠} . البخاري محمد بن اسماعيل، ١٤٠٧هـ-١٩٧٨هـ، صحيح البخاري، تحقيق مطفي ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير والبيامة، ط ٣، ج ٤،

باب قول المقرئ للقارئ حسبك، ص ١٩٢٥.

^{٢١} . سورة المائدة الآية ٢.

والإيمان بالله سبحانه وتعالى طهارة من الشرك والعبودية لغيره، لذلك حرمه سبحانه وتعالى إخلاصاً له بالربوبية، فلا رب سواه.

وأهمية الإيمان للإنسان هي دفعه نحو الهدف من خالقه وتحقيق نجاته وفوزه بالآخرة. والإيمان يتبعه التزام بما أمر الله به، والذي شرعه قاصداً من وراءه رفع الإنسان إلى درجة التكريم الذي حباه به دون غيره من خلقه، فشرع العبادات ومنها:

أ. الصلاة جعلها الله سبحانه وتعالى تنزيهاً للإنسان عن الكبر بالتذلل والخشوع لله وحده والعبودية له، ليشعر الإنسان بالتواضع الذي يرفعه عند الله فيقول ﴿ (من تواضع لله رفعه يوم القيامة) ﴾^{٢٢} والاستكبار هو رأس البلايا في الكون، فبسببه تمرد إبليس على ربه وبسببه طغى الحكام على شعوبهم واستعبدوا الناس ودمروا العباد والبلاد.

ب. والزكاة تزكية للنفس الإنسانية ونماء في الرزق، فيقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾^{٢٣} وقوله ﴿ في نداء الصدقة وزيادتها في الآخرة ﴾ (من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا الطيب وإن الله يتقبلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل)^{٢٤} فينمي الله سبحانه وتعالىها الرزق للناس في الدنيا والآخرة. وكل مجتمع يقوم على التعاون والتكافل والإنسان وأعمال الخير يكون مجتمعاً سعيداً بلا أحقاد ولا مشاكل.

ت. والصيام تثبيت للإخلاص، وهو عبادة روحية جسدية باطنية لا مظهر لها، ولا تقبل الرياء أمام الناس فإنه يثبت الإخلاص في النفس ويعودها على الصبر ومقارعة الشيطان حتى لا يقع الإنسان في أحابيله ووساوسه، فالقصد منه تربية الإنسان بروحه وجسده على الصبر وامتنال أمر الله سبحانه وتعالى.

ث. والحج تشييداً للدين، أي القصد منه تشييد الدين، فكل من ذهب إلى الحج لمس ذلك فلا يوجد عمل عبادي كالحج يثبت في نفس المؤمن حب الدين والإيمان وعظمة الإسلام، فهذه الملايين التي تفتد إلى بيت الله الحرام من كل حذب وصبوب تطوف وتسعى، تخلع ملابس الدنيا ويهاجرها وتلبس ثياب

²² . ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد الكوفي، ١٤٠٩هـ، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرشد،

ط١، ج٧، ص ١٢٠

²³ . سورة التوبة الآية ١٠٣.

²⁴ . البخاري، صحيح البخاري، ج٢، ص ٥١١.

الآخرة لامتياز بين فقير وغني وحاكم ومحكوم وسيد وعبد كلهم متوجه لله الواحد القهار راجياً عفوه طالباً مغفرته، واقفين جميعاً على صعيد عرفات داعين ملينين بمختلف مذاهبهم وأعرافهم وألوانهم، وفي الحج إعادة لروح الأمة ووحدتها ومعنوياتها وثقتها بربها ودينها، لذا أمر الله سبحانه وتعالى سيدنا إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾^{٢٥} وقرره على أمة محمد ﷺ خاتم الأنبياء وهو مقصد القرآن الكريم من تشريع الحج وغيرها من أحكام.

ج. كما شرع العدل وحث عليه في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^{٢٦} والقصد من هذا جمع القلوب وحماية الناس من الظلم، وتوازن نظام الأخلاقي والمالي والنفسي فالعدل أساس الملك، فلا حاكم ظالم ولا محكوم مظلوم مع العدل، وهو ماتطمح إليه جماهير الأمة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاريبه.

ح. كما شرع الجهاد عزاً للإسلام والمسلمين، والجهاد بكل جوانبه في العلم والمعرفة والحرب والعدل وجهاد النفس، هو حفظ ووقاية لهذه الأمة خصوصاً في ظل قوى الظلام وأعوان الشيطان الذين يترصدون بهذه الأمة ليهجموا عليها ويوقعوا بها بمختلف الحجج والأساليب، والجهاد ماض إلى يوم القيامة، لأن الحق والباطل باقية والعدل والظلم باقية، والخير والشر باقية، فالجهاد وحده هو الذي يحقق العدل والخير ويحافظ على الحق، وهو مقصد القرآن الكريم من تشريعه للجهاد.

خ. وكذلك الصبر والحث عليه معونة على الأجر فكل حياة الإنسان تعب ونصب وامتحان وفرح وحزن، كل ذلك ليميز الله سبحانه وتعالى الخبيث من الطيب، حيث الصبر من الإيثار كالألم من الجسد، حيث يقول جل شأنه: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^{٢٧} وقوله تعالى: ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾^{٢٨}.

د. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث القصد منه صلاح المجتمع وحفظه، وما لم يتأمروا بالمعروف ويتناهوا عن المنكر يهلك المجتمع ويفسد ويهدم، وقد قال ﷺ محذراً من ذلك بقوله: ((قد أهلك من

²⁵ . سورة الحج الآية ٢٧.

²⁶ . سورة النساء الآية ٥٨.

²⁷ . سورة البقرة الآيات ١٥٥ - ١٥٦.

²⁸ . سورة لقمان الآية ١٧.

كان قبلكم كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه)) لذلك جعل الله سبحانه وتعالى الأمر بالمعروف الذي هو كل ما حث عليه الشرع والفطرة السليمة، هو الرقابة الاجتماعية من المسلمين على أنفسهم أي بعضهم البعض لتحقيق مصلحتهم في الدنيا والآخرة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء ومناهج الصلحاء، وهما فريضة عظيمة تقام بهما الفرائض وتجل المكاسب وترد المظالم وتعمر الأرض ويستقيم الأمر.

ذ. كما شرع القرآن الكريم بر الوالدين الذي هو وقاية من سخط الله وسخطهما، وفيه الرحمة والعطف وخصوصاً للوالدين الي قرن الله سبحانه وتعالى الإحسان لهما بعبادته فقال جل شأنه ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يُبَلِّغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾^{٢٩} قاصداً في هذا بيان قدرهما ووجوب الإحسان لهما واداء حقهما، لتستقر الاسرة ويستقيم المجتمع فوصل بأحترامهم حداً بعيداً حيث حرم على الانسان ان يقول لأبويه اف.

ر. وكذلك صلة الأرحام فهي منسأة للعمر ومناة للعدد، فكلما كان التواصل بين الارحام والانسجام والاندماج يكون بذلك المجتمع مجتمعاً متحاباً متواصلاً متراحماً تجمعته صلوات القربى والتواد والتعاطف، وهو ما يمتاز به الأنسان عن غيره من الاحياء وسمي انساناً لأنه يأنس بالناس و الناس يأنسون به. وكل هذه التشريعات القرآنية جاء القصد منها تحقيق العدالة في المجتمع الانساني وتوجيه البشر نحو فطرتهم والهدف من خلقهم لتحقيق أهدافهم في الحياة الدنيا والآخرة.

فبالإضافة للعبادات جاءت تشريعات القرآن الكريم في المعاملات لحفظ حقوق الناس بينهم والعدل فيما يتعلق بحياتهم ومصالحهم المادية على اختلاف مذاهبهم وأديانهم وأعرافهم فالتشريعات الإسلامية صالحة لكل البشرية، لأن العدل أساس اسقرار حياة البشر وحفظ أموالهم وأنفسهم ودينهم وديانهم والتي مقاصد التشريع القرآني القائم على تحقيق العدل للناس كافة، حيث شرع الأحكام في الجنايات لحفظ أرواح الناس وحرمتهم من أن يتجاوز بعضهم على بعض، وذلك في القصاص الذي هو حقنا للدماء وحفظاً للحياة فقال جل شأنه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^{٣٠} وجعل الله سبحانه وتعالى الوفاء بالنذر والعهد تعريضاً للمغفرة، فكان من علامات المؤمن الوفاء بالنذر بقوله تعالى: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾^{٣١}

^{٢٩} . سورة الإسراء الآية ٢٣ .

^{٣٠} . سورة البقرة الآية ١٧٩ .

^{٣١} . سورة الإنسان الآية ٧ .

والوفاء بالعهد فقال جل شأنه: ﴿وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^{٣٢} وقد ترجم هذه المقاصد القرآنية رسول الله ﷺ بحثه على الوفاء بالعهد ونهيه عن الغدر حتى جعل الغدر صفة من صفات المنافق فقال ((آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان))^{٣٣}.

بالإضافة لذلك جعل من العدل في المعاملة توفية المكاييل والموازين حفظاً لحقوق الناس وتغييراً للبخس، فالوفاء بالمكاييل والميزان هو أساس العدل الذي يحفظ حقوق الخلق حتى جعل البخس مدعاة لغضب الله كما حصل لقوم شعيب عليه السلام يث يقول جل شأنه على لسانه: ﴿يَا قَوْمِ أَوْفُوا بِالْكَيْالِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾^{٣٤} فكان سبب غضب الله تعالى عليهم وعقابهم عدم وفاءهم بالمكاييل والموازين.

كما بشر من يخاف ذلك بالعذاب بقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ*الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾^{٣٥} فإذا شاع العدل في مجتمع شاع الأمن والسعادة والخير فيه.

كل هذه المقاصد والأهداف من التشريع القرآني جاءت مترجمة لعظمة كتاب الله تعالى والهدى الذي جاء به ﷺ والذي يتبعه اليوم كل من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، في كل بقاع الأرض، وبمختلف مذاهبهم وفرقهم، فلوا تمسكوا به وامتلوا لما أمر به واجتنبوا ما نهى عنه شاع الخير والعدل وتوحدت الأمة الإسلامية وضمن الناس الراحة في الدنيا والآخرة.

المحور الثاني - أثر مقاصد التشريع القرآني في وحدة الأمة

عندما نتحدث عن وحدة الأمة لا بد من ملاحظة العناصر التي توحد الأمة، ومن أهم تلك العناصر وحدة الشريعة والمتمثلة بالكتاب والسنة وكيف نفهم هذين المصدرين للشريعة؟ ذلك يتأتى من خلال فهم معانيهما ومقاصدهما لأن مقاصد المشرع الحكيم جل شأنه تجلت في مقاصد التشريع القرآني الذي تضمن أول تلك المقاصد كاملة ابتداءً من حفظ الدين والنفس والمال والعقل والعرض، فكانت مقاصده مصدر موحد للأمة وقد اجتمعت عليها جميع المذاهب الإسلامية فلا يوجد من يختلف في مقاصد التشريع للصلاة أو الصوم أو

^{٣٢} . سورة البقرة الآية ١٧٧ .

^{٣٣} . مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٧٨ .

^{٣٤} . سورة هود الآية ٨٥ .

^{٣٥} . سورة المطففين الآية ٢ .

الزكاة أو الحج أو الشهادة، كما ان الأمة اجتمعت على أن مقاصد النصوص القرآنية الدالة على الوحدة هي لجمع كلمة الأمة ووحدها حيث يقول تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾^{٣٦} وفي نفس الوقت يقول محذراً من الفرقة والتمزق ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^{٣٧} ويبيّن أن الفرقة مصدر آلام ومعاناة كل الأمم، فبينها على أنها عقوبة ربانية فقال: ﴿أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيُدَيِّقَ بَعْضَكُمْ بِأَسْ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾^{٣٨}.

فإذا كانت عباداتهم واحدة فمعبودهم واحد، وحين يدعوا الباري عز وجل الى عبادته وتوحيده يبين أن المسلمين أمة واحدة يقول جل شأنه: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾. فوحدة الألوهية لله سبحانه وتعالى كذلك من أعظم مظاهر وحدة المسلمين.

فالمسلمون جميعاً يعبدون رباً واحداً هو الله تعالى الذي حث القرآن الكريم على معرفته وتوحيده حيث جعل أصل الخلق هو معرفة الله سبحانه وتعالى التي يؤدي بدورها الى عبادته وطاعته التي يجتمع المسلمون عليها بكل مذاهبهم.

(١) القرآن الكريم نفسه هو من أعظم مظاهر وحدة الأمة الاسلامية ومقاصده هي المعين الذي يغذي هذه الوحدة ويدفع بها نحو التجذر والقوة، ويدفع بالمسلمين نحو التمسك بها ونشدانها في كل وقت وحين فالمسلم الحقيقي يؤمن بالوحدة ويسعى لها، فالقرآن الكريم واحد وكل الأمة تؤمن بأنه كتاب الله المنزل على سيدنا محمد ﷺ وهو دستورها الذي لا يتغير ولا يتبدل و ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^{٣٩} اما التشكيك من البعض بالبعض الآخر وبأن هذا يقول بنقص القرآن وهذا يقول بتحريف القرآن فهو لا أصل له، فمن يقول بتحريفه أو نقصه ليس من هذه الأمة، ثم أن مثل هذه الأفكار دخلية على الأمة الاسلامية ولا تخدم سوى أعداء الإسلام.

فلو اجتمعت الأمة على ما لا تختلف فيه وعلى كتاب الله لكان ذلك من أعظم مظاهر القوة والمنعة لها.

^{٣٦} .سورة آل عمران الآية ١٠٣ .

^{٣٧} .سورة آل عمران الآية ١٠٥ .

^{٣٨} .سورة الأنعام الآية ٦٥ .

^{٣٩} .سورة فصلت الآية ٤٢ .

لذلك يعد القرآن الكريم ومقاصده التي جاء بها من أعظم ما يوحد هذه الأمة وأن لكل كلمة في أثر أعظيها في توحيد الأمة، وكل تشريع فيه أصل من أصول وحدة الأمة وقد حث في الكثير من آياته على وجوب الوحدة والتكاتف ونبذ الفرقة، والتناصر فحين أمر بالاعتصار بحبل الله تعالى نهى عن الفرقة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَفْرُقُوا﴾، ثم بين أثر الفرقة وعواقبها فقال: ﴿فَتَفَشَلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ﴾ أي قوتكم بوجه أعدائكم وخصوصاً في هذا العصر الذي تكالب على الأمة أعداءها من كل حذب وصوب كل يريد ضعفها ونهب ثرواتها وخيراتها.

٣) وفضلاً عن ذلك كله بين الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم مساوئ الفرقة والتمزق بل جعل الفرقة والتمزق سبب الفشل والخسارة في الدنيا والآخرة وترجم ذلك المقصد رسول الله ﷺ بقوله: ((يوشك ان تداعي عليكم الأمم من كل أفق كما تداعي الأكلة على قصعتها قال قلنا يا رسول الله أمن قلة بنا يومئذ قال أنتم يومئذ كثير ولكن تكونون غناء كغناء السيل ينتزع المهابة من قلوب عدوكم ويجعل في قلوبكم الوهن قال قلنا وما الوهن قال حب الحياة وكرهية الموت))⁴¹ و غناء السيل لا شئ يجمعه فهو هش خفيف يزول بسرعة لأنه غير متماسك، فكان هذا الحديث هو ناقوس الخطر الذي دق صلوات الله وسلامه عليه، في هذه الأمة من فجرها ليبين لنا الحال اليوم، وقد جعل الله سبحانه وتعالى الفرقة والتمزق عقوبة يعاقب بها الناس إن لم يجتمعوا على ما يريد منهم وما رسمه لهم فقال جل شأنه: ﴿أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ﴾⁴¹

وليس هناك ما هو أدل على ذلك اليوم من مظاهر صراع المسلمين وتكفير بعضهم البعض بل قتل بعضهم البعض بوحشية لم يعرف لها تاريخ الإسلام مثيلاً إلا في زمن حكم في الطغاة والجبابة ممن ينتسبون لهذه الأمة الذين حكا لنا التاريخ عنهم.

لذلك فلا بد لنا من العودة الى القرآن الكريم والتمسك بمقاصده وتشريعاته التي تعد الحماية والكفالة لنا من الضياع والتخلف والفرقة والتمزق، فلو تفقه المسلمون بمقاصد القرآن الكريم وتشريعاته وآياته لازدادوا وحدة وازدادوا تماسكاً وتكاتفاً خصوصاً في ظل الظروف التي تعيشها الأمة اليوم والمأساة التي يمر بها أكثر المسلمين اليوم، لذلك فمقاصد القرآن الكريم لها أثر كبير في وحدة هذه الأمة لو تمسكت بها وامتلت لما جاءت به آياته، وفهمت ماذا لها وماذا عليها، فلا يوجد نص في القرآن الكريم يبيح للمسلم أن يكفر أخاه المسلم، بل دم غير المسلم أيضاً من غير ذنب وجرم وحق يوجب ذلك حرام، فالمسلمون في في القرآن الكريم أمة واحدة ومقاصده

⁴⁰ . أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مسند أحمد، مصر : مؤسسة قرطبة، ج ٥ ص ٢٧٨ .

⁴¹ . سورة الانعام الآية ٦٥ .

موجهة اليهم أجمعين بلا استثناء فهم وحدة في أيمانهم ووحدة في عباداتهم ووحدة في معاملاتهم ووحدة في هدفهم ووحدة في شريعتهم، ووحدة في حسابهم وثوابهم، ووحدة في مصيرهم في الدنيا أمام أعدائهم، حيث لا يميز أعداء الإسلام بين مسلم وآخر، ووحدة في آخرتهم فهم جميعاً الحياة والهدف والمصير، ما عليهم الا الرجوع الى كتاب الله وفهمه فيها واعياً ومعرفة مقاصده الأصلية التي نزل من أجلها وجاء بها ليحققوا الرفعة والمتعة في الدنيا والآخرة وليكونوا سادة الامم كما وعدهم الله تعالى بذلك في كتابه الكريم بقوله جل شأنه: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^{٢١} وكل مقصد من مقاصد القرآن الكريم التي بيّنتها يعد رافداً عظيماً لوحدة هذه الأمة حيث يغذيها بكل ما يدفعها نحو التوحد والتآزر على الخير والتكاتف والتعاون بوجه الشر الذي يحيق بهذه الأمة من كل حذب وصوب.

* وعلى الأمة الاسلامية أن تنبذ كل من يريد تمزيقها وتفريقها تحت أي عنوان من العناوين، كالتكفير والتبديع والتخوين وغيرها ما لم يكن فيه نص، امتثالاً لأمره ﷺ بقوله: " من جاءكم ليفرق كلمتكم وأنتم جميع فاقتلوه كائنا من كان "

* ان الأمة الإسلامية أشد ما تكون بحاجة اليه اليوم الوحدة والتكاتف لأن أعداءها يتربصون بها بل أجهزوا عليها يمزقون بها، ليدلوا أهلها ويستبيحوا أرضها وخيراتها، وبعض من هذه الأمة يدعو الى التكفير والى التبديع والى التمزق تحت مختلف الحجج والآراء من خلال فهم لنص أو تطبيق لسنة أو اجتهاد أخطأ فيه صاحبه أو خالف فيه من يدعو الى تفرقة هذه الأمة أو فهمه للقرآن والسنة.

فالأمة المتفرقة أسهل ما يكون تدميرها والقضاء عليها وسلبها كرامتها وحريتها وصدق الشاعر حين قال:

تأبى الرماح اذا اجتمعن تكسراً
وإذا افترقن تكسرت أحادا

أثر مقاصد الشريعة في تعميق الوعي الحضاري

د. مسفر بن علي بن محمد القحطاني*

تمهيد :

تعيش الأمة الإسلامية تقارباً عظيماً مع الأمم والثقافات العالمية الأخرى نتيجة التطور الهائل في وسائل الاتصال وأدوات التواصل المعرفي، وأصبحت حضارات الأمم الأخرى بما لها من تأثير إعلامي وهيمنة فكرية واقتصادية وسياسية تستحوذ على مجريات التغيير والتأثير في مجتمعاتنا الإسلامية من خلال المد العولمي بكل أدواته المعاصرة، فبرزت في الأمة أجيالاً انبهرت بالحضارات والقيم الغربية على وجه الخصوص، وضعف الأثر الديني والقيمي في أنفسهم فكان لزاماً أن تقوم المؤسسات العلمية والمجتمعية بإعادة التأهيل لعقل المسلم والمحافظة على دينه وقيمه بالعودة الصادقة الواعية إلى الرسالة الحضارية للإسلام والتي يمكن أن تقدم دوراً رائداً في بعث الأنفس والعقول نحو مدارج التحضر وال عمران البشري من جديد.

والوعي الحضاري لم يحظ منذ زمن باهتمام معرفي وتأصيلي لفاهيمه وأدواته التنفيذية سواء كان هذا الاهتمام من خلال التدريس أو التصنيف أو التنزيل على واقعنا المعاش، وأهم منحي لرفع مستوى الوعي الحضاري لدى مسلم اليوم وتأهيل ثقته بدينه كعلاج لكل أزمات المجتمع والحياة؛ هو بالعودة إلى مقاصد التشريع الإسلامي وإعادة قراءة الأحكام الفقهية من خلال هذه المقاصد.

محاوِر البحث:

وقد رغبت أن اكتب في هذا الموضوع الذي جعلته مشروعاً لي أسعى في العمل من أجل تعريف الناس به

تصنيفاً وتدريساً. ومفردات هذا البحث هي كالتالي :

- تمهيد حول مقاصد الشريعة الإسلامية وأهميتها.
- المقصود بالوعي الحضاري.
- اثر الوعي المقاصد في بنية العقل المسلم.

* رئيس قسم الدراسات الإسلامية والعربية، كلية العلوم جامعة الملك فهد للبترول والمعادن

- مشروع الوعي الحضاري في إطاره المقاصدي.

تمهيد حول مقاصد الشريعة الإسلامية وأهميتها.

مقاصد الشريعة هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها وهي الغاية التي من أجلها وضعت أحكام الشرع.

وقد ثبت بما لا يحد مجالاً للشك «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»^(١).

إما يجلب النفع لهم أو لدفع الضرر والفساد عنهم، كما دل عليه استقراء الشريعة في جميع تصرفاتها بما يثبت أنها وضعت لمصالح العباد، كقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٢)، وكقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).

ومن استقراء علل الأحكام المعروفة أو أدلة الأحكام المشتركة في العلة تبين له كذلك أن العلة تلك بمعناها العام هي مقصد الشارع ومدار أحكامه. كما في قوله تعالى بعد آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٤)، وقوله تعالى في آية الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٥) وقوله تعالى في الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٦).

إلى غيرها من الحكم والغايات المناطة بالأحكام، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «وإذا دل الاستقراء على هذا وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة»^(٧).

وهكذا يوجد في كل حكم أمور ثلاثة :-

١- الوصف الظاهر المنضبط وهو العلة.

٢- وما في الفعل من نفع وضرر ويعبر عنه بالمصالح والمفاسد أو حكمة التشريع.

٣- وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضره ويسمى مقصد التشريع^(٨).

(١) الموافقات ٩ / ٢ .

(٢) سورة النساء: آية : ١٦٥ .

(٣) سورة: الأنبياء: آية : ١٠٧ .

(٤) سورة المائدة: آية : ٦ .

(٥) سورة البقرة: آية : ١٨٣ .

(٦) سورة العنكبوت: آية : ٤٥ .

(٧) الموافقات ١٣ / ٢ .

(٨) انظر: مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ٢٠ - ٢٢، وأصول الفقه الإسلامي للزحيلي ١٠١٨ / ٢ .

وهذه سمة ملازمة لكل أحكام الشرع، فما من حكم إلا وقد قُرّر لرعاية مصلحة أو درء مفسدة، وإخلاء العالم من الشرور والآثام، مما يدل على أن الشريعة تستهدف تحقيق مقصد عام، ألا وهو إسعاد الفرد والجماعة، وحفظ النظام وتعمير الدنيا بكل ما يوصل البشرية إلى أوج مدارج الكمال والخير والمدنية، فالتشريع كله جلب مصالح، فما طلبه الشرع محقق للمصلحة إما عاجلاً أو آجلاً، والمنهيات كلها مشتملة على المفسد والمضار. فإذا كانت مقاصد الشريعة بهذا الشمول والعموم من المهيمنة على أحكام الشريعة وارتباط التشريع بها في كل جزئياته. كانت معرفتها بالتالي أمراً ضرورياً على الدوام ولكل الناس.

فالعامي يلحظ بها حكمة التشريع وأسرار الأمر والنهي مما يزيده يقيناً وإيماناً وعلماً وعملاً. والفقيه يراعي مقاصد الشرع عند الاستنباط وفهم النصوص والنظر في أحكام الشرع؛ فإذا أراد معرفة حكم واقعة من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع وإذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد التشريع. وإن دعت الحاجة إلى بيان حكم الله في نازلة مستجدة عن طريق القياس أو الاستحسان وغيرها تحرى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها.

وهكذا لا تنقضي الفوائد والأسرار التي يجنيها الفقيه والمجتهد من مراعاته لمقاصد الشريعة عند بحثه ونظره في الأحكام^(١).

وهذا ما دعا الشيخ عاشور رحمه الله إلى تأليف كتابه القيم (مقاصد الشريعة الإسلامية) حيث قال في مقدمته : " هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل والاحتجاج لإثباتها لتكون نبراساً للمتفقيين في الدين ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودرية لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفتنة إلى الحق إذا كان القصد إغاثة

(١) انظر : المقاصد العامة للشريعة الإسلامية د. يوسف العالم ص ١٠٦ و ١٠٧، من كتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا / الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ؛ مقاصد الشريعة الإسلامية د. زيد الرماني ص ٢٠ - ٢٩، دار الغيث، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ؛ الاجتهاد المقاصدي حجتيه وضوابطه ومجالاته، د. نور الدين الخادمي ص ٥٨ و ٥٩ من كتب الأمة العدد (٦٥) الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

المسلمين ببلالة^(١) تشريع مصالحيهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصلٍ من القول إذا شجرت حجج المذاهب وتبادت في مناظرتها تلکم المقانب^(١١) «^(١٢)».

وهذا الموسّغ لابن عاشور رحمه الله في التأليف في هذا الفن قد سوّغ لأئمة أعلام قبله الإشارة لأهمية هذا الفن والتنبيه على حاجة الفقيه له، أشهرهم: الإمام الجويني^(١٣) رحمه الله، والغزالي رحمه الله^(١٤)، والعز بن عبد السلام^(١٥)، وتلميذه الإمام القرافي^(١٦) رحمهما الله، وشيخ الإسلام ابن تيمية^(١٧) وتلميذه ابن القيم^(١٨) رحمهما الله.

ولكن لما جاء الإمام الشاطبي رحمه الله أظهر هذا العلم وأبرز قواعده وأسهم في تأصيله وبيان أحكامه حتى أصبح كتابة (الموافقات) مرجع هذا العلم ومقصد العلماء فيه بالإضافة إلى تخصيصه للمقاصد جزء من كتابة الموافقات لم يسبق إليه أحد، فرحمه الله رحمة واسعة وجزاه الله عن المسلمين كل خير^(١٩).

ونظراً لما سبق ذكره من أهمية علم المقاصد الشرعية للمجتهد والناظر في النوازل، أدرجنا هذا المبحث ضمن الطرق التي تعرّف الفقيه بأحكام النوازل المعاصرة، وقد ختمنا هذا الفصل الذي تناولنا فيه طرق التعرف على النازلة بهذا المبحث نظراً لأهمية معرفة المقاصد واعتبارها وعدم الخروج عما يدفعها ويناقضها وذلك في جميع الطرق المعرّفة لأحكام النوازل سواء كانت الأدلة أو القواعد أو التخريج على أقوال أئمة المذاهب.

(١) البلالة: بالضم من الندوة وهو الماء وكل ما يُبَلُّ به الحلق، والبلية بالكسر: الخير والرزق وجريان اللسان وفصاحته، انظر: القاموس المحيط ص ١٢٥٠.

(١١) المقانب: جمع مقنّب وهو اسم لجماعة كثيرة من الفرسان أو الذئاب الضارية، وهو هنا مستعار لجماعات العلماء كما يستعار الفارس الضاري للعالم الفائق. انظر: القاموس المحيط ص ١٦٣.

(١٢) مقاصد الشريعة ص ٥

(١٣) انظر: البرهان ٢/ ٨١٠ و ٨١١، ٩١١ - ٩٢٣.

(١٤) انظر: المستصفى ٢/ ٢٨٥ - ٣١٥، شفاء الغليل ص ١٦١ وما بعدها.

(١٥) انظر: كتابه (قواعد الأحكام في مصالح الأنام) وكذلك كتابه (مختصر الفوائد في أحكام المقاصد).

(١٦) انظر: الفروق ١/ ١١٨ و ٣٢/ ٢ وما بعدها. شرح تنقيح الفصول ص ٣٩١.

(١٧) انظر: مجموع الفتاوى ١١/ ٣٥٤ و ٢٠/ ٥٨٣، ٣٢/ ٢٣٤ وغيرها.

(١٨) انظر: شفاء الغليل ص ٤٠٠ وما بعدها، مفتاح دار السعادة ٢/ ٤٠٨، إعلام الموقعين ٣/ ٩ وغيرها كثير.

(١٩) انظر بيان أهمية الموافقات: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للريسوني ص ٩٣، الشاطبي ومقاصد الشريعة للعبدي ص ٩٧ -

يقول الإمام الشاطبي رحمه الله في وجوب موافقة قصد المكلف من عمله قصد الشارع سواء كان متعلماً أو مجتهداً: "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة.. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله ولا يخالف ما قصد الشارع"^(٢٠)

يقول الشيخ عبد الله دراز^(٢١) رحمه الله في بيان موافقة المجتهد في عمله لمقصد الشارع: "أما بالنسبة للمجتهد بوجه خاص؛ فإن عليه أن يحدد المقصد الشرعي في حكم كل مسألة على حده ليتمكن من تبين صحة أو دقة اندراجها في المقاصد العامة للتشريع التي اتجهت جملة التكاليف إلى تحقيقها اعتباراً للجزئي بالكلي، وهذا لون من الجهد العقلي الاجتهادي"^(٢٢).

فهذا النظر المقاصدي من المجتهد يعتبر ضابطاً لكل أنواع الاجتهادات التي تستنبط بها الأحكام ولعلنا من خلال المطالب القادمة أن نسلط بعض الضوء على دور المقاصد الشرعية في تعريف المجتهد بأحكام النوازل المعاصرة.

المقصود بالوعي الحضاري :

من المقرر أن الله عز وجل كرم الإنسان على سائر خلقه بالعقل المدرك والروح الواعية وجعله محور الرسالات السماوية وميزه في الخلق والخلق، قال الله تعالى: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً"^(٢٣) وانطلاقاً من هذا التشرية جاء التكليف الرباني للإنسان بمهمة العبادة لله عز وجل والعمارة للأرض وأي خلل في أداء الإنسان لهذين الأمرين تصيح حياته مضطربة قلقة وعيشه في ضيق وضنك.

وبناءً على ما سبق ذكره من تمهيدٍ نُسلم بحقائقه ونشهد بوقائعه.. فإننا نجد أن المجتمعات في مسيرتها التاريخية إنما تتطور وتنمو وتقوى بفعل الإنسان ونضجه وتمازج وعيه بهدفه الحقيقي في الحياة وبإعماله سنن القوة

(٢٠) الموافقات ٣/ ٢٣ و ٢٤ .

(٢١) هو الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن حسين دراز، حفظ القرآن وابتدأ تلقي علومه على والده وعمّه ثم انتقل إلى القاهرة فأكمل دراسته في الأزهر، وكان من أساتذته فيه كبار علماء مصر آنذاك، كانت له اهتمامات بالشعر والأدب إلى جانب علوم الشريعة توفي بالقاهرة عام ١٩٣٢ م .

من مصنفاته: تعليقاته على كتاب الموافقات للشاطبي، انظر ترجمته: الفتح المبين ٣/ ١٧٣ .

(٢٢) حاشية الموافقات ٣/ ٢٤ .

(٢٣) سورة الإسراء ٧١ .

والنصر والتمكين في الأرض.. ولا تنهار الأمم والمجتمعات أو تضعف وتتلاشى إلى العدم أحياناً إلا بسبب غياب أو انحراف معنى ذلك الوجود الإنساني.. وهذا هو سرّ الحضارة عند قيامها أو انهيارها. ومن أجل تكييف هذا القصد وبيان أهمية هذا الوعي الحضاري يجدر بنا أن نسقطه على واقع أزمتنا الراهنة التي تعيشها مجتمعاتنا الإسلامية من جرّاء تلك الحوادث الإرهابية وذلك التطرف الفكري المأزوم و التردّي المدني في وسائل النهوض الحضاري لنقف على حقيقة الخلل الواقع ولا نشاغل بالعرض عن توصيف المرض.. إن الفترات الماضية بحوادثها الخالية التي مرت بالأمة ألفت في روعنا نمطاً من التفكير جعلت آخر ما نفكر فيه عند حدوث أزمة ما أن نلوم ذواتنا أو نبادر في إصلاحها، بل العادة ما نهّمس تأثير أنفسنا فيما يحدث بنا من مشكلات؛ مع أننا نؤمن " أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" ^(٢٤) ونقرأ قوله تعالى: " أو لما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم إن الله على كل شيء قدير" ^(٢٥).. إن أزمتنا الراهنة في جميع المجالات الحياتية سواء كانت أمنية أو فكرية أو إقتصادية أو غيرها هي (أزمة وعي) في فهم الدين وفقه التدين وخلل في معرفة الفرد بواجبات وحقوق الانتفاء للمجتمع وإدراك رسالة الإسلام الحضارية للعالمين. بالإضافة إلى تلك الغشاوة المزمّنة التي أفقدتنا رؤية المدخل الحضاري بالولوج في أزقة الوهن والولوغ في حضارات الوهم والعيش في وهما الماديات.

إن الوعي الحضاري الشامل لحاجات الإنسان والمجتمع هو رهان المستقبل للأمة المسلمة مهما بلغت من ذبول مادامت الأمة تملك نبع الحياة وأكسير النصر..

ومع هذه الأهمية القصوى للوعي الحضاري.. لا بد من تحرير هذا المصطلح و بيان مفهومه وحقيقته ليتضح المقصود منه ويتمهد فهمه للتطبيق والعمل..

ف(الوعي) من المصطلحات التي شاع استعمالها نتيجة للتطور الواسع في استخدامها كما يظهر في مجالات شتى خصوصاً في القضايا الفكرية والثقافية.

وبالرجوع إلى أهل اللغة في بيان معنى الوعي.. يقول ابن فارس: "الواو والعين والياء: كلمة تدل على ضمّ الشيء. ووعيتُ العلمَ أعياه وعبياً. وأوعيت المتاع في الوعاء أعياه.."^(٢٦) وهذا ما نجد أيضاً في قوله تعالى: "وتعيها أذن واعية"^(٢٧) وقوله: "وجمع فأوعى"^(٢٨) وهي هنا بمعنى الجمع والحفظ.

^(٢٤) سورة الرعد ٣٢ .

^(٢٥) سورة آل عمران ١٦٥

^(٢٦) معجم مقاييس اللغة ١٢٤/٦

^(٢٧) سورة الحافة ١٢

وفي مرحلة لاحقه صارت الكلمة تستخدم بمعنى الفهم وسلامة الإدراك وكان علماء النفس في الماضي يعرفون الوعي بأنه: "شعور الكائن بها في نفسه، وما يحيط به"^(٢٨) ومع تقدم العلم وتعدّد المصطلحات والمفاهيم أخذ مدلول (الوعي) ينحو نحو العمق والتفرع والتوسع، ليدخل العديد من المجالات النفسية والاجتماعية والفكرية. ويمكن ضبط معناه بأنه "الإدراك العقلي الواضح بمتطلبات العمل الناجح" وبالتالي فإن أي مشروع إنساني لا بد أن يسبقه بتفكير موضوعي يضمن سلامته وتوافقه مع سنن الحياة. والوعي المجرد من العمل - في وجهة نظري - سفسطة وخيال.

أما مصطلح (الحضارة) فهو من المصطلحات التي تختلف مدلولاتها من ثقافة إلى أخرى ومن تداولات تحكمها البيئات المختلفة.

فالحضارة في اللغة العربية مأخوذة من الحضارة وهي ضد البادية وفي الإنجليزية (civilization) تعود إلى الجذر اللاتيني (civites) وتعني المدنية، فالمعنيان متقاربان في اللغتين من حيث الجذر،^(٢٩) إلا أن ابن خلدون وهو من أوائل من استخدم هذا المصطلح جعل الحضارة هي: "غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده"^(٣٠) فالحضارة عند ابن خلدون تعني غاية المبالغة في التحضر ونهاية عمر الترف المادي المؤذن بعدها بالانحطاط، وهذا المعنى يختلف مع المعنى الذي يقصده المعاصرون.

يقول ديورانت: "الحضارة نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وتتألف من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية ومتابعة العلوم والفنون، وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق".

فمعنى الحضارة عند ديورانت هو كونها حضارة حادثة على الإنتاجية بصرف النظر عن مستواها. أما تايلور فنجد أنه لا يحدّد مستوى الحضارة بحد سوى التقدم اللامتناهي. حيث يقول في تعريفها: "هي درجة من التقدم الثقافي تكون فيها الفنون والعلوم والحياة السياسية في درجة متقدمة"

إلى غير ذلك من التعريفات التي تتفاوت حسب الخلفيات المعرفية والتاريخية والعقائدية في النظر إلى الحضارة، وبشكل عام هناك من وسع مفهوم الحضارة ليشمل كل أبعاد التقدم وهو اتجاه بعض المفكرين

(٢٨) سورة المعارج ١٨

(٢٩) انظر: تجديد الوعي ليبارك ص ٦

(٣٠) انظر: المعجم الوجيز ص ١٥٧ اعداد مجمع اللغة العربية في القاهرة.

(٣١) - مقدمة ابن خلدون ٣٦/٢.

الفرنسيين وهناك من جعله قاصر على نواحي التقدم المادي مثل أصحاب الفكر الألماني وهناك من جعله مرادفاً لمفهوم الثقافة.

أما المفكر الإسلامي مالك بن نبي فقد استطاع أن يعطي مفهوماً ديناميكياً للحضارة يتحدد في ضرورة " توفر مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقسم لكل فرد من أفرادها في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"^(٣٢).

فحقيقة الحضارة عند مالك بن نبي وكثير من المفكرين هي أعم من العمران المادي؛ وهذا ما دعا البعض للتمييز بين مصطلح (الحضارة) ومصطلح (المدنية) باعتبار الاشتباه اللغوي بينها، فالمتحضر هو الذي يسكن الحواضر، والمتمدن هو الذي يسكن المدن، لكن حين وجد كثير من المفكرين والباحثين أن ارتقاء حياة الإنسان ذو بعدين أساسيين: بُعد شكلي وبُعد داخلي. رأوا أن يطلقوا مصطلح (المدنية) على ما يتم من ارتقاء في مضامين الحياة الحضارية، ومصطلح (الحضارة) على الارتقاء الشكلي الذي يتمحور حول وسائل العيش وأدوات الإنتاج وطريقة تنظيم البيئة - وليس هذا بمطرد عند الكل -.

وفي المذهبية الإسلامية التي ننظر من خلالها للكون والحياة هناك اهتمام بمسألة التفريق بين المدنية والحضارة. فقد ذم الله عز وجل أمما وأقواماً قطعوا أشواطاً في العمران، واستخدام الموارد، وتصنيع الأدوات، لكن عتوهم عن أمر الله تعالى وفساد مضامين نظمهم العمرانية، تسبب في هلاكهم وإبادتهم. وفي هذا يقول الله عز وجل: "أولم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذي من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها وجاءتهم رسلهم بالبينات فما كان ليظلمهم ولكن أنفسهم يظلمون"^(٣٣)

وقصّ علينا ما بلغه قوم ثمود من الارتقاء والقوة: "واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد ويؤاكم في الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين"^(٣٤) لكن القوم كفروا وأعرضوا عما قاله لهم أخوهم صالح فكانت النتيجة: "فأخذتهم الرجفة فأصبحوا في ديارهم جائمين"^(٣٥)

وفي المقابل فإن المدينة المنورة التي شهدت أول مجتمع إسلامي، لم تكن في أوضاعها المدنية تتجاوز ما عليه قرية صغيرة في أي بلد من بلدان العالم الثالث اليوم. لكن ذلك المجتمع كان حسب المقاييس المدنية - وهي شبه

^(٣٢) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي لمالك بن نبي ص ٥٠ .

^(٣٣) سورة الروم ٩ .

^(٣٤) سورة الاعراف ٧٤

^(٣٥) سورة الاعراف ٧٨

عامة - يشكّل قمة التمدن والرفقي الخلقي والسلوكي والعلائقي. ففي المجتمع المدني كانت الأهداف الكبرى واضحة، والغايات مشرقة، وقد بلغ من وضوحها وسيطرتها على النفوس أن كان المسلمون -حتى الأطفال - يتسابقون إلى نيل شرف الشهادة على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ، وكان من المسلمين من يعمل ويجهد ليتصدق ببعض أجره في المساء، وبلغ الناس من النقاء وحب التطهر أن اعترف أمام النبي ﷺ بعض الرجال والنساء بارتكاب جرائمهم مطالبين بكل إصرار أن ينزل عليهم عقوبة الدنيا ولو كان بالرجم بالحجارة حتى الموت حتى يلقوا الله تعالى وهو عنهم راضي.. وبلغت شفافية الحكم والدولة أن كان مرتب الخليفة لا يزيد على نفقة الطعام مع كسوة قليلة.. وخلا ذلك المجتمع من مظاهر تسلط الدولة بالقضاء والسجون ورجال الشرطة، أمور هامشية إن لم تكن معدومة ومهما بيّنا درجة المدنية التي بلغها المجتمع الإسلامي آنذاك : فإن الحقائق تظل أكبر من الكلمات.^(٣٦)

وخلاصة القول أن مقصودنا من استخدام كلمة (الوعي) في سياق المفهوم الحضاري الشامل للمدنية؛ ويمكن بيان مفهومه العام بأنه: " أدراك الفرد ومؤسسات المجتمع المختلفة بمسؤولياتهم الكبرى في بناء الشخصية الإنسانية المتكاملة والسعي في دفع عملية النهضة والتقدم المعنوي والمادي من خلال إصلاح الفكر والسلوك والواقع".

الوعي المقاصدي.. وأثره في بنية العقل المسلم

اتجه عدد من المفكرين والنقاد خلال العقود الثلاثة الماضية نحو نقد العقل المسلم ومحاوله تحليل الخلل الذي نجم عن حالة الوهن العام في أجزاء عدة من الأمة الإسلامية والارتخاء الحضاري في القيام بدورها الاشهادي على العالم، تحقيقاً لقوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكون شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) [سورة البقرة ١٤٣].

فالعقل المسلم الذي سبق أن تفتق عن دور نهضوي وتغييري واضح في بنية المجتمع العربي ما هو يعود لمشرط النقد والفحص العلمي للعلاّت التي ألت به من تداخل الوحي الغيبي بالاجتهاد البشري، والشعري بالعرفي، والعقلي بالذوقي، وتداخلت أدوات البيان السمعي من القرآن والسنة بالعرفان الصوفي، والبرهان الفلسفي بالغيبي، مما أدى إلى حالة من المراوحة الميدانية كبّلتها عن الإنجاز الحقيقي ذلك الجدل العقيم في

^(٣٦) انظر: تجديد الوعي لبيكار ص ١٢٠-١٢٦، مقدمات للنهوض بالعمل الدعوي لبيكار ص ٣٥٣.

المقولات الكلامية والآراء الفقهية، وتعصب ذميم للمذاهب والفرق والجماعات الدينية، واستبداد سياسي تداخلت فيها حظوظ السلطة ومغالبات الفقهاء وتنافسهم على المناصب والقضاء.

هذه الإشكاليات وغيرها ساهمت بذبول العقل الواعي وتضاءلت بالتالي روح الاجتهاد الفقهي، وأدى هذا الفتور إلى غياب التجديد ودعائه عن الساحة الفكرية والعلمية.

لذلك كان المبرر قوياً لمعاودة النظر في الخلل المؤدي لتلك النتائج السالفة والسالبة على المستوى الفردي والمجتمعي. ولعل الدور الذي قدمه الجابري أو أركون أو شحرور أو حسن حنفي أو جمال البنا وغيرهم من النقاد المعاصرين كان محاولة جادة للبحث عن المنهجية الإصلاحية المثلى لنقد العقل وتحريره من شوائبه المترامية من عقود، لكن الأدوات المعرفية والمنهجية العلمية في النظر والحكم لأولئك الباحثين كانت مستمدة من بيئة علمية أخرى ليست في مستوى القدسية والعصمة كما هي في البيئة العلمية عند المسلمين والمعتمدة على منهجية الاستدلال القائمة على نصوص شرعية قاطعة من القرآن أو السنة، أو قواعد أصولية منبثقة عن هذا الوحي قد تختلف دلالاتها وحجيتها ولكن تبقى أقرب للضبط والتحديد، وأقصد بتلك البيئة المختلفة روحاً وشكلاً هي بيئة البحث المعرفي التي تم استيرادها من الخارج بأدواتها النقدية التي جاء بها فلاسفة التنوير لنقد السلطة الدينية وتفكيك الكهنوت النصراني ومحاولة إرجاع العقل لدوره المسلوب. فكما أن بعض الظواهر والنتائج متماثلة بين واقع الدين النصراني في أوروبا أثناء العصور الوسطى وما حصل للمسلمين بعد القرن الخامس الهجري، إلا أن هناك فروقاً واضحة وكبرى تختلف في سببها وجوهرها بين الواقع المسلم والواقع النصراني.

إضافة إلى أن تحليل الواقع المنهجي للعقل المسلم اتجه لدى أولئك النقاد من خلال نظرات جزئية للتراث الديني المستمد من الوحي دون الوصول للعمق الحقيقي الذي يمثل الأصول والمنطلقات والقواعد التي تبنى عليها تلك المنهجية.

واعتقد أن الجابري في مشروعه الكبير (نقد العقل العربي) قد ساهم بشكل كبير في تحليل ذلك الواقع إلى حد ما. لكن مساهمات الآخرين كانت أقل جهداً وأقصر نظراً بل بعضها أكثر تطرفاً عن المنهج الإسلامي فتوصلت بالتالي إلى نتائج فلسفية غير واقعية مازالت خاصة بدوائر بعض المثقفين من التيار العقلاني دون أن تشمل جميع أطراف الفقه والاجتهاد الديني لدى المسلمين.

ومن خلال هذه المقدمة أرى أن مشروع نقد العقل المسلم وبنية التخلف التي أصابته تحتاج إلى مزيد نظر وكشف عن مواضيع الصحة والضعف ومحاولة فهم العلل التي أصابت منهج النظر والاستدلال وتحليل الخطاب الإسلامي ومدى موائمه للمتغيرات الراهنة من حيث كونه تجسيدا لتنزيل النصوص والقيم الدينية في واقع الحياة ومدى قدرتها في المعالجة والتبيين والإصلاح والتغيير.

وعند التأمل في هذا الواقع والنظر في مشاريع العمل لإصلاح هذا الواقع الفكري يُرى أن هناك غياب حقيقي في أعمال دور المقاصد الشرعية في المساهمة في معرفة الخلل أو استشراف الحلول من خلالها. والذي دعاني للبحث في المنهج المقاصدي وتعليق الأمل في دوره في إحياء العقل المسلم عدة أمور أوجزها فيما يلي:

١- أن مقاصد الشريعة هي الرابط الجامع لكل فروع التشريع في جميع المناحي العبادية والعادية والاجتماعية والقضائية وغيرها، فهي لا تخرج عن كلياتها ومقاصدها الثابتة العائدة إلى الضرورات الخمس من حفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وهذه الكليات العامة والأهداف الرئيسة للتشريع حاکمة للفروع وليست محكومة بها، ويسير الاجتهاد الفقهي في فلکها ولا تخضع لأفلاك المجتهدين أو الفقهاء، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله في وجوب موافقة قصد المكلف من عمله قصد الشارع سواء كان متعلماً أو مجتهداً: « قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة.. والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله ولا يخالف ما قصد الشارع»^(٣٧). كذلك هي أمر مشترك لا يمكن أن يُتصور فرد أو مجتمع يمكنه أن يتخلى عن حفظها ومحاولة ديمومتها في شأنه الخاص والعام، فهي مقصودة ومرادة لكل الناس لا يختلف في ضرورتها أحد، والتشريع الإسلامي تشكل في أحكامه وآدابه على حفظها من جهة الوجود ومن جهة العدم. يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: « فلم يعتمد الناس في إثبات مقصد الشارع في هذه القواعد»^(٣٨) على دليل مخصوص ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات، والمطلقات والمقيّدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على حفظ تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة»^(٣٩).

فبما أن للمقاصد هذا الشأن العالي والأهمية الواضحة في الضبط والتنديد كان الرجوع لها في البحث عن الخلل أمر مطلوب عقلاً كما أن اعتبارها في إنشاء الأحكام وبناء التشريعات الحياتية أمر لازم شرعاً وألاً كانت الجزئيات خلاف كلياتها والمآلات خلاف الاجتهادات ولأين لذلك بأمثلة واقعية.

^(٣٧) الموافقات ٣/ ٢٣ و ٢٤ .

^(٣٨) المقصود بالقواعد هنا: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، انظر: حاشية الموافقات ٢/ ٧٩ .

^(٣٩) الموافقات ٢/ ٨٢ .

فالذين حملوا نظام الحدود والعقوبة في الإسلام أنه هدم للحريات وقسوة على المخطئين لم ينظروا إلى المجتمع كوحدة كاملة وأن استقرار نظامه وصلاح العيش فيه لا يمكن إلا من خلال عقوبات رادعه وزاجر ناهية تحفظ للناس جميعاً حقوقهم وحرياتهم. مع أن آيات الحدود والعقوبات لا تمثل من مجمل أحكام الشريعة إلا العشر وألا فبناء الإنسان وإصلاح باطنه يحتل المساحة الأكبر من التوجيهات الشرعية.

وكذلك من أباح الربا كضرورة اقتصادية معاصرة لم ينظر إلى آثاره الأخلاقية والاجتماعية وهي من الكليات التي تتناغم في حفظ الفرد والمجتمع دون رعاية جزء منه وإهمال باقيه.

٢- أن اعتبار المقاصد الشرعية كقضايا كلية تضبط الفهم وترسخ الأهداف الحقيقية من الوجود الإنساني، والكيفية التي بها يعيش ويتعامل مع غيره ومع ظروف الحياة ونواميس الكون؛ تؤكد أن اعتبارها كفيل يحفظ بنية العقل من الشطط أو الوهم، وكفيل أيضاً بتنظيم العقل وترتيب أولوياته في الذهن، لذلك قام الإمام الطاهر بن عاشور رحمه الله وقد علم بهذا الدور الكبير الذي تؤسسه وتعمقه المقاصد في بنية العقل إلى محاولة ضبط المقاصد حتى لا يختلط المقصد بالوسيلة ولا الكلية بالجزئية. فجعل الله للمقصد المعبر أربعة شروط لا بد من توافرها وهي:

- أ- الظهور: بمعنى أن يكون المقصد واضحاً لا تختلف أنظار المجتهدين في الاتجاه إليه وتشخيصه بعيداً عن كل التباس أو مشابهة، وذلك مثل اتفاقهم على تشريع القصاص لحفظ النفوس.
- ب- الثبوت: بمعنى أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها أو مظنوناً بوجودها ظناً قريباً من الجزم.
- ج- الانضباط: أي أن يكون للمقصد الشرعي حدّ معتبر وقدر معين لا يتجاوزه، فلا يؤدي إلى وقوع الحرج المرفوع شرعاً ونفور البشر من التشريع ولا تقصير عنه فيؤدي إلى ضعف الوازع الديني في النفوس وفقدان الشريعة لهيبتها وسلطانها على الخلق.
- د- الاطراد: بمعنى أن لا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأفكار والقبائل والإعصار.^(٤٠)
- هـ- فهذه الشروط والضوابط المحددة للمقصد المعبر هي لاشك ضوابط محددة للتفكير الموضوعي والاستدلال الصحيح والفهم الشامل الذي يحتاجه العقل الواعي في دوره الحضاري المنشود.

(٤٠) انظر: مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ص ٥٠-٥٢.

٣- أن الفطرة السليمة -وهي مشترك إنساني - نزاعة لتلمس القوى الكبرى في الكون؛ لتدين لها بالخضوع، والطاعة أمراً ونهياً دون أن يكون مبتغاهما من وراء ذلك تلمس منفعة مادية معينة أو غير معينة، وبهذا تعتبر الرواق الذي يتحرك من خلاله قانون الاستجابة بين السماء والأرض.^(٤١)

لذلك ذهب الإمام ابن عاشور رحمه الله إلى أن الفطرة هي القاعدة التي شُيِّدَ عليها صرح المقاصد الشرعية، ويجب أن تكون الأساس الذي ينطلق منه المكلفون حتى تكون مقاصدهم من وراء تصرفاتهم موافقة لمقصد الشارع يقول رحمه الله: "نحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيها يعدّ في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيائها يعدّ واجباً، وما كان دون ذلك في أمرين فهو منهي أو مطلوب في الحملة، وما لا يمسها مباح، ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها في العمل يضار إلى ترجيح أولاهما على استقامة الفطرة، فلذلك كان قتل النفس أعظم الذنوب.."^(٤٢)

فمن هنا نستطيع القول أن الفطرة هي الموجة للإنسان تفكيراً وتصرفاً وأخلاقاً وهي السمة الرئيسية للدين ووصفه العظيم: "فقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين العظيم" [سورة الروم ٣٠] .

فمقاصد الشريعة متسقة مع الفطرة السليمة غير مخالفة لها وليس هذا الاتساق في النوازع والمنافع المادية فقط؛ بل له آثاره على الفكر والحريات المتعلقة بحياة الإنسان. وهذا الجانب المهم والمتعلق بضبط السلوك الباطني بالفكر والعقل الواعي لم يعط حقه من التنظير والتأصيل مع أن له آثاره في حياة الإنسان سواء كانت ايجابية بإعماله والانسحاق في موارد، أو سلبية في إنكاره ومخالفة منزهه الفطري المكوّن لحقيقة الفرد الإنساني، ولعل الدور المقاصدي أن يُعيد الاهتمام بهذا الجانب العرفاني ويضبطه من الانحراف أو التعدي في تقديره واعتباره.

١- المتأمل في مصنفات مقاصد الشريعة يرى أن هناك دور إصلاحي قام به أولئك المصنّفون لما تحمّلوا هذا الجانب من التأليف والعودة إلى كليات الشريعة بتجديد الصلة بها وإحياء دورها المتجدد في النظر والوقائع المختلفة، وشواهد أحوال أولئك المجددين تثبت أن المقاصد الشرعية هي الحامل على التغيير نحو الأفضل والتصحيح نحو الأولى والأهم والإمام الشاطبي -رحمه الله- في مصنفه العظيم الموافقات يعتبر من رواد الإصلاح الفكري في دوره في رد الخلاف الفقهي إلى مقاصد الشريعة الكلية وترتيب الذهنية الفقهية وتنقية علوم

(٤١) انظر: المقاصد العامة للشريعة لعز الدين بن زغبه ص ٧٨.

(٤٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ٥٩، ٦٠.

الاستدلال من شوائب الإغال الفلسفي والكلامي. كما أن دور الإمام الطاهر بن عاشور وعلاّل الفاسي لا يختلف عن سابقها، فقد جعلوا من مقاصد الشريعة محور التجديد الذي دعوا إليه وكذلك منهاجهم الإصلاحي الذي بشّروا به سواء كان على مستوى التشريعات النظامية أو المحافظة على دور الفقه في علاج مستجدات الحياة. لذلك أرى أن المنحى الدلالي للمقاصد فيه روح التجديد والتصحيح للمسار المنحرف للفقه أو الفهم للعلوم الشرعية، فلا ينبغي أن نهمله عند النظر في إعادة ترتيب بنية العقل المسلم أو البحث عن مكامن الخلل التي أدت ضعف الدور المناط به في الإصلاح والتغيير.

٢- الواقع الذي تمر به الأمة الإسلامية والمتمثل بصور التفرق والضعف والجهل المتراكم في روعها المعاصر؛ يحتاج إلى عودة عاجلة إلى الكليات والمقاصد العامة، لأن عصور الضعف والانحطاط أغرقت أفرادها في الهوامش البعيدة عن مكامن البناء والإنتاج؛ لذلك يأتي دور المقاصد في تجسيد العودة إلى الأصل وترك الهوامش التي أثقلتنا في تعقيداتها المثالية. كذلك تنحو المجتمعات الضعيفة إلى الكاليات والإسراف في استعمالها والإشباع في تعاطيها ونشرها، بينما الرّد إلى مقاصد الشريعة يعيد الاعتبار إلى فقه الأولويات ويثبت في الذهن ميزان المنافع أو المضار بدءاً بحفظ الضروريات التي لا يقوم مجتمع إلا بها في كل شؤونها الحياتية والفكرية ثم الحاجيات ثم التحسينيات، والإخلال في هذا إخلال في بنية المجتمع والأفراد.

كما أن عصور الضمور الفكري تنمك في بحث الجزئيات الهامشية وتشقيق الفروعيات الغير واقعية، مما يعمّق جهل الناس بها ويوسع الهوة بينهم وبين المعارف الأصيلة؛ وبالتالي تتشكل في المجتمع طبقة وحيدة ومحصورة تمتلك حق العلم والفهم والتفسير، وهذا هو منحى الكثير من الفلاسفة الأقدمين والمعاصرين في تعقيد العلوم وحصرها في افهامهم الخاصة ووضع الجسور التي لا تسمح لغيرهم أن يجتازها، ولعل مقاصد الشريعة تعيد للشريحة الأوسع في المجتمع أن تعلم الكليات الظاهرة الواضحة وتكشف إغراق المتفلسفة في مسارات أبعاد ما تكون عن هموم المجتمع وقضاياها الرئيسية، بل أرى أن الحديث عن المقاصد قد يساهم في بناء الوحدة الفكرية التي هي أساس الوحدة المجتمعية ويخفف من الصراعات المذهبية والمجادلات الخلافية كونها تأتي بالعودة إلى المفاهيم المشتركة والقضايا العامة التي تحمل في طياتها مشاريع لا تنقضي من العمل والبناء والإصلاح.

١- وأختم في ذكر مبررات العودة إلى مقاصد الشريعة في كشف الخلل الفكري في بنية العقل المسلم؛ بالتأكيد على دور الوعي المقاصدي في حفظ العقل من الشطط أو الانحراف بتأسيس قواعد الكشف عن الموهوم والمظنون والمردود والمرجوح. وهذه القواعد هي في بنيتها معايير عقلية راجعية إلى مقاصد الشرع وكلياته.

يقول العز بن عبدالسلام -رحمة الله- من أن تصرفات الناس العامة لا تخلو في كونها من قبيل المصالح أو المفاسد ولضبط هذه الأفعال قال -رحمه الله-: "الأفعال ضربان: أحدهما المصالح وهي أقسام: (أحدها) ما هو مصلحة خالصة من المفاسد السابقة واللاحقة والمقترنة ولا يكون إلا مأذوناً فيها إما إيجاباً أو ندباً أو إباحة (القسم الثاني) ما هو مصلحة على مفسدة أو مفاسد وهي ما دونه. (القسم الثالث) ما هو مصلحة مساوية لمفسدته أو مفاسده. (القسم الرابع) ما هو مصلحة مساوية لمصلحة أو مصالح فإن أمكننا الجمع جمعنا وإن تعذر الجمع تخيرنا، ومهما تمحصت المصالح قدمنا الأفضل فالأفضل، والأحسن فالأحسن ولا نبالي بفوات المرجوح.

الضرب الثاني: المفاسد وهي أقسام:

(أحدها) ما هو مفسدة خالصة لا يتعلق بها مصلحة سابقة ولا لاحقة ولا مقترنة، فلا تكون إلا منهيماً عنها، إما حظراً، وإما كراهة. (القسم الثاني) ما هو مفسدة راجحة على مصلحة أو مصالح وهي منهية. (القسم الثالث) ما هو مفسدة مساوية لمصلحة أو مصالح، فإن أمكن درء المفسدة وجلب المصلحة أو المصالح قلنا بذلك وتركنا المفسدة وأثبتنا المصلحة أو المصالح. وإن تعذر الجلب والدرء ففيه نظر. (القسم الرابع) ما هو مفسدة مساوية لمفسدة أو مفاسد فإن أمكن درء الجميع درأناه وإن تعذر تخيرنا ومهما تمحصت المفاسد درأنا الأذى فالأذى والأقبح فالأقبح^(٤٤).

ونظراً لصعوبة الترجيح في المصالح والمفاسد المتعارضة سطر لنا كذلك علماء القواعد والفقهاء قواعد فقهية تساعد على الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارض، يحفظها الفقيه ليفتي بها ويحفظها غيره ليتزن على وفقها، ومن أمثال هذه القواعد:

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح - تفوت أدنى المصلحتين لحفظ أعلاهما - المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة - الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف - الضرر لا يزال بمثله - يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام - الضرورات تبيح المحظورات - الضرورات تقدر بقدرها - إذ تعارضت مصلحتان أمام الفرد، فعليها أن يقدم المصلحة المتعلقة بأمر ضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني وإذا تعارضت مصلحتان في نفس الرتبة تقدم مصلحة حفظ الدين على حفظ النفس والنفس على العقل والعقل على النسل والنسل على المال. وإذا تعارضت مصلحتان في نفس المرتبة وتتعلق بنفس الأمر تقدم المصلحة العامة التي تتعلق بالمجموع على

(٤٤) قواعد الاحكام في مصالح الانام ص ٥٦ .

المصلحة الخاصة - المتعدي أفضل من القاصر والفرص أفضل من النفل - لاعبرة بالظن البين خطؤه - ويغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد. إلى غير ذلك من القواعد المنظمة للعقل والمؤسّسة لمنهج التفكير الموضوعي القائد نحو مدارج الوعي المعرفي والمنتج للعميران الحضاري.

مشروع الوعي الحضاري في إطاره المقاصدي

أولاً: المقصود بالوعي الحضاري في هذا المشروع :

١- المراد بالوعي الحضاري الذي هو مجال عمل المشروع يعني: "إعادة تشكيل الذهن وتعميق التصور وتنمية الفكر نحو الرسالة الحضارية للإسلام بكل شمولها للمجالات العبادية والعمرانية وعمومها للزمان والمكان والأفراد".

فالمشروع هو أشبه بخطاب لعقل المسلم يعيد فيه قراءة الشريعة الإسلامية التي جاءت بالإشهاد على الناس من خلال ساحة الشرع وتقديم أحكامه ودوره في علاج مشكلات المجتمعات والنهوض بأفراده.

٢- إن أي تحضر لأمة من الأمم لا بد أن يسبق بفكرة تنطبع في أذهان أصحابها إلى درجة الاعتقاد الجازم المفضي إلى البناء المشترك والعميران الحضاري، يقول مالك بن نبي: "إن حضارة ما؛ هي نتاج فكرة جوهرية تنطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر؛ الدفعة التي تدخل به التاريخ" وهو ما أثبتته توينبي من دور عظيم للفكرة وبالذات الدينية من أثر في تأسيس الحضارات. لذلك كان التركيز على إعادة إظهار هذه الفكرة بتوعية المسلمين بها وتعميقها في أذهانهم وأنفسهم كما نطق بها القرآن الكريم في قوله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" وفي قوله سبحانه: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا" وهو الدور الذي قام به عليه الصلاة والسلام في إحداث التحضر العظيم الذي أسسه في المدينة وانطلق إلى أصقاع الأرض، وهذا الوضوح في الفكرة نطق بها رباعي بن عامر إجابة على سؤال رستم له عن سبب هذه الحركة التغييرية التي تقومون بها، فقال له رباعي: "الله ابتعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد ومن جور الأديان إلى سعة الإسلام ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة".

٣- الوعي هو الوقود الحقيقي لحركة العميران التي انطلقت في الأمة منذ قرون، ولا بد من إشعال الوعي الحضاري الذي يدركه كل مسلم وينطلق من خلاله إلى الإصلاح والتغيير، فالمشروع يهدف إلى الإسهام في تنوير الوعي بهذا الدور وإصلاح الذهن لهذه الانطلاقة الحضارية.

ثانياً: دواعي المشروع :

١- المدد العولمي بكل آلاته الإعلامية والثقافية والاقتصادية والسياسية، والذي بدأ يغزو كل مجتمع ويذيب كل الثقافات والفروقات تحت تأثير أنموذج غربي ينبغي أن يسود لوحده ويؤثر في الجميع، وبالتالي ظهرت أجيال من المسلمين منسلخة عن شريعتها منبهة بعجل السامري، تحتاج إلى إفاقة واعية تبحث في دينها العظيم عن مكامن ثباتها واعتزازها وعلوها على سائر الأمم بدلا من الانهزام النفسي الذي تعيشه أجيال اليوم.

٢- الضعف والانحطاط في البلاد الإسلامية في جميع الميادين الحياتية، مما جعل هناك حالة يأس في الأنفس من النهوض مرة أخرى، وحالة شك من أن نملك أدوات التحضر المنشود.

٣- المحاولات الإصلاحية التي أغفلت التركيز على الوعي الحضاري وكون الإسلام رسالة تحمل الهداية والرحمة والتقدم للكون والإنسان وذلك بالبداء إما بالعمل السياسي المجرد أو العمل التراثي العلمي أو التزكية والتحلية للنفس والروح أو العمل القتالي كوسيلة للنهوض بالأمّة، إلى غيرها من اجتهادات كانت تنحو إلى جعلها هي مدار الدين ومرتكز التغيير، في حين لا يزال الوعي بالشريعة منحصر في تلك الزوايا غافل عن تلك المعاني الأخرى، فالمرحلة الحالية تحتاج إلى زرع الثقة بالدين وترتيب العقل المسلم وتشكيل ذهنه نحو القابلية لهذا التحضر ودفعه إلى ميادينها المتنوعة والمتكاملة كشريعة واحدة لا كمذاهب متفرقة.

ثالثاً: المنطلقات العامة للمشروع :

١- تعميق الوعي بمقاصد الشريعة الإسلامية وربط الأحكام بها وتنبيه المسلم على دورها في توضيح الصورة المتكاملة للدين كونه طريق السعادة في الدارين. وذلك من خلال الميادين التالية:
أ- تعظيم العبودية لله من خلال التدبر في آياته المقرّوة والمنظورة، والتركيز على جوانب العظمة الحقيقية التي تجعل الأنفس أقرب إلى الله في كل حال بدلا من التركيز على الجوانب العلمية في التوحيد أو أسلوب التخويف في الوعظ الذي يجعل الأنفس تمل وتكل وربما تفتقر، وهذا له دور في تنظيم وحدة الفكر والإخلاص والعمل.

ب- التأكيد على المقاصد عند الإفتاء بذكر العلل والحكم من التشريع وتهذيب النفوس بالأحكام، والتيسير ورفع الحرج فيما يغلب فيه الضيق والعنت أو الحاجة والشبوع مع التدرج بالناس عند المنع

واعطائهم البديل المباح عند التحريم، وادراك المفتي بمهمته في العمران الحضاري المتجدد والمواكب لكل التغيرات الحياتية.

ج- تلقي الأحكام وتوضيحها على أساس الكليات الخمس بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وجعل هذه الضروريات الخمس متبلورة في ذهن المسلم ومناهج التغيير في المجتمع.

٢- تعميق الوعي بفقهاء العمران الحضاري. من خلال:

أ- التأكيد على أن وجود المسلم مرتبط بمهمتين: العبادة لله والعمارة للأرض وفق مقتضيات تلك العبودية.

ب- إعطاء العلوم والمعارف والفنون الإنسانية دورها من الاهتمام والتعلم والهيبية وتحقيق التكامل بينها والتوازن في عرضها لبث العمران المادي ونشر أدواته بين المسلمين.

أقدمت إحدى المؤسسات العلمية البريطانية على إقامة معرض علمي تاريخي للتذكير بمآثر المسلمين العلمية التي غيرت وجه العالم حسب عنوان صحيفة الاندبندنت. وقد لخص الكاتب بول فاليلي تلك الإنجازات العظيمة في عشرين إنجازاً ومخترعاً مسلماً لولاها لما كان العالم المعاصر على ما هو عليه من تقدم وحضارة وازهار ورخاء.

هل تعلمون أن المسلمين هم أول من اكتشف القهوة وجعلها مشروباً عالمياً؟ حدث ذلك عندما كان عربي اسمه خالد يرعى أغنامه في منطقة بجنوب إثيوبيا حيث اكتشف أن أغنامه صارت أكثر حيوية بعد تناولها نوعاً من الحبوب، فأخذ بعضاً منها وغلاها ليصنع منها أول مشروب للقهوة. وكان الصوفيون أول من استورد القهوة من إثيوبيا إلى اليمن حيث كانوا يشربونها كي يسهروا طويلاً للتعبد والصلاة. وفي نهاية القرن الخامس عشر وصلت القهوة إلى مكة وتركيا ومن ثم إلى البندقية في إيطاليا. وفي منتصف القرن السابع عشر وصلت إلى إنجلترا بواسطة شخص تركي حيث فتح أول محل لبيع القهوة في شارع لامبارد بلندن. ومن ثم أصبح اسم القهوة بالتركية "كهنفي" وبالإيطالية "كافا" وبالانجليزية "كافي".

هل تعلمون أن ابن الهيثم عالم الرياضيات والفلك والفيزياء هو مخترع الكاميرا التي تعتبر عماد الحياة الإعلامية الحديثة. وقد اخذت اسمها من كلمة "قمره" العربية وتعني الغرفة المظلمة أو الخاصة.

هل تعلمون أن الفرس هم من طور لعبة الشطرنج إلى ما هي عليه الآن. وأن كلمة "رووك" الانجليزية أي "القلعة" بلغة الشطرنج مأخوذة عن كلمة "رُخ" الفارسية؟

هل تعلمون أن الفلكي والشاعر والموسيقي والمهندس عباس بن فرناس كان قد سبق الأخوين رايت بألف عام في صناعة آلة للطيران؟ وقد طار لأول مرة من على مئذنة في مدينة قرطبة مستخدماً عباءة محشوة بمواد

خشبية. وقد كانت عباءة بن فرناس أول مظلة في التاريخ. ثم اخترع آلة أخرى من الحرير وريش النسور وطار فيها من أعلى جبل وبقي في الجو لمدة عشر دقائق ثم سقط. واكتشف فيما بعد أن سبب سقوطه يعود إلى عدم صنع ذيل لطائرته.

هل تعلمون أن المسلمين هم أول من طور الصابون الذي نستخدمه اليوم وأضافوا له الزيوت النباتية وهايدروكسيد الصوديوم والعطورات كعطر الزعتر بينما كانت تفوح من أجساد الصليبيين الذين غزوا الأرض العربية روائح كريهة للغاية حسبما يقول مسلمو ذلك الزمان؟ وقد جلب الشامبو إلى إنجلترا لأول مرة شخص مسلم وقد عُين فيها بعد في بلاط الملكين جورج وويليام الرابع لشؤون النظافة والشامبو.

هل تعلمون أن جابر بن حيان هو مخترع الكيمياء الحديثة وإليه يعود الفضل في صناعة كل أجهزة التقطير والفلترة والتبخير والتطهير والأكسدة المستخدمة هذه الأيام.

هل تعلمون أن الفضل يعود إلى المهندس الجزائري في تصميم أهم الاختراعات الميكانيكية في تاريخ الإنسانية. فهو الذي صمم أول صمامات عرفها الإنسان وهو الذي اخترع الساعات الميكانيكية وهو أبو علم الآليات والتسيير الذاتي الذي تقوم عليه الصناعات الحديثة. وللتذكير أيضا فهو أول من اخترع القفل الرقمي الذي نراه الآن مستخدماً في الحقايب والخزائن.

هل تعلمون أن أول من صنع المواد العازلة هم المسلمون. وهم الذين ابتكروا الألبسة المحشوة بمواد عازلة التي كان ومازال يرتديها العسكريون.

هل تعلمون أن المهندسين المسلمين هم أول من صمم الأقواس الهندسية التي اخذها عنهم الغرب فيما بعد في علم هندسة البناء، ولولا العلوم الهندسية الإسلامية لما شاهدنا الكثير من القلاع والقصور المنيفة والأبراج الهائلة في الأصقاع الغربية.

هل تعلمون أن كل الأدوات المستخدمة في الجراحة والتشريح اليوم هي نفسها التي اخترعها العالم الزهراوي في القرن العاشر؟ هل تعلمون أن المائتي أداة التي يستعملها الأطباء اليوم هي من تصميم الزهراوي؟ هل تعلمون أنه أول من اكتشف الخيطان المستخدم في العمليات الجراحية والتي تذوب في الجسم بعد العملية؟

هل تعلمون أن ابن النفيس هو الذي اكتشف الدورة الدموية في القرن الثالث عشر قبل هارفي بثلاثمائة سنة؟

هل تعلمون أن العلماء المسلمين هم أول من اخترع "البنج" أي المخدرات الطبية التي تعطى للمرضى قبل العمليات وهم الذين مزجوا الأفيون بالكحول للغرض نفسه؟

هل تعلمون أن المسلمين هم أول من اخترع الطاحونة الهوائية لطحن الذرة والري؟ ولم تعرفها أوروبا إلا بعد خمسمائة عام؟

هل تعلمون أن أول من اكتشف التلقيح والتطعيم الطبي هم المسلمون وليس باستور الفرنسي؟ وقد أوصلته إلى أوروبا زوجة السفير البريطاني في اسطنبول عام ١٧٢٤ م.

وقد كان الأتراك يلقحون أطفالهم ضد بعض الأمراض المميتة قبل الأوروبيين بأكثر من خمسين عاماً. هل تعلمون أن الفضل يعود إلى سلطان مصر الذي طلب تصنيع قلم حبر لا يوسخ الأيدي والملابس فجاء اختراع أقلام الحبر الناشف التي تستخدم على نطاق واسع في كل انحاء العالم الآن؟

هل تعلمون أن نظام الترقيم وضعه الخوارزمي والكندي؟ هل تعلمون أن الخوارزمي هو واضع علم الجبر أيضاً؟ هل تعلمون أن العالم الإيطالي فيبوناتشي هو الذي نقل العلم الحسابي العربي إلى أوروبا بعد أكثر من ثلاثمائة عام على اكتشافه عربياً، والمؤسف أنه معروف في الغرب على أنه مكتشفه لا ناقله؟ هل تعلمون أن عالماً مسلماً هو مكتشف اللوغاريتمات؟ هل تعلمون أن أصل علم المختصرات عربي؟

هل تعلمون أن علي بن نافي الملقب بزرياب هو الذي وضع اسس التغذية الحديثة، فهو الذي جاء من العراق إلى قرطبة بفكرة الوجبة الثلاثية التي تتألف من الشوربا والصحن الرئيسي من اللحم أو السمك ثم الفاكهة والمكسرات؟ وهو الذي طور أيضاً كؤوس الكريستال التي عمل على اختراعها في البداية عباس بن فرناس.

هل تعلمون أن المسلمين هم من وضع علم النسيج والحياكة والسجاد تحديداً بينما كانت أرض المنازل في أوروبا من التراب والسطوح البدائية؟ وقد انتشرت السجاجيد فيما بعد في الغرب انتشار النار في الهشيم. هل تعلمون أن كلمة "شيك" الانجليزية اصلها عربي، فهي مأخوذة عن كلمة صك، أي التعهد بدفع ثمن البضائع عند تسلمها وذلك تجنباً لتداول العملة في المناطق الخطرة؟ وفي القرن التاسع كان رجال الأعمال المسلمون يأخذون الكاش مقابل شيكاتهم في الصين المسحوبة على حساباتهم في بغداد. بعبارة أخرى فالمسلمون هم من وضع أسس الاقتصاد المالي.

هل تعلمون أن ابن حزم اكتشف ان الأرض كوكب يدور قبل العالم الغربي غاليلي بخمسمائة عام وأن الفلكيين العرب كانوا يحسبون حركة الأفلاك بدقة متناهية؟ وهل نسينا أن العالم الإسلامي الأديبي قدم للملك روجر في صقلية الإيطالية كرة أرضية مرسوماً عليها أقاليم وبلدان العالم في القرن الثاني عشر؟ هل تعلمون أن العلماء المسلمين هم أول من استخدم البارود للأغراض العسكرية بإضافة البوتاسيوم له وهم أول من صنع صاروخاً ينفجر في سفن الأعداء عند إصابتها؟

هل تعلمون أن المسلمين هم أول من صمم الحدائق للتمتع بجمال الطبيعة والاسترخاء بينما كان الغربيون يستخدمونها فقط لزراعة الأعشاب والخضار للطبخ؟ هل تعلمون أيضاً أنهم أول من زرع الزنبق والفل الذي يزين حدائق أوروبا هذه الأيام؟

٣- تعميق الوعي بالشهود الحضاري من خلال الدلالات اللغوية لمعنى الشهود الذي جاء في الآية في قوله تعالى: " وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا " ومن معاني الشهادة :

- أ- أن الشاهد لا بد أن يكون عالما بما يشهد به علما يقنع الآخرين بالحجج والدلائل.
- ب- أن يبينه ويظهره للآخرين.
- ج- تبليغه لمن يحتاجونه و ينتفعون به.
- د- العدل والأمانة في تبليغ الشهادة.

رابعاً: آليات تنفيذ المشروع :

- ١- التأليف والنشر.
- ٢- الكتابة الصحفية في الدوريات الثقافية.
- ٣- الندوات والمحاضرات.
- ٤- البرامج التلفزيونية والإذاعية.
- ٥- المناهج الدراسية.
- ٦- موقع على الشبكة العالمية.
- ٧- إنشاء مركز للوعي الحضاري المجتمعي.

خامساً: الآثار المتوقعة لنجاح المشروع :

- ١- التقليل من حدة الخلافات والمنازعات والالتفات الى الغايات والاهداف العليا.
- ٢- الاعتراف والثقة بالدور الديني في الاصلاح والتغيير.
- ٣- التأكيد على منهجية الاعتدال والشمول في فهم الدين ونبد التطرف والغلو.
- ٤- ابراز فقه العمران الحضاري وأنه نوع تعبد لله عز وجل.

- ٥- اصلاح أنماط التفكير وتوضيح فقه التدين .
٦- قطع الطريق على صور الفصل بين الديني والدنيوي .

وختاماً: أشكر الله عزوجل أن وفقني لكتابة هذه الرؤى والأفكار. كما أشكر جامعة الملك فهد للبترول و المعادن ان يسرت لي المشاركة ودعمتني لحضور هذا المؤتمر العلمي الكبير.

وأخيراً: أسأل الله عزوجل أن يرزقني وإياكم الإخلاص والقبول والتوفيق والسداد. والله اعلم وأحكم وصلى الله وسلم على محمد وآله وصحبه أجمعين.

الأبعاد الإنسانية للمقاصد الإسلامية

د. إبراهيم أحمد مهنا*

تمهيد:

الإسلام دين عالمي، جاء للناس كافة، وهذه إحدى الخصال التي تميز بها الإسلام عن غيره من الرسالات. فرسول الإسلام -محمد ﷺ- لم يبعث للعرب دون سائر الناس، قال الله تعالى: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا)، وقال: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ)، وقال: (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ). وقال عليه الصلاة والسلام: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي" فذكر من جملتها: "وأرسلت إلى الناس كافة". وكتاب الإسلام ودستوره -القرآن الكريم- ليس مقتصرًا على قوم دون قوم، قال تعالى: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا).

وانطلاقًا من هذا المبدأ العظيم، دأب أتباع هذا الدين على نشره في مشارق الأرض ومغاربها، استشعارًا منهم بواجب التبليغ، ورجاء أن تظلل الرحمة سائر الناس، ويلخص رباعي بن عامر هذا المفهوم بعبارة الشهيرة التي قالها لرستم قائد الفرس بعدما سأله ما الذي جاء بكم؟ فقال رباعي: "الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله تعالى، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه"¹.

إن فكرة العالمية توجب على أتباعها الانفتاح على الآخر، تواصلًا وحوارًا وتبليغًا ومجادلة بالتّي هي أحسن، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ومن هنا فإن الإسلام دين متحرك على مستوى الإنسانية جمعاء، وإذا تأملنا في بعض مقاصد الشريعة الغراء سنجد بكل وضوح اهتمام الإسلام ورعايته للقيم والمبادئ التي تظهر وتعزز الأبعاد الإنسانية للإسلام، وسنذكر فيما يلي جملة من هذه المقاصد تبين هذا الأمر بجلاء.

المقصد الأول: تكريم الإنسان

يستند هذا المقصد العظيم إلى قول الله تعالى: (ولقد كرمتنا بني آدم) [سورة الإسراء: ٧٠] نعم فكل بني آدم مكرم باعتبار الجنس، بغض النظر عن الدين أو العرق أو اللون. ويتبين ذلك بجلاء في الحديث الذي يرويّه عبد

* الباحث في الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت

¹ ابن كثير، البداية والنهاية ٣٩/٧.

الرحمن بن أبي ليلى قال: كان سهل بن حنيف وقيس بن سعد قاعدنين بالقادسية فمروا عليهما بجنزة فقاما، فقيل لهما: إنهما من أهل الأرض؛ أي من أهل الدمة، فقالا: "إن النبي ﷺ مرّت به جنزة فقام، فقيل له إنهما جنزة يهودي، فقال: أليست نفسي".^٢

وتمثلت مظاهر هذا التكريم في ستة أمور:

١- سجود الملائكة لأبينا آدم -عليه السلام-؛ لقد تكرر مشهد هذا السجود في القرآن الكريم في عدة مواطن^٣ مما يؤكد كرامة الإنسان عند الله عز وجل، منها قوله تعالى: (إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) [سورة ص: ٧١، ٧٢]، فالإنسان قبس من نور الله ونفخة من روحه، قال القرضاوي: "وهذه النفخة الروحية الإلهية ليست خاصة بآدم أبي البشر، كما قد يتوهم بعض الناس، فإن بنيه ونسله جميعا قد نالهم حظ منها، كما قال تعالى بعد أن ذكر خلق آدم -عليه السلام- (ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) فلم يكن هذا التكريم وهذا الاحتفال لشخص آدم -عليه السلام- وإنما كان تكريما للنوع الإنساني في شخصه، فإن الله ميزهم بما ميزه من مواهب العقل والعلم والروح".^٤

٢- خلق الإنسان في أحسن صورة وتقويم؛ قال الله تعالى: (وصوركم فأحسن صوركم) [سورة غافر: ٦٤]، وقال سبحانه: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) [سورة التين: ٤]، والتقويم: تصيير الشيء على ما ينبغي أن يكون في التألف والتعديل، فأعطى هذا الاعتدال في القامة والخلقة الإنسان قدرة أكبر للحياة بشكل أفضل، ليكون بذلك "سيد المخلوقات" بلا منازع.

٣- إكرامه بنعمة العقل والتمييز؛ لقد وهب الله تعالى الإنسان عقلا ميزه به عن سائر المخلوقات، فيه يميز بين الخير والشر، والحسن والقبيح، قال ابن منظور: العقل هو التمييز الذي به يتميز الإنسان عن سائر الحيوان.

٤- قابليته للتعلم؛ لقد أودع الحق تبارك وتعالى في الإنسان أدوات التعلم، من سمع وبصر، وإدراك وذاكرة، مما مكّنه من تعلم الكتابة والقراءة، وأعانه على استكشاف ما حوله، ليستفيد مما سخره الله تعالى له مما في السموات

^٢ رواه البخاري ح ١٢٥٠.

^٣ انظر: سورة البقرة: ٣٤، سورة الأعراف: ١١، سورة الحجر: ٢٨-٣٠، سورة الإسراء: ٦١، سورة الكهف: ٥٠، سورة طه: ١١٠.

^٤ القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام ص ٧٥.

والأرض. قال تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) [سورة النحل: ٧٨].

٥- تسخير ما في السموات والأرض له؛ وهو من مظاهر تكريم الله تعالى للإنسان (ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات والأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) [سورة لقمان: ٢٠] ومعنى أن ما في السموات والأرض مسخر للإنسان، أي أن الله سبحانه وتعالى هبأه وذلك للنعمة للإنسان، قال تعالى: (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) [سورة الملك: ١٥]، فما علينا سوى معرفة أسرار الأشياء لنتمكن من الانتفاع بها على الوجه الأكمل، ولو أنها لم تكن مسخرة لنا في الابتداء، لتعذر علينا الانتفاع بها.

٦- اختياره خليفة في الأرض وتحميله الأمانة؛ قضت حكمة الله تعالى أن يجعل الإنسان خليفة في الأرض (إني جعل في الأرض خليفة) [سورة البقرة: ٣٠]، (وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض) [سورة الأنعام: ١٦٥] وإن من أهم واجبات الاستخلاف تحمل الأمانة، قال تعالى: (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً) [سورة الأحزاب: ٧٢]، ولا يوصف مخلوق بالظلم إلا إذا كانت له القدرة على العدل، ولا يوصف بالجهل إلا إذا ملك القدرة على التعلم والمعرفة والفهم، وإن من أهم مستلزمات الأمانة معرفة الحق والعمل به والحكم بالعدل، قال تعالى: (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله) [سورة ص: ٢٦] والعدل من أهم مقاصد الشريعة.

الأبعاد الإنسانية المستفادة من هذا المقصد:

* الإسلام يحترم الإنسان كإنسان، باعتباره مخلوقاً مكرماً من الله تعالى، بغض النظر عن دينه أو عرقه أو لونه. مما يفتح الباب واسعاً أمام الحوار والانفتاح على الآخر، وقبول وجوده وتواجهه، باختلاف الآراء والمعتقدات لا يعني بحال احتقار الآخرين.

* الإقرار بكرامة الإنسان كإنسان يهذب النفس تجاه الآخر في جميع الأحوال، في الحرب كما في السلم، فلا يجوز قتل من لا يقوى على القتال أو من اعتزل القتال، والنصوص في ذلك وافرة، وحسبنا في هذا المقام الإشارة إلى قوله تعالى: (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين) [سورة البقرة: ١٩٠] فحصر القتال فيمن يقاتل دون غيره، وقد أنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان^٥، وبين الحكمة من ذلك

^٥ رواه البخاري ح ٢٧٩١، ومسلم ٣٢٧٩.

عندما وجد امرأة مقتولة في بعض مغازيه فقال: "ما كانت هذه لتقاتل" وكان على المقدمة خالد بن الوليد فبعث رجلا فقال: قل لخالد لا يقتلن امرأة ولا عسيفا^٦، وكذا نهى ﷺ الذين قتلوا ابن أبي الحقيق عن قتل النساء الولدان، فكان رجل منهم يقول: برحت بنا امرأة ابن أبي الحقيق بالصياح فأرفع السيف عليها ثم أذكر نبي رسول الله ﷺ فأكف^٧.

وبلغ حرص المسلمين على تنفيذ هذه الأحكام مبلغا عظيما، فقد سئل ابن حبيب المالكي عن النساء والصبيان هل يقتلون إذا قاتلوا بالحجارة؟ فقال: لا يستباح بذلك قتلهن. ورواه ابن نافع عن مالك.

ووجه ذلك: أن مضرة هؤلاء ضعيفة، وغناهن عن قومهن قليل، فلا حاجة لقتلهن. وقال سحنون: يرميهن المسلمون بالحجارة وإن قتلن في ذلك، ووجه ذلك قوله تعالى: (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل) [سورة الشورى: ٤١]^٨.

* ومن آثار احترام وحفظ الكرامة الإنسانية، النهي عن المثلة؛ والمثلة في القتل؛ التنكيل فيه بقطع شيء من أطرافه، أو جدد أنفه وأذنه، أو مذاكيره^٩. وكان عليه الصلاة والسلام إذا أمر أميرا على جيش أو سرية يوصيه، فكان مما يقول: "لا تمثلوا"^{١٠}، وفي الحديث القدسي: "لا تمثلوا بعبادي"^{١١}.

* ومن ذلك أيضا، حسن معاملة الأسرى؛ فالأسير إنسان ينبغي أن يكرم وأن يشعر بإنسانيته فلا يمتهن، قال الله تعالى: (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا) [سورة الإنسان: ٨] وتأمل في قوله (على حبه) وما تحمله من دلالات ومعاني. وعندما أسر المسلمون من المشركين يوم بدر، كانت وصاة الرسول ﷺ بهم كبيرة، فقال لأصحابه: "استوصوا بهم خيرا"^{١٢}.

^٦ رواه أبو داود ح ٢٢٩٥، وابن ماجه ح ٢٨٣٢، وأحمد ح ٥٦٨٨. والعسيف هو الأجير الذي يعمل في الأرض.

^٧ رواه مالك ح ٨٥٦.

^٨ الباجي، المنتقى ١٦٥/٣.

^٩ ابن منظور، لسان العرب، مادة (مثل).

^{١٠} رواه مسلم ح ٣٢٦١.

^{١١} رواه أحمد ح ١٦٨٩٩.

^{١٢} ابن كثير، البداية والنهاية ٣/٣٠٧.

وهذا أبو عزيز أخو مصعب بن عمير وكان من أسرى بدر يروي كيف طبق الصحابة رضي الله عنهم وصية نبيهم ﷺ، فيقول: "كانوا إذا قدموا غداءهم وعشاءهم خصوني بالخبز، لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا، ما تقع في يد رجل منهم كسرة خبز إلا نفحني بها، فأستحي فأردها، فيردها علي ما يمسه"^{١٣}.

* ومن ذلك أيضا النهي عن سب الإنسان وشمته ابتداء، ولو كان مخالفا في الدين أو الفكر، قال الله تعالى: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ) [سورة الأنعام: ١٠٨]، قال الرازي: "لو اختلط ذكر الحجة بشيء من السب والشتم لقابلونا بمثله، فيزداد الغضب وتتكامل النفرة، ويمتنع حصول المقصود. أما إذا وقع الاختصار على ذكر الحجة بالطريق الأحسن الخالي عن الشتم والإيذاء أثر في القلب تأثيراً شديداً، فهذا هو المراد من قوله تعالى: (وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)"^{١٤} [سورة الإسراء: ٥٣]. وهذا القول بالتي هي أحسن ينبغي أن يعم الناس جميعاً، قال الله تعالى: (وقولوا للناس حسناً) [سورة البقرة: ٨٣].

المقصد الثاني: المساواة

ويستند هذا المقصد العظيم إلى عدة نصوص منها على سبيل المثال قوله تعالى: (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة) [سورة النساء: ١]، وقوله سبحانه: (وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة)، فكل الناس مهما اختلفت أجناسهم وأعراقهم وألوانهم متساوون في أصل الخلقة، ومراحل خلق الإنسان لا تبدل أو تختلف بين إنسان وآخر، قال تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) [سورة المؤمنون: ١٢-١٤].

لقد كان فهم المسلمين لهذا المقصد وتطبيقهم لمقتضياته في غاية الرقي والكمال، مما جعله مثار إعجاب غير المسلمين، فهذا المستشرق "ألفرد بتلر" ينقل بإعجاب شديد مقالة رسل المقوقس إلى عمرو بن العاص؛ فيصفون المسلمين للمقوقس: "... وأمرهم كواحد منهم، ما يُعرف رفيعهم من وضعهم، ولا السيد منهم من العبد، وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف منهم أحد..". وفي المقابل ينقل قول المقوقس عندما دخل عليه رسل عمرو بن العاص وكان على رأسهم عبادة بن الصامت، وكان شديد السواد، فقال: "نحوا عني ذلك الأسود، وقدموا غيره

^{١٣} المصدر السابق.

^{١٤} التفسير الكبير ١٨٢/٢٠، ١٨٣ (بتصرف يسير).

ليكلمني! فقالوا له: "إن هذا الأسود أفضلنا رأياً وعلماً، وهو سيدنا وهو خيرنا والمقدم علينا، وإنما نرجع جميعاً إلى قوله ورأيه، وقد أمره الأمير دوننا بما أمره، وأمرنا ألا نخالف رأيه وقوله"^{١٥}.

الأبعاد الإنسانية المستفادة من هذا المقصد:

* منع الفخر بالآباء والأجداد: لا يكون التفاضل بالحسب والنسب ولا بالجنس واللون، ولكن بالعمل الصالح، فالناس متساوون في القيمة الإنسانية، قال تعالى: (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) [سورة الحجرات: ١٣]، وقال رسول الله ﷺ: "إن الله عز وجل قد أذهب عنكم عُيْبَةَ الجاهلية وفخرها بالآباء، مؤمن تقي وفاجر شقي أنتم بنو آدم، وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوام إنما هم فحم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التي تدفع بأنفها التين"^{١٦}.

* الإقرار بمبدأ المساواة بين الناس يهذب النفس تجاه الآخر، فيعصمها من ازدراء الآخر بسبب اختلاف لونه أو عرقه، قال رسول الله ﷺ: "إن أمرَ عليكم عبد مجدع أسود يقودكم بكتاب الله تعالى فاسمعوا له وأطيعوا"، وفي رواية: "اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل حبشي كأنه رأسه زبيبة". وقد فقه المسلمون هذا المبدأ العظيم فكان من سادة الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين- بلال الحبشي، وسلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وعبادة بن الصامت العربي الأسود.

وإذا أخطأ أحدهم وزل لسانه فإنه يسارع للتكفير عن خطئه، عن المعرور بن سويد قال: "لَقِيْتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّيْدَةِ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: إِنِّي سَابَيْتُ رَجُلًا فَعَبَّرْتُهُ بِأَمِّي فَقَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: يَا أَبَا ذَرٍّ أَعْبَرْتَهُ بِأَمِّي! إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ؛ إِخْوَانُكُمْ حَوْلُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَأَلْيَطِعْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُبْسِئْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ"^{١٧}.

وكان رسول الله ﷺ يعلم أصحابه ألا يعاملوه كسائر الملوك، فقد أتاه رجل فكلمه، فجعل تُرْعِدُ فرائصه، فقال له: "هَوْنٌ عَلَيْكَ، فَإِنِ لَسْتَ بِمَلِكٍ، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ"^{١٨}.

^{١٥} د. ألفرد ج. بتلر، فتح العرب لمصر ص ٢٨٥.

^{١٦} العيبة: الكبر والنخوة وأصله من العب وهو الثقل. انظر: عون المعبود ١٦/١٤.

^{١٧} رواه أبو داود ح ٤٤٥٢، والترمذي ح ٣٨٩٠. وانظر: كنز العمال ١٤٠/١.

^{١٨} رواه البخاري ح ٢٩، ومسلم ح ٣١٣٩.

^{١٩} رواه ابن ماجه ح ٣٣٠٣.

* استواء الناس أمام القانون، إن من أبرز صفات التشريع الإسلامي أن الناس أمامه سواء، قال رسول الله ﷺ: "إِنَّمَا أَهْلَكَ النَّاسَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا"^{٢٠}.

وهذا الصديق رضي الله عنه يقول في خطبة ولايته: "... وأن أقوامك عندي الضعيف حتى آخذ له بحقه، وأن أضعفكم عندي القوي حتى آخذ منه الحق"^{٢١}.

ولم يكن رئيس الدولة بمنأى عن تطبيق المساواة أما القانون، روى ابن إسحق أن رسول الله ﷺ عدل أصحابه يوم بدر وفي يده قلدح يعدل به القوم، فمر بسواد بن غزية وهو مستنثل؛ أي متقدم، من الصف، فطعن في بطنه بالقدح، وقال: استو يا سواد. فقال: يا رسول الله أوجعتني وقد بعثك الله بالحق والعدل فأقذني. فكشف رسول الله ﷺ عن بطنه فقال: استقد. قال: فاعتنق فقبل بطنه. فقال: ما حملك على هذا يا سواد؟ قال: يا رسول الله حضر ما ترى فأردت أن يكون آخر العهد بك أن يمس جلدي جلدك، فدعا له رسول الله ﷺ بخير"^{٢٢}.

إذا غاب مبدأ مساواة الناس أمام القانون، كما نرى في كثير من الملل والنحل، فلن يسود في المجتمع إلا الكراهية والحقد والظلم بين طبقات الناس، ففي الهند مثلاً قسم القانون الناس إلى أربع طبقات:

أ- البراهمة : وهم طبقة الكهنة ورجال الدين.

ب- شتري : وهم رجال الحرب.

ج- ويش : وهم التجار والفلاحون.

د- شوردي : وهم رجال الخدمة وتعتبر هذه الطبقة منبوذة عندهم.

ويعتبرون أن كل طبقة خلقت من أصل يختلف عن الأخرى، فيقول واضع هذا القانون: "إن القادر المطلق قد خلق لمصلحة العالم البراهمة من فمه، وشتري من سواعده، ويش من أفخاذه، والشوردي من أرجله، ووزع لهم فرائض وواجبات لصالح العالم"^{٢٣}.

²⁰ رواه البخاري ح ٣٢١٦، ومسلم ح ٣١٩٦.

²¹ ابن كثير، البداية والنهاية ١٦٣/٤.

²² انظر: طبقات ابن اسعد ٣٩١/٣، البداية والنهاية ٢٧٠/٣.

²³ انظر: الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ٥٠. عن: منو شاستر، الباب الأول.

أما اليهود فاعتبروا أنفسهم شعب الله المختار، فهم وحدهم الذين يستحقون الحياة الكريمة، باعتبارهم أبناء الله وأحباؤه - كما زعموا - وقد جاراهم النصارى في ذلك، يقول الله تعالى حكاية عنهم: (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه) [سورة المائدة: ١٨] .

واعتبر اليهود الأمم الأخرى - الأغيار - مسخرين لخدمتهم، لذلك فقد استحل كثير منهم أموال الأغيار ودماءهم وأعراضهم، قال تعالى: (ومنهم من إن تأمنه بدینار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل) [سورة آل عمران: ٧٥] ، ويستخدم اليهود لفظ (جوييم) للدلالة على غير اليهود، ومعناها في لسانهم: "البهائم والأنجاس والكفرة والوثنيون"^{٢٤} .

بل وتجاوزت التفرقة عند اليهود الملل الأخرى لتطال اليهود أنفسهم، ففرقوا بين شريفهم ووضعهم، وبين ذلك ابن عباس - رضي الله عنهما - حيث قال: "كانت قريظة والنضير، وكان النضير أشرف من قريظة، فكان إذا قُتل رجل من قريظة رجلاً من النضير قُتل به، وإذا قتل رجل من النضير رجلاً من قريظة أدى مئة وسق تمر"^{٢٥} .

* استواء المتخاصمين في التقاضي: لا بد للقاضي أن يسوي بين الخصمين في كل شيء، في الدخول إليه، والجلوس بين يديه، وفي السماع منهما، والنظر إليهما. وما أجمل قول الكاساني عند حديثه عن أدب القاضي، قال: "يسوي بينهما في النظر والنطق والخلوة، ولا ينطلق بوجهه إلى أحدهما، ولا يسار أحدهما، ولا يومئ إلى أحدهما بشيء دون خصمه، ولا يرفع صوته على أحدهما، ولا يكلم أحدهما بلسان لا يعرفه الآخر، ولا يخلو بأحد في منزله، ولا يضيف أحدهما، فيعدل بين الخصمين في هذا كله"^{٢٦} .

والأصل في ذلك ما روي عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: "من ابتلي بالقضاء بين الناس فليعدل بينهم في لحظة وإشارته ومقعده، ولا يرفعن صوته على أحد الخصمين ما لا يرفعه على الآخر"^{٢٧} .

وما وصى به علي بن أبي طالب رضي الله عنه عندما بعثه إلى اليمن قاضياً: فإذا جلس بين يديك الخصمان، فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء"^{٢٨} .

²⁴ محمد خليفة التونسي، الخطر اليهودي ص ١١١ هامش (١).

²⁵ رواه النسائي ح ٤٦٥١، وأبو داود ح ٣٨٩٦.

²⁶ الكاساني، البدائع ٩/٧.

²⁷ رواه الدارقطني ح ٣١١٥، وأحمد ح ١٥٥٢٢.

²⁸ رواد أبو داود ح ٣١١١، والترمذي ح ١٢٥٢، وأحمد ح ١٢١٨.

وما كتبه عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى قاضيه أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: "أس بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك. وفي رواية: ولا يخاف ضعيف جورك"^{٢٩}.

وهذه التسوية واجبة بين المتخاصمين مطلقاً، فتعم المسلم والكافر، وهو مذهب الحنفية والمالكية، ورأي عند الشافعية والحنابلة.

جاء في حاشية ابن عابدين: "يسوي ووجوباً بين الخصمين... وهذا يعم الصغير والكبير، والخليفة والرعية، والدني والشريف، والأب والابن، والمسلم والكافر"^{٣٠}.

وقال ابن رزين الحنبلي: "يسوي بين الخصمين في مجلسه ولحظه ولفظه، ولو ذمي في وجه"^{٣١}.

* استواء المسلمين والذميين في الانتفاع من بيت المال؛ اتفق العلماء على أن الذمي إذا صار الذمي شيخاً كبيراً، أو عجز عن الكسب، فإنه ينتفع من بيت مال المسلمين.

روى أبو عبيد عن سعيد بن المسيب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تصدق على بيت من اليهود ثم أجريت عليهم الصدقة من بعد^{٣٢}.

وكتب عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - إلى عامله في البصرة - عدي بن أرطاة - فجاء فيه: "... فضع الجزية على من أطاق حملها، وخل بينهم وبين عبارة الأرض، فإن في ذلك صلاحاً لمعاش المسلمين وقوة على عدوهم، وانظر من قبلك من أهل الذمة قد كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين ما يصلحه؛ فلو أن رجلاً من المسلمين كان له مملوك كبرت سنه وضعفت قوته وولت عنه المكاسب كان من الحق عليه أن يقوته حتى يفرق بينهما موت أو عتق. وذلك أنه بلغني أن أمير المؤمنين عمر - رضي الله عنه - مر بشيخ من أهل الذمة يسأل على أبواب الناس فقال: ما أنصفناك أن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبته ثم ضيعناك في كبرك. قال ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه"^{٣٣}.

²⁹ انظر: الكاساني، البدائع ٩/٧، وابن قدامة، المغني ٩/٨٠.

³⁰ حاشية ابن عابدين ٤/٣١٢. وانظر: جواهر الإكليل ٢/٢٢٥.

³¹ المرادوي، الإنصاف ١١/٢٠٦.

³² أبو عبيد، الأموال ح ١٩٩٣.

³³ أبو عبيد، الأموال ح ١١٩.

و بهذا كفّل الإسلام كافة الحقوق الأساسية لرعايا الدولة الإسلامية، دون تمييز، فتعطي للذمي مثلما تعطي للمسلم.

* تولية أهل الذمة مناصب حكومية؛ لا يمنع الذمي من تقلد أية وظيفة في الدولة الإسلامية إذا كانت من وظائف السلطة التنفيذية، أما الوظائف التي من متطلباتها اعتناق الإسلام فيمنعون عنها، لا من باب التمييز، ولكن من باب التصنيف، والتصنيف لا يتعارض مع المساواة، فاشتراط الإسلام في هذه الوظائف المحددة هو من قبيل مواصفات ومؤهلات الوظيفة، وليس مبنياً على التفرقة الدينية أو الطائفية^{٣٤}، وذلك كالوظائف الدينية، ووظيفة القاضي، وقيادة الجيش والأجهزة الأمنية، ونحو ذلك.

ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال، وكانت قدمهم راسخة في الصناعات التي تدر الأرباح الوفيرة؛ فكانوا صيارفة وتجاراً وأصحاب ضياع وأطباء، بل إن أهل الذمة نظموا أنفسهم، بحيث كان معظم الصيارفة الجهابذة في الشام مثلاً يهوداً، على حين كان أكثر الأطباء والكتبة نصارى، وكان رئيس النصارى ببغداد هو طبيب الخليفة، وكان رؤساء اليهود وجهابذتهم عنده.

وقد بلغ تسامح المسلمين في هذا الأمر أحياناً إلى حد المبالغة والجور على حقوق المسلمين؛ مما جعل المسلمين في بعض العصور يشكون من تسلط اليهود والنصارى عليهم بغير حق.

وقد شهد المنصفون من كتاب الغرب على هذه الحقيقة بإعجاب قال المؤرخ الغربي آدم ميتز: "من الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال (الولاء وكبار الموظفين) والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية؛ فكأن النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام. والشكوى من تحكيم أهل الذمة في ألبشار المسلمين شكوى قديمة"^{٣٥}.

المقصد الثالث: العدل

إن أحكام الشريعة الإسلامية مصطبغة بالعدل اصطفاً تاماً، فالأحكام الشرعية هي العدل، والعدل هو الأحكام الشرعية، فلا تميل القواعد القانونية الشرعية إلى جانب الحاكم ضد مصالح المحكوم، ولا تعطي الرجال

³⁴ انظر: فهيمي هويدي، مواطنون لا ذميون ص ١٥٢-١٥٦.

³⁵ آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص ١٠٥.

حقوقا بحيث تظلم النساء، ولا يمكن أن تخطئ المقدار المناسب للجريمة؛ لأن واضعها يتصف بالعلم المطلق الشامل، والعدل التام الكامل^{٣٦}.

ويستند هذا المقصد إلى نصوص عديدة منها على سبيل المثال قوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) [سورة النحل: ٩٠]، وقوله عز وجل: (وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا تكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى) [سورة الأنعام: ١٥٢]، وقوله: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) [سورة النساء: ٥٨].

وفي الحديث القدسي، يقول الله تعالى: "يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا"^{٣٧}.

وقال رسول الله ﷺ: "القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاضٍ في الجنة، رجل قضى بغير الحق فعلم ذلك فذاك في النار، وقاضٍ لا يعلم فأهلك حقوق الناس فهو في النار، وقاضٍ قضى بالحق فذاك في الجنة"^{٣٨}.

وقد تحرى الصحابة رضي الله عنهم تطبيق العدل فضربوا أروع الأمثلة، وكانوا النموذج العملي لمن بعدهم، لقد كان الفاروق رضي الله عنه يقول للناس في عماله: "إني لم أستعمل عليكم عمالي ليضربوا أبقراطكم، وليشتوا أعراضكم، ويأخذوا أموالكم، ولكني أستعملهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم ﷺ، فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا إذن له علي، ليرفعها إلي حتى أقصه منه"^{٣٩}.

وكان يقول: "أيما عامل لي ظلم أحدا فبلغتني مظلمته فلم أغيرها فأنا ظلمته"^{٤٠}.

الأبعاد الإنسانية المستفادة من هذا المقصد:

* وجوب العدل مع جميع الناس، بغض النظر عن دينهم واثنياءاتهم، ومحبتهم وبغضهم؛ قال الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) [سورة المائدة: ٨]. قال الرازي في قوله تعالى (شهداء بالقسط): "إشارة إلى الشفقة على خلق الله".

^{٣٦} انظر: د. عمر سليمان الأشقر، خصائص الشريعة الإسلامية ص ٧٢.

^{٣٧} رواه مسلم ح ٤٦٧٤.

^{٣٨} رواه الترمذي ح ١٢٤٤، وأبو داود ح ٣١٠٢، وابن ماجه ح ٢٣٠٦.

^{٣٩} طبقات ابن سعد ٢١٣/٣.

^{٤٠} طبقات ابن سعد ٢٢٣/٣.

وقال: وهذا خطاب عام، ومعناه: أمر الله تعالى جميع الخلق بأن لا يعاملوا أحدا إلا على سبيل العدل والإنصاف، وترك الميل إلى الظلم والاعتساف". وقال عطاء: "يقول لا تحاب في شهادتك أهل وُدِّك وقرابتك، ولا تمنع شهادتك أعداءك وأضدادك"^{٤١}.

إن إمضاء العدل واجب لا يمنعه كفر كافر، أو كره كاره، والقيام به عبادة يتقرب بها المؤمن إلى الله تعالى، يتحرى الوصول بها إلى درجة التقوى (اعدلوا هو أقرب للتقوى).

قال سيد قطب في تفسير قوله تعالى: (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) [سورة النساء: ٥٨]: "فأما الحكم بالعدل "بين الناس"، فالنص يطلقه هكذا؛ عدلا شاملا "بين الناس" جميعا، لا عدلا بين المسلمين بعضهم وبعض فحسب، ولا عدلا مع أهل الكتاب دون سائر الناس، وإنما حق لكل إنسان بوصفه "إنسانا". وقال عبدالرحمن بن زيد: "لما صُدَّ المسلمون عن البيت عام الحديبية، مر بهم ناس من المشركين يريدون العمرة، فقال المسلمون: نصددهم كما صدنا أصحابهم، فنزل قول الله تعالى: (ولا يجرمكم شتان قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا)؛ أي لا تعتدوا على هؤلاء ولا تصدوهم"^{٤٢}.

وعن العرياض بن سارية قال: "نزلنا مع النبي ﷺ خيبر ومعه من معه من أصحابه وكان صاحب خيبر رجلا ماردا منكرا فأقبل إلى النبي ﷺ فقال يا محمد ألكم أن تذبحوا حمرا وتأكلوا ثمرنا وتضربوا نساءنا، فغضب النبي ﷺ وقال: يا ابن عوف اركب فرسك ثم ناد أن اجتمعوا للصلاة، فاجتمعوا فصلى النبي عليه الصلاة والسلام ثم قام فقال: أيجسب أحدكم متكئا على أريكته لا يظن أن الله لم يحرم شيئا إلا ما في هذا القرآن، ألا إني والله قد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء إنها مثل القرآن أو أكثر، وإن الله عز وجل لم يحل لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن، ولا ضرب نسائهم، ولا أكل ثمارهم، إذا أعطوكم الذي عليهم"^{٤٣}.

* التعامل مع الناس باعتبار ما يملكون من مواهب وقدرات؛ وهو ما يعرف اليوم بمبدأ تكافؤ الفرص، فالكفاءة والأسبقية من أهم معايير الاختيار، وفي حال التساوي فإن القرعة تحسم الخلاف.

^{٤١} انظر تفسير الرازي ١٨٠/١١.

^{٤٢} تفسير القرطبي ٤٦/٦.

^{٤٣} رواه أبو داود ح ٢٦٥٢.

وقد ذكر الفقهاء جملة من المسائل اللطيفة في هذا الباب؛ فإذا حضر مجلس القضاء خصوم وازدهموا، فالأولى بالدخول الذي سبق، وإن جهل السابق أقرع بينهم، واستثنوا من ذلك تقديم المسافرين على المقيمين، والنساء على الرجال، ما لم يكن عدد المسافرين أو النساء كثيرا بحيث يضر بالمنتظرين^{٤٤}.

* تناسب العقوبة مع الجريمة؛ وهذا من المبادئ العظيمة في الإسلام؛ باختلاله يختل ميزان العدل، ومن ذلك التفريق بين المحسن وغير المحسن في عقوبة الزنى، وقد نص العلماء على أن عقوبة التعزير - وهي العقوبات التي لا حد فيها، وهي متروكة لاجتهاد الإمام - قد تتفاوت في نفس الجريمة من شخص لآخر وذلك بحسب حال المذنب، بحيث تتناسب العقوبة باعتبارها زاجرة مانعة مع حاله، فقد تردع الغرامة المالية شخصا دون آخر، وقد يكتفى بالتأنيب في حق شخص، بينما لا يكون ذلك مجديا في حق آخر.

* شمول العدالة؛ العدل مفهوم شامل، يعم جميع جوانب الحياة. وما أجمل ما قاله الماوردي في كتابه "أدب الوزير": "لا يختص العدل بالأموال دون الأقوال والأفعال. فعدلك بالأموال أن تؤخذ بحقها، وتدفع إلى مستحقها، لأنك في الحقوق سفير مؤتمن، وكفيل مرتهن، عليك غرمها، ولغيرك غنمها.

وعدلك في الأقوال ألا تخاطب الفاضل بخطاب المفضول، ولا العالم بخطاب المجهول، وتقف في الحمد والذم على حسب الإحسان والإساءة، ليكون إرغابك وإرهابك على وفق أسبابها، من غير سرف ولا تقتير. وعدلك في الأفعال أن لا تعاقب إلا على ذنب، ولا تعفوا إلا عن إنابة، ولا يعثك السخط على اطراح المحاسن، ولا يحملك الرضا عن العفو عن المسيء".

* العناية بالشهادة؛ إن إثبات الحقوق يعتمد بشكل رئيس على الشهادة، لذلك عني الإسلام بتحسين هذه الشهادة عن الظلم والجور والأهواء، فلا تقبل الشهادة إلا من عدول، يقيمونها لله، قال تعالى: (وأشهدوا ذوي عدل منكم، وأقيموا الشهادة لله) [سورة الطلاق: ٢]، ومن وسائل تحسين الشهادة ما يلي:

أ- تجريم شهادة الزور؛ فقد قرننا بعبادة الأوثان، وجعلها من أكبر الكبائر، قال تعالى: (فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور) [سورة الحج: ٣٠]، وعن أبي بكر رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ ثلاثا، قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراف بالله، وعقوق الوالدين، - وكان متكئا فجلس - قال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، ألا وقل الزور وشهادة الزور. فما زال يكررها حتى قلت: لا يسكت"^{٤٥}.

^{٤٤} انظر: النووي، متن منهاج الطالبين (مع نهاية المحتاج) ٤/٤٠١، ٤٠٢. وابن قدامة، المغني ٩/٨٣. وابن جزى، القوانين الفقهية

ص ٣٠٠.

^{٤٥} رواه البخاري ح ٢٤٦٠، ومسلم ح ١٢٦.

ب- تحريم الرشوة؛ الرشوة قد تكون للشاهد أو للقاضي، فرشوة الشاهد تسوقه لقول الزور، وقد تقدم الكلام فيه، وفي رشوة القاضي نكتفي بنقل قول القرطبي في حكم القاضي المرتشي، قال: "إذا ارتشى الحاكم انعزل في الوقت، وإن لم يُعزل، وبطل كل حُكم حَكَمَ به بعد ذلك، وهذا لا يجوز أن يختلف فيه إن شاء الله؛ لأن أخذ الرشوة منه فسق، والفاسق لا يجوز حكمه"⁴⁶.

ج- وجوب الإدلاء بالشهادة؛ أوجب الإسلام على الشهود الإدلاء بشهادتهم إذا دعوا لذلك، قال تعالى: (ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) [سورة البقرة: ٢٨٢]، ونهى عن كتمان الشهادة فقال: (ولا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبِهِ) [سورة البقرة: ٢٨٣].

د- الاحتياط في الشهادة على قضايا الزنى؛ أوجب الإسلام في مسألة الأعراض مزيد احتياط لخطورتها وآثارها، فأوجب أربعة شهود عدول بدل اثنين، وإن كانوا أقل من ذلك تقع عليهم عقوبة القذف، قال تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) [سورة النور: ٤].

المقصد الرابع: الحرية

الحرية في اللغة لا تدل إلا على معنى حسن؛ فالحر: نقيض العبد.

والحر: كل شيء فاخر، ومنه قولهم سحابة حرة؛ أي كثيرة المطر، وطين حر أي لا رمل فيه.

والحر: الفعل الحسن، يقال: ما هذا منك بحر؛ أي بحسن ولا جميل⁴⁷.

والحرية في نظر الإسلام تحمل على معنيين: الأول: هو أن ينفلت الإنسان من استعباد الناس له، ليكون عبدا خالصا لله تعالى، لذا كان التوحيد هو موضوع جميع الرسائل السماوية، قال تعالى: (ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) [سورة النحل: ٣٦] فكل استعباد يمارسه إنسان بحق آخر هو في الحقيقة نزع لحيته، فلن يكون الإنسان كريما في ظل عبوديته لمخلوق مثله، وقد ذم الله تعالى اليهود والنصارى لاتخاذهم أندادا من دون الله، قال تعالى: (اتخذوا أحيارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون) [سورة التوبة: ٣١].

⁴⁶ تفسير القرطبي ١٨٣/٦.

⁴⁷ انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (حر).

والثاني: هو تمكين الإنسان من ممارسة حقوقه المعنوية والمادية دون الإضرار بغيره؛ لأن الحرية في الإسلام لا تعني الانفلات من كل قيد، بل تضبطها القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية، فلا عبث ولا فوضى باسم التحرر، ولا ضرر ولا ضرار باسم الحرية الشخصية، وإذا تعارضت مصلحة خاصة مع مصلحة عامة قدمت العامة على الخاصة، ولا يقال أن الحرية الشخصية. والحقوق المعنوية كحرية التفكير وإبداء الرأي وحرية الاعتقاد، والحقوق المادية كحرية التملك وحرية ممارسة مهنة ما، ونحو ذلك.

ومقتضى كلا المعنيين أن "الحرية ملازمة للكرامة الإنسانية، فهي حق طبيعي لكل إنسان، وهي أعلى وأثمن شيء يقدسه الإنسان ويحرص عليه"^{٤٨}.

الأبعاد الإنسانية المستفادة من هذا المقصد:

* تكفل الإسلام بحرية الاعتقاد والتفكير؛ من المعروف أن العقيدة -أي عقيدة- تأتي كنتيجة حتمية لمنهج التفكير والتدبر، فهما يهتدي الإنسان لدين ما فيعتقد صحته، وتصبح هذه العقيدة من القوة بمكان بحيث يصعب تغييرها أو زعزعتها إلا إذا تغير منح التفكير، أما الإكراه فلن يغير منها شيئاً.

وقد احترم الإسلام عقل الإنسان، فحثه على التدبر والتفكير في الموجودات ليهتدي إلى الوجد، ونهى المسلمين عن إكراه غيرهم لاتباع الدين، وحصر واجبه في الدعوة والتبليغ والإرشاد، بالحكمة والموعظة الحسنة، بالحوار العقلي، بعرض الحجج والبرهان، ليصل إلى التصديق واليقين، والتصديق محله القلب، والإكراه لا يكون إلا على الجوارح، فمهما بلغ الإكراه الجسدي والنفسي فإنه لن يصل إلى إكراه القلب على عقيدة ما.

وفي هذا يقول الحق تبارك وتعالى: (لا إكراه في الدين) [سورة البقرة: ٢٥٦].

وقال سبحانه: (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) [سورة يونس: ٩٩].

وقد بلغ المسلمون شأنًا عظيمًا في المحافظة على حرية الاعتقاد لكل مواطني الدولة الإسلامية، وكفي في هذا المقام أن نقل ما ذكره المستشرق "بتلر" في كتابه "فتح العرب لمصر" واصفاً حال الأقباط بعد الفتح: "وأصبح القبط في مأمن من الخوف الذي كان يلجئهم إلى إنكار عقيدتهم أو إخفائها تقيّة ومداراة، فعادت الحياة إلى مذهب القبط في هذا الجو الجديد، جو الحرية الدينية"^{٤٩}.

^{٤٨} الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٧/٦٠٧.

^{٤٩} بتلر، فتح العرب لمصر ص ٤٥٤، ٤٥٥.

ويقول في موضع آخر: "فما كان أعظم ابتهاج القبط بخلاصهم مما كانوا فيه، فقد خرجوا من عهد ظلم وعسف وتطاول بهم، وهوت بهم حماقة البيزنطيين، وآل أمرهم بعد خروجهم منه إلى عهد من السلام والاطمئنان، وكانوا من قبل تحت نيرين من ظلم حكام الدنيا، واضطهاد أهل الدين، فأصبحوا وقد فك من قيدهم في أمور الدنيا وأرخي من عنانهم، وأما دينهم فقد صاروا فيه إلى تنفس حر وأمر طليق"⁵⁰.

* احترام مبدأ الاجتهاد وتقدير أهله؛ الاجتهاد هو بذل الجهد واستفراغ الوسع للوصول إلى الحق، فهو ليس مجرد قول يصدر اتباعاً لهوى فائله، لذا اشترط الأصوليون جملة من الشروط لا بد من توافرها في المجتهد، كي لا يلج هذا الباب إلا أهله المستحقين.

وفي تقدير المجتهدين قال رسول الله ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"⁵¹. فرتب الأجر والثواب للمجتهد على اجتهاده مطلقاً، أصاب أو أخطأ؛ وذلك لبدله وبحثه وتحريه الحق.

ولما أراد رسول الله ﷺ أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قال: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قال: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قال: فَيَسْتَنِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ. قال: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ولا في كِتَابِ اللَّهِ؟ قال: أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو -أي ولا أقصر-. فَضَرَبَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ وقال: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ"⁵².

* وجوب الشورى؛ الشورى مظهر من مظاهر حرية الرأي في الإسلام، يقدم فيها أهل الاختصاص رأيهم في الموضوعات المطروحة للتشاور حتى يتوصل المسلمون إلى الرأي الأصح في هذه الموضوعات.

وقد وصف الله سبحانه وتعالى المؤمنين بصفات منها التشاور، قال تعالى: (والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون) [سورة الشورى: ٣٨]. وقال سبحانه آمراً نبيه ﷺ بمشاورة أصحابه حتى وإن أخطؤوا: (فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر) [سورة آل عمران: ١٥٩].

فالشورى مبدأ أصيل في الإسلام يمنع الحاكم من الاستبداد برأيه، ويتيح الحرية لأهل الاختصاص للمشاركة بصنع القرار.

⁵⁰ بتلر، فتح العرب لمصر ص ٤٦٠.

⁵¹ رواه البخاري ح ٦٨٠٥، ومسلم ح ٣٢٤٠.

⁵² رواه أبو داود ح ٣٥٢٩، والنسائي ح ٣١١٩، والترمذي ح ١٢٤٩، وأحمد ح ٢١٠٠٠، والدارمي ح ١٦٨.

* وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أوجب الإسلام على أتباعه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كل بحسب وسعه، وهذه الصفة لازمة للمسلمين لا تنفك عنهم، وهي من شروط خيرية هذه الأمة، قال تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) [سورة آل عمران: ١١٠].

وبين سبحانه أن التواصي بالحق من صفات المفلحين، قال تعالى: (والعصر. إن الإنسان لفي خسر. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر) فالنقد البناء (التواصي والتناصح) سمة من سمات المؤمنين، وقد يكون في بعض الأحيان واجبا دينيا، قال رسول الله ﷺ: "الدين النصيحة. قلنا: لمن؟ قال: لله وكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"^{٥٣}.

وجعل الرسول ﷺ الجهر بكلمة الحق من أفضل الجهاد، فقال: "إن من أعظم الجهاد كلمة حق -وفي رواية: كلمة عدل- عند سلطان جائر"^{٥٤}.

ولم يكتف الإسلام بتقدير أصحاب العقول، وتمكينهم من ممارسة هذا الحق، بل نهى أتباعه عن تعطيل عقولهم، قال رسول الله ﷺ: "لا تكونوا إمعة، تقولون إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أسأؤوا فلا تظلموا"^{٥٥}.

⁵³ رواه مسلم ح ٢٨.

⁵⁴ رواه النسائي ح ٤١٣٨، والترمذي ح ٢١٠٠، وابن ماجه ح ٤٠٠١، ٤٠٠٢، وأحمد ح ١٨٠٧٦.

⁵⁵ رواه الترمذي ح ١٩٣٠.

الثقافة المقاصدية وأثرها في التعايش السلمي

د. عمر بن صالح بن عمر*

تمهيد:

الناظر في التراث والمتعمق في علمي أصول الفقه والكلام يلحظ حرية لا حدود لها في أبحاث الأصوليين والمتكلمين؛ فقد خاضوا في قضايا حساسة، واختلفوا فيها. واعتبروا أن ظاهرة رفض التعددية أمر لا يقبله دين، ولا عقل سليم. وأثبتوا للعالم أن الإسلام مدرسة واسعة لا تضيق بكل ما فيه خير وحكمة، والكلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها¹، ذلك بأن الشريعة الإسلامية ما أنزلت إلا لجلب المصالح للناس وتكميلها، ودرء المفاسد عنهم وتقليلها، وترجمت ذلك ترجمة واقعية ملموسة في حياة الناس، كل حسب فهمه واجتهاده، وهو ما يعبر عنه بالفقه الذي يتم بواسطته ليس فقط تنظيم علاقة الفرد بربه، بل تعداه لتنظيم علاقته بأفراد مجتمعه، لتصل إلى تنظيم علاقات الأمم والشعوب فيما بينها بالشكل الذي يوفر لهم إمكانية التعايش السلمي مع بعضهم. ويبدو هذا هو القصد من تحديد مصطلح "الفقه" بـ: "معرفة الأحكام الشرعية العملية...". وتشهد مقاصد الشريعة في الآونة الأخيرة اهتماما متناميا في الأوساط العلمية الإسلامية من الأصوليين وغيرهم، يبدو ذلك من خلال تعدد الكتابات في هذا المضمار وتنوعها، مما مكنها من تكوين عقلية مقاصدية معتبرة.

ولا يعني الاهتمام بالمقاصد ونشر الثقافة المقاصدية تهميش أساسيات العبادات والمعاملات، ولكنها تعني ضبط حركة الفقه والاجتهاد بموازين دقيقة وثابتة.

وإذا كان العقل المقاصدي قد حقق سابقا التحول من عقلانية التلقين والتلقي إلى عقلانية التفكير والاستنتاج والاستدلال والاستقراء والتحليل والتقد والموازنة والاستشراف المستقبلي، فإنه قادر اليوم أن يحدث تغييرا استراتيجيا في الثقافة، ويحدث نقلة فكرية نوعية في الحياة العقلية، ويعيد للوحي عطاءه المتجدد². وبمثل هذا تشكل المقاصد بأسسها وكلياتها مع جزئياتها، وبأقسامها ومراتبها، وبمسالكها ووسائلها منهجا متميزا للفكر

* كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة.

¹ أخرجه الترمذي في الجامع: كتاب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادات، وقال: حديث غريب.

² عمر عبيد حسنة: تقديمه لكتاب الاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين الخادمي/ ١٢ بتصرف.

والنظر والتعليل والتقويم والاستنتاج والتركيب كما يراه الريسوني^٣. وتشكل كذلك منهجا لترشيد السلوك وتقويمه.

إشكالية الدراسة:

ومن هنا تتمثل إشكالية هذه الدراسة في السؤال الآتي: كيف يمكن تفعيل المقاصد الشرعية لتحقيق التعايش السلمي بين الناس في عصر تشابكت فيه العلاقات بين الشعوب الإسلامية وغيرها، مع ما تفرزه هذه العلاقات من تحديات ومهام ينبغي على المسلم أن يطوعها لما فيه صلاحه، وصلاح أمته، وصلاح البشرية قاطبة.

أهداف الدراسة:

- تسعى هذه الدراسة إلى أن تحقق لدى قرائها جملة من الأهداف، تتمثل في الآتي:
- ٠٠ أن يتعرف بوضوح وجلاء على جملة من المصطلحات، مثل: الثقافة المقاصدية، والتعايش السلمي، والسماحة والمساواة...
 - ٠٠ أن يدرك مدى أهمية المقاصد الشرعية عموما.
 - ٠٠ أن يدرك دور المقاصد الشرعية في تحقيق التعايش السلمي بين الشعوب.
 - ٠٠ أن يعمل على تفعيل المقاصد الشرعية في حياته اليومية.
 - ٠٠ أن يدعو غيره إلى تفعيل دور المقاصد، ويسهم في نشر الثقافة المقاصدية لتحقيق التعايش السلمي بين الشعوب.

خطة الدراسة:

سعيًا لتحقيق الأهداف المذكورة جاءت الدراسة بعد هذه المقدمة في ثلاثة مطالب: المطلب الأول في: الثقافة المقاصدية، أشار إلى أهمية المقاصد ومدى الحاجة إليها، وعرف مفهوم الثقافة المقاصدية، وبيّن أنواع المقاصد الشرعية، وحدد علاقة هذه المقاصد بالتعايش السلمي. وجاء المطلب الثاني في: التعايش السلمي، فضبط مصطلح التعايش السلمي، وعرض أدلة مشروعية السلام، وطرح أسسه، وأوضح آثاره.

^٣ الريسوني: الفكر المقاصدي/٨١.

وتناول المطلب الثالث: محاور الثقافة المقاصدية الداعمة للتعايش السلمي، وذلك بنشر ثقافة التعارف، ولا شك أن من مستلزماته الحوار مع الآخر. ونشر ثقافة التعاون، وثقافة التسامح، وثقافة المساواة. وأبرزت الخاتمة أهم النتائج المتوصل إليها وبعض التوصيات.

المطلب الأول: الثقافة المقاصدية.

أولاً: أهمية المقاصد ومدى الحاجة إليها.

لا تخلو دراسة تناولت المقاصد إلا وتحدثت عن أهميتها في فهم النص وتنزيله، وتبدو أهمية المقاصد في جملة من الأمور، منها:

• ما ذكره الشاطبي من أن الاجتهاد يتوقف على أمرين: فهم المقاصد الشرعية على كمالها. والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها^٤. فهي مفرغ المجتهدين فيها استجد من القضايا المعاصرة، ولا يخفى أن من أهم هذه القضايا تشابك المصالح، وتعقد العلاقات بين الشعوب.

• أنها تساعد على تقريب الشقة بين المختلفين من أصحاب المذاهب الفقهية^٥، إذ أن منشأ الاختلاف بين الفقهاء: الاختلاف في القواعد الأصولية لأنها ظنية غير قطعية، لا يمكن الاحتكام إليها عند الاختلاف، وتعتبر المقاصد بمثابة القواعد القطعية كما يسعى إلى إثباته ابن عاشور^٦.

ما قرره الدكتور عبد المجيد النجار من أن المقاصد يحتاج إليها في مرحلة الفهم ومرحلة التنزيل^٧.

قدرة المقاصد على إعادة ترتيب الموازين والأولويات في الفكر الإسلامي.

تساعد على معالجة التضارب الذي قد يحصل في تفسير النصوص التي تتناقض بشأنها مختلف الدلالات الأصولية^٨.

تكسب الأفراد توازناً داخلياً، وتوازناً مع مقتضيات العصر، وتساعدهم على المواءمة بين الفقه الإسلامي والواقع المتجدد.

^٤ الشاطبي: الموافقات ٤١/٥-٤٢.

^٥ المرجع السابق ٩/١.

^٦ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ١٦٦-١٧٣.

^٧ النجار: فقه التدين فهماً وتنزيلاً ٩٦/٢.

^٨ محمد شريف أحمد: تجديد الموقف الإسلامي/١٣.

أنها تعبير حي عن القيم الأساسية الإسلامية التي تعطي الفرد ملامحه الصحيحة وتضبط سلوكه، وترسم وجهته الرشيدة لينطلق الإنسان؛ فكرا وشعورا وسلوكا نحو الخير تحقيقا لقول الله تعالى: ﴿وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: من الآية ٧٧).

أما عن مدى الحاجة إلى المقاصد فقد أكد ابن عاشور على شدة احتياج الفقيه إليها، وحددها في خمسة أنحاء: النحو الأول: فهم أقوال الشريعة، واستفادة مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي، وقد تكفل بمعظمه أصول الفقه.

النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها، ويقضى عليها بالإلغاء والتنقيح^٩. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألقى له معارضا نظره في كيفية العمل بالدليلين معاً أو رجحان أحدهما على الآخر.

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

النحو الرابع: إعطاء حكم لكل فعل أو حادث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لا يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشارع منها، ويسمى هذا النوع بالتعبدية.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد في هذه الأنحاء كلها.

أما النحو الأول: فهم أقوال الشريعة؛ فاحتياجه إليها ليجزم بكون اللفظ منقولا شرعاً أم لا.

وأما في النحو الثاني: فاحتياجه إليه أشد لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثم إلى التنقيب عن ذلك المعارض في مظانه يقوى ويضعف بمقدار ما يتقدح في نفسه وقت النظر إلى الدليل غير مناسب لأن يكون مقصودا للشارع أو أنه مناسب. ومن أمثلة ذلك ما جاء عن عمر لما استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثاً فلم يجبه رجوع، فبعث عمر وراءه فلما حضر عتب عليه انصرافه، فذكر أبو موسى أنه سمع من رسول الله ﷺ أنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف، فطالبه عمر بالبينة على ذلك، وضايقه حتى جعل أبو موسى يسأل في مجلس الأنصار عن من يشهد له بعلم ذلك من رسول الله ﷺ فقال له مشيخة الأنصار: لا يشهد لك إلا أصغرنا وهو أبو

^٩ يقصد ابن عاشور بالإلغاء النسخ أو الترجيح لأحد الدليلين، أو ظهور فساد الاجتهاد، والتنقيح نحو التخصيص والتقييد.

سعيد الخديري. فلما شهد بذلك عند عمر اقتنع عمر. والشاهد من هذا أن عمر كان في يشك من أن يكون المعارض (حديث أبي موسى) مناسباً للمقصد الشرعي، وقد ورد أصل الاستئذان في الكتاب مطلقاً في قوله تعالى: ﴿فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم﴾. وقد كان شكه هنا قويا بخلاف تردده في أخذ الجزية من المجوس؛ فقد قال عبد الرحمن بن عوف: "سمعت رسول الله ﷺ يقول { سنوا بهم سنة أهل الكتاب } فقد قبل الحديث دون طلب شهادة على ذلك لضعف شكه في المعارض.

وبعد هذا فالفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، ولعله من هذا المنطلق أبقى عمر قبول خبر فاطمة ابنة قيس في نفقة المعتدة، وأبت عائشة قبول خبر ابن عمر من أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه لقوله تعالى ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: من الآية ١٦٤).

أما في النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه على حكم ما ورد حكمه؛ فاحتياجه إليها لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة؛ أي تحريج المناط، وكما في تنقيح المناط وإلغاء الفارق.

أما في النحو الرابع: إعطاء حكم لما استجد من الحوادث؛ فاحتياجه الفقيه إلى المقاصد في هذا النحو ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال إلى انقضاء الدنيا. ومن هنا أثبت الإمام مالك وغيره حجية المصالح المرسله، وقالوا بمراعاة الكليات الشرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجية والتحسينية، ومن أجل هذا كذلك توسع الحنفية في القول بالاستحسان.

أما في النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة تلقي من لا يعرف علة أحكامها؛ فاحتياجه إلى المقاصد في هذا النحو يتمثل في أنه بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشريعة، ويستكثر مما حصل في علمه منها، يقلُّ بين يديه ذلك النحو الخامس الذي هو مظهر حيرة^{١٠}.

وكما يحتاج المجتهد إلى المقاصد في اجتهاداته، يحتاج إليها السياسي في سياسته الداخلية والخارجية، والاقتصادي في تصرفاته المالية، والطبيب في عملياته الجراحية، واكتشافاته العلمية، ويحتاج إليها الفرد في علاقاته بالناس.

ثانياً: مفهوم الثقافة المقاصدية.

^{١٠} ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية/١٨٣-١٨٨.

الثقافة في المصطلح العربي تفيد معنى ما يكتسبه الإنسان من ضروب المعرفة النظرية والخبرة العلمية، التي تحدد طريقته في التفكير، ومواقفه في مختلف طرق الحياة، من أي جهة حصلت تلك المعرفة وتلك الخبرة، سواء أكانت من البيئة والمحيط والمدرسة والمهنة أم من طرق أخرى غيرها^{١١}. وإذا كانت الثقافة في استعمالها اللغوية تعني الحذق والفتنة، وسرعة أخذ العلم، وفهمه، وتقويم المعوج من الأشياء^{١٢}، فلا مانع من أن ترد مقيدة بغيره من الفنون، ولعل ابن سلام أول من قيدها بذلك في قوله: "وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات منها ما يتقفه العين، ومنها ما يتقفه الأذن، ومنها ما يتقفه اليد، ومنها ما يتقفه اللسان"^{١٣}.

والثقافة المقاصدية نوعان:

ثقافة عامة، ونعني بها: إدراك المقاصد الشرعية والقدرة على استيعابها. وثقافة متخصصة، ونعني بها: اكتساب الملكة المقاصدية من القدرة على حذقها وفهمها ونقدتها. والثقافة المقاصدية أمر وثيق الصلة بالعقل والقلب، وبفهم النص وتنزيله. وهي بناء متكامل يتلاءم كل التلاؤم مع فطرة الإنسان السليمة. ويتلاءم مع استعداداته للخير فيتحول من إنسان سلبي إلى إنسان إيجابي. والمقاصد لا تنشأ في مجتمع إلا من وحي عقائده في معنى الحياة ومغزاها، وكل ترتيب لها إنما يتخذ معايير من معاني التربية الدينية أيضا، فالحياة الدينية وحدة تصاغ فيها أقدار الوجود المادي بأقدار الوجود الروحي، وتدمج فيها الطبيعة والشريعة في الإنسان الموحد اعتقادا وانفعالا باطنا، وحركة ظاهرة^{١٤}.

ثالثا: أنواع المقاصد الشرعية.

عندما ندعو إلى نشر الثقافة المقاصدية فإننا نعني أن يعلم الناس مقاصد الشريعة بأنواعها العامة والخاصة، وسواء:

فيها يخص الأمة مثل:

^{١١} عمر عودة الخطيب: لمحات في الثقافة الإسلامية/٢٨، نقلا عن أ. محمد المبارك: سلطان الثقافة الغربية على الفكر الإسلامي المعاصر.

^{١٢} ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ١/٣٨٢. وابن منظور: لسان العرب ٩/١٩٩. والفيومي: المصباح المنير/٢٣.

^{١٣} محمد بن سلام الجمحي: مقدمة طبقات الشعراء/٦.

^{١٤} جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة/٢٠٠.

مقصد: التعاون والتضامن والتكافل، وفي ذلك قال الرسول ﷺ: {المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً} ^{١٥}. وهذه معانٍ مرتبط بعضها ببعض، شاملة في عمومها لكل المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية... ^{١٦}.

مقصد: نشر العلم وحفظ عقل الأمة، وفي هذا يقول ابن عاشور: "إن دخول الخلل على العقل مؤدِّ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مُفض إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم ^{١٧}. وحفظ عقل الأمة يمتد إلى حفظه من وسائل الإعلام المدمرة ^{١٨}. مقصد: عمارة الأرض وحفظ ثروة الأمة، وهما مقصدان يعبر عنهما الآن بالتنمية. وأول مجال لإعمال هذين المقصدين هو مجال المشروع الحضاري للأمة ^{١٩}.

أو فيما يتعلق بالإنسانية التي تتمثل في المقاصد الآتية:

مقصد: التعارف والتعاون والتكامل ^{٢٠}.

مقصد: تحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض ^{٢١}.

مقصد: تحقيق السلام العالمي القائم على العدل ^{٢٢}.

مقصد: الحماية الدولية لحقوق الإنسان ^{٢٣}.

مقصد: نشر دعوة الإسلام ^{٢٤}.

^{١٥} أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم.

^{١٦} جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة/١٦٠-١٦١.

^{١٧} ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية/٣٠٣-٣٠٤.

^{١٨} جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة/١٦١.

^{١٩} جمال الدين عطية: نحو تفعيل مقاصد الشريعة/١٦٣.

^{٢٠} المرجع السابق/١٦٥.

^{٢١} المرجع السابق/١٦٧.

^{٢٢} المرجع السابق/١٦٨.

^{٢٣} المرجع السابق/١٧٠.

^{٢٤} المرجع السابق/١٧٠.

رابعاً: علاقة المقاصد الشرعية بالتعايش السلمي.

تصبح المقاصد الشرعية - اليوم - المجال الأرحب لتحقيق التعايش السلمي بين الشعوب؛ فغير المسلم يأخذها على أنها مبادئ إنسانية، والمسلم يأخذها على أنها مقاصد شرعية إنسانية تتماشى والفطرة السليمة. وقد قرر ابن عاشور - رحمه الله - أن المقاصد الشرعية مبنية على الفطرة الإنسانية^{٢٥}.

والإسلام هو الفطرة، وهي وصف الشريعة الإسلامية الأعظم. والفطرة تعرف عادة بكونها: "الهيئة الخلقية والروحية التي انطوت عليها نفس الإنسان والتي توصله إلى معرفة عبوديته للخالق"^{٢٦}.

أما ابن عاشور - الذي صرح بانبناء المقاصد على الفطرة - فيعطي للفطرة أبعاداً جديدة فهي عنده: "النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فُطِرَ - أي ما خلق - عليه ظاهراً وباطناً، أي جسداً وعقلاً، فمشى الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة. واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، فاستنتاج الشيء من غير سببه خلاف الفطرة العقلية... فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به"^{٢٧}.

ويبرر ابن عاشور تأسيسه مقاصد الشريعة على الفطرة بأن "الأصول الفطرية هي التي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذاً الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه"^{٢٨}. ثم بيّن أن "الحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة، وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة، لأنها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير. وفي الفطرة حب ظهور ما تولد من الخلق"^{٢٩}.

وتأسيس المقاصد على الفطرة يعطي للثقافة المقاصدية مزيداً من الدقة والقدرة على التوسع في اكتشاف مقاصد جديدة كانت غائبة سابقاً، ولكن لم تكن خلاف مقتضيات الفطرة"^{٣٠}. وعلى هذا توسع بعض المعاصرين

²⁵ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية/٢٥٩.

²⁶ عبد الرحمن طه: تجديد المنهج في تقويم التراث/١٠٠.

²⁷ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية/٢٦٢.

²⁸ المرجع السابق/٢٦٤.

²⁹ المرجع السابق/٢٦٥-٢٦٦.

³⁰ إبراهيم الكيلاني: خطاب التجديد الإسلامي، مظاهر التجديد في المبحث المقاصدي/٢٥٣.

في تعداد المقاصد وقد سبقت الإشارة إليه في الحديث عن أنواع المقاصد. والذي يهمننا منها، المقاصد التي يمكن أن تلعب دورا فعالا في تحقيق السلام العالمي في إطار المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يشهدها العالم اليوم.

والسلام العالمي مقصد شرعي معتبر، وأمر فطري، فقد فطرت النفوس على حب الأمن والأمان، والسلام والسلام. وبهذا تلتقي المقاصد الشرعية والتعايش السلمي في انبناء كل منها على الفطرة الإنسانية.

المطلب الثاني: التعايش السلمي

أولا: الموقف من التعايش السلمي بين الشعوب.

التعايش السلمي حالة من الاستقرار واستتباب الأمن، تعمل الشريعة على تحقيقها بين الناس في جميع أرجاء العالم. وهو من المصطلحات المهمة في توطيد السلام العالمي، إلا أن الغرب قد يعتبره مناورة وليس مبدأ أصيلا يقول هيو كيتسكل - زعيم حزب العمال البريطاني - في تعريفه للتعايش هو: "مناورة خالصة، وهي ظاهرة مؤقتة قد تقتضي تحوير السياسة بوقف القتال وتخفيف الضغط"³¹.

ومن هنا يتضح أن التعايش عند الغرب أمر مصلحي تمليه الظروف، فإذا أحسوا بظلمهم للمسلمين وخافوا ردود الأفعال رفعوا شعار التسامح، ونادوا بالتقارب والحوار. وإذا أمنوا ذلك تهجموا على الإسلام والمسلمين ومقدساتهم ولا أدل على ذلك مما طالعنا به الصحف الدنيارية من الاستهزاء بالرسول ﷺ. أما التعايش السلمي في الإسلام فمبدأ أصيل تمليه علينا تعاليمنا الدينية، وتحثنا عليه النصوص الشرعية. وإن لم يرد لفظ التعايش لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ، وإنما وردت ألفاظ أخرى تحمل معناه مثل: البر والإحسان والقسط ونحوها...

ثانيا: الأدلة على مشروعية مقصد التعايش السلمي.

انطلاقا من حرص الشريعة الإسلامية لتحقيق السلام العالمي، واستلهاما من مقاصدها الشرعية التي تعتبر السلم أصلا، وتعتبر الحرب استثناء من باب الدفاع عن النفس ونصرة المظلوم، وإقامة العدل جاءت النصوص الكثيرة الحاثثة على ذلك؛ ومنها:

³¹ أحمد القاص: دعوة التقريب بين الأديان/٣٤.

قول الله ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥)، فالحرب ليست هدفا ولا مقصدا وإنما هي وسيلة لإحقاق الحق وإقامة العدل.

وقوله ﷻ: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: من الآية ٤٠).
وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (البقرة: ٢٠٨).

وقوله ﷻ: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: من الآية ١٩٠) نهانا الله سبحانه فيها عن الاعتداء بجميع أنواعه لجميع خلقه ولو كان حيوانا.

والله ﷻ إذ نهانا عن الاعتداء فإنه يأمرنا بقتال من اعتدى علينا إن أبوا إلا القتال، فقال: ﴿فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: من الآية ١٩١) فهو يحثنا على مقاتلتهم إن هم لم يكفوا عن الاعتداء، وهذا من أبلغ أنواع التوازن الذي حرصت عليه الشريعة الإسلامية في جميع مظاهرها: سلم وحرب، مودة وبراء، روح وجسد، محبة وكره، عبادة ومعاملة، توازن عظيم ملاحظه بارزة للعيان. ويؤكد هذا قوله ﷻ: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١). ويتجلى هذا في سيرة الرسول ﷺ حيث عقد صلح الحديبية، ومن الحكم المستفادة منه إقامة علاقات بين المسلمين وغيرهم، فاعتبر صلح الحديبية من أعظم الفتوح، فإن الناس آمن بعضهم بعضا واختلط المسلمون وغيرهم، وبادؤهم بالدعوة فدخل كثير منهم في دين الله^{٣٢}.

والآيات إذ تدعو إلى ثقافة السلام، فإنه لا يعني ثقافة الاستسلام، ونشر الانهزام الحضاري، وإنما تدعو إلى التعايش السلمي من منطلق العزة والكرامة، قال الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (المنافقون: من الآية ٨). والمسلم يكون سلما لمن سآله وحربا على من حاربته.

ثالثا: أسس التعايش السلمي.

من الأسس التي يقوم عليها التعايش السلمي بين الشعوب:

- حرية الاعتقاد وممارسة العبادة، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: من الآية ٢٥٦).

³² ابن قيم الجوزية: زاد المعاد ٣/٣٠٩.

- الاحترام المتبادل بين الشعوب مقابل إنشاء علاقات إنسانية تقوم على تحقيق الصالح العام.
- احترام خصوصيات الشعوب الدينية والثقافية وغيرهما ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦) والإسلام لم يأمر أحدا بالتخلي عن خصوصياته إن لم يقتنع بهذا الدين بشرط ألا يقف حائلاً أمام الدعوة إلى الله ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: من الآية ٢٩).
- احترام كرامة الإنسان دون تحامل أو تمييز لنوع على نوع أو لون على لون. فثقافة السلام تدعو إلى التصرف على أسس من العدالة والحرية.

رابعاً: أثر التعايش السلمي.

السلام يأبى سفك الدماء ويرفض التدمير، وهو أصل كل حضارة وتقدم. وهو حالة من الأمن والاستقرار إذا سادت العالم أتاح التطور والازدهار للجميع. وإذا عَزَزَ بالمحبة توثقت العلاقات الإنسانية وسعد الجميع. كما أن الموقف الإيجابي للعلاقات الإنسانية يُنمِّي طاقات الإنسان الإبداعية، ويزيد من إنتاجيته. كما يساعده على إبراز شخصيته بشكل إيجابي مما يرغب في التعامل معه، وتمتين العلاقة به. ونعني بالإيجابية هنا: التركيز على الجوانب المتفق عليها، وتجنب الجوانب المختلف، دون إخلال بالضوابط الشرعية، وفي هذا يقول الرسول ﷺ: {المسلم إذا كان مخالطاً للناس ويصبر على أذاهم خيراً من المسلم الذي لا يخالط الناس ولا يصبر على أذاهم} ٣٣.

المطلب الثالث: محاور الثقافة المقاصدية الداعمة للتعايش السلمي

تتمثل محاور الثقافة المقاصدية في التوعية بجملة من المقاصد ونشرها بين الناس مسلمهم وكافرهم؛ المسلم يأخذها على أنها مقاصد إنسانية شرعية، وغير المسلم يأخذها على أنها مبادئ إنسانية. ومن هذه المقاصد: التعارف، والتعاون، والتسامح، والمساواة.

المحور الأول: ثقافة التعارف.

التعارف يقود إلى حالة من التفاهم والتعايش، فيما يؤدي الجهل بالآخرين إلى عدم معرفتهم على حقيقتهم وقديماً قيل: "من جهل شبيئاً عاداه". وجاء الإسلام ليعزز مقصد التعارف والحوار والتفاهم بما يحقق المصالح المشتركة للناس، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُرُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ

³³ أخرجه الترمذي في جامعه: كتاب صفة القيامة والرقائق، باب دون عنوان.

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣) فجعل التعارف هو السبيل القويم والخيار الأفضل والحصن الحصين الذي به تتوطد العلاقات بين الناس، وتقام الثقة بينهم، وتصرف أسباب الريبة ويأمن الناس بعضهم بعضا، وأحاطت الشريعة هذا الحصن بسياج متين من الضوابط والآداب شيدهته سورة الحجرات بجملة من الآيات مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (الحجرات: من الآية ١٢) و﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: من الآية ٦) وتوجيه الخطاب للناس دليل على أن المراد عقلاء الناس جميعا وليس المؤمنين فقط لتحقيق الأفضل للجميع فتنظم المسؤوليات وتنسق جهودهم ويسود النصح والتناصح لا الفضح والتناطح واختتام الآية بقوله ﷻ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ﴾ إشعار بأن تقوى الله يجعل التعارف قائما على أركان ثابتة وأسس متينة تمكن الناس من استثمار الاختلافات والوقوف على العبرة التي أودعها الله فيهم، ليتناصحوا ويتحاوروا.

ولا يتحقق هذا التعارف، ولا تنتشر ثقافته إلا بالحوار؛ فما المراد بالحوار؟ وما هي أهدافه؟ وما هي آدابه؟

أولا: تحديد مصطلح الحوار، وبيان أهدافه.

الحوار بين الأديان من المصطلحات الحديثة والفضفاضة؛ منه ما هو باطل، ومنه ما هو حق، بحسب أغراضه وأهدافه التي تتباين من دين إلى آخر. فالحوار عند الغرب؛ خاصة عند الكنيسة الكاثوليكية، وعند مجلس الكنائس العالمي يعني جملة من الأمور منها:

الهروب من وضع متأزم بينهم وبين المسلمين.

التأكيد على المسيحية وفقا لمطلب الكنيسة، وأن الحوار سيفقد معناه إذا قام المسيحي بإخفاء أو بتقليل قيمة معتقداته التي تختلف مع القرآن...^{٣٤}

اتخاذ وسيلة للتنصير، وهذه غايتهم الأولى من إعلان الحوار مع المسلمين.

اتخاذ وسيلة لتشكيك المسلمين في دينهم وفي نبيهم ﷺ.

اتخاذ وسيلة لأخذ الشهادة والاقرار بصحة دينهم، وجواز التعبد به لله تبارك وتعالى.^{٣٥}

³⁴ د. عبد القادر طاش: أمريكا والإسلام: تعايش أم تصادم؟ ٧٥/٩، عن الكتاب الصادر عن الفاتيكان عام ١٩٦٩.

³⁵ خالد القاسم: الحوار مع أهل الكتاب/ ١١٢-١١٧. ومقالة للدكتور: محمد بن عبد الله السجيم: دعوة أهل الكتاب في مجلة التوعية

أما الحوار في الشريعة الإسلامية فمبدأ ثابت، ومقصد معتبر، دعت إليه نصوص الكتاب والسنة مثل: قول الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤). وقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: ٦٣).

وقوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ (البقرة: من الآية ٨٣). وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ (الاسراء: ٥٣).

وقول الرسول ﷺ: {من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت} ^{٣٦}.

ويهدف الحوار في شريعتنا إلى جملة من الأهداف، منها:

تنمية ثقافة الاحترام المتبادل بين المتحاورين.

العمل على إحقاق الحق ومنع العدوان والاضطهاد والظلم بين الناس. "ومن جعل الحق قصده، ووازن بينه وبين غيره، تبين له الحق قطعا، واتبعه إن كان منصفاً" ^{٣٧}.

الدعوة إلى الدين الإسلامي، ببيان محاسنه، قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤).

التشاور في الجوانب المعيشية البحتة، وإقامة علاقات اجتماعية ممتلئة في التزاور وعبادة المريض، وحسن الجوار، ومساعدة المحتاج، والأدلة على ذلك كثيرة نذكر منها:

- أن الرسول ﷺ مات ودرعه مرهونة عند يهودي.
- أن الرسول ﷺ كان يعود جاره اليهودي.
- أن الله أوصى بالجار سواء كان مسلماً أم غير مسلم.

³⁶ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب إكرام الضيف وخدمته إياه بنفسه.

³⁷ تيسير الكريم المنان/٨١.

○ وقد أجرى عمر رضي الله عنه على السائل الذمي رزقه من بيت مال المسلمين^{٣٨} ، وذلك "حين رأى شيخا يسأل، فقال: ما لك؟ قال: ليس لي مال، وأنا تؤخذ مني الجزية. قال: وهو شيخ كبير. فقال عمر: ما أنصفناك، ثم نأخذ منك الجزية، ثم كتب إلى عماله ألا يأخذوا الجزية من شيخ كبير"^{٣٩}.

ثانياً: آداب الحوار.

يتحلى الحوار في شريعتنا الإسلامية بجملة من الآداب منها:

المجادلة بالتي هي أحسن لقول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥).
احترام وجهات النظر، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦).

انتهاج اللين والرفق في الحوار، قال الرسول ﷺ: { قال رسول الله صلى الله عليه وسلم على من حرمت النار؟ قالوا الله ورسوله أعلم. قال على الهين اللين السهل القريب }^{٤٠}. وقال: {يا عائشة إن الله رفيق يحب الرفق ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف وما لا يعطى على ما سواه }^{٤١}. وقال: {إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه ولا ينزع من شيء إلا شانه }^{٤٢}.

تجنب نقاط الاختلاف، وتحري نقاط الاتفاق، وهي كثيرة خاصة فيما يتعلق بالأمر الديني، دون تجاوز الضوابط الشرعية، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المتحنة: ٨).

المحور الثاني: ثقافة التعاون.

³⁸ ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة ١٦/١.

³⁹ أخرجه ابن زنجويه في كتاب الأموال ١٦٣/١. وفي كتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ٥٧/١ إضافة: "ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه".

⁴⁰ أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، الخامس والأربعون من شعب الإيمان، باب في إخلاص العمل.

⁴¹ أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق.

⁴² المرجع السابق.

التعاون الحقيقي يعني القدرة على تجاوز الاختلافات واستثمارها للصالح العام دون تأثير سلبي في العلاقات بين الناس. يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: من الآية ٢) يأتي الأمر بالتعاون بعد قوله ﷺ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أُمِينَ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا» (المائدة: من الآية ٢) أي بعد الحديث عن الأمان والسلام الذي أعطاه الله لمن آمن بدينه وغيرهم في الأشهر الحرم. وهذا هو السلام المطلق الذي يرفرف على بيت الله، ويرفرف على الأرض كلها أربعة أشهر كاملة في العام في ظل الإسلام. وهو سلام، يتذوق القلب البشري حلاوته وطمأنينته وأمنه، ليحرص عليه - بشروطه - وليحفظ عهد الله وميثاقه، وليحاول أن يطبقه في الحياة كلها على مدار العام وفي كل مكان^{٤٣}. وفي جو الأمان، وابتغاء نشر ثقافة السلام تأتي تنمة الآية: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: من الآية ٢) لتبرز الآية قمة ضبط النفس، ففي سماحة الإسلام ينسى المؤمنون ما يقع على أشخاصهم من الأذى ليقدموا للناس نموذجا من السلوك الذي يحققه الإسلام... وبهذا يؤدون للإسلام شهادة طيبة، تجذب الناس إليه وتحببهم فيه. ثم يجعل التعاون على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان، كما كان في الجاهلية، التي اتخذت مبدأ سائدا: "انصر أخاك ظالما أو مظلوما". وقال قائلهم:

وهل أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد^{٤٤}

وجاء رسول الله ﷺ ليصحح هذا المبدأ بقوله: {انصر أخاك ظالما أو مظلوما، قالوا: يا رسول الله: هذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما؟ قال: تأخذ فوق يديه}^{٤٥}. وتأتي رواية أخرى للبخاري توضح هذا المعنى؛ قال ﷺ: {تمنعه من الظلم فإن ذلك نصره}^{٤٦}.

ويترجم الرسول ﷺ ثقافة التعاون فور وصوله إلى المدينة في كتابه: "صحيفة المدينة" التي تعتبر عقدا اجتماعيا وطنيا، وهو أول ميثاق وطني في التاريخ البشري يقنن ويأصل لعهود ومواثيق المواطنة المشتركة في إطار التنوع الديني وما جاء في هذه الوثيقة قوله ﷺ: {هذا كتاب من محمد النبي ﷺ رسول الله بين المؤمنين والمسلمين من

^{٤٣} السيد قطب: في ظلال القرآن ٢/٨٣٨.

^{٤٤} المرجع السابق ٢/٨٤١.

^{٤٥} أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المظالم، باب عن أخاك ظالما أو مظلوما.

^{٤٦} المرجع السابق: كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه.

قريش وأهل يثرب ومن تبعهم، ولحق بهم، وجاهد معهم، أنهم أمة واحدة من دون الناس... إلى أن قال: { وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم... وأن يهود بني عوف أمة من المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم... ثم ذكر بقية أجناس اليهود أن لهم ما لليهود بني عوف... ثم قال: { وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد، وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وان بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم }^{٤٧}.

هذه جملة من المبادئ يقرها رسول الله ﷺ لإقامة علاقة ودية بين المسلمين ومن جاورهم من غير المسلمين، ويمكن أن ينطبق هذا على الدولة الإسلامية ومن جاورها من الدول غير الإسلامية، إذ أن المبادئ التي جاءت بها الشريعة الإسلامية تؤكد على التعاون على إقامة العدل وكرامة الإنسان وحرية، وعلى الحب والتسامح فيما يرضي الله، والتعايش الآمن بين الناس.

ومما يساعد على تحقيق مقصد التعاون، ونشر ثقافته بين الشعوب توعية الناس بما يلي:

- بأن التنوع البشري في الفكر والحضارة، والمنهج والموضوع، وفي الظاهر والباطن حقيقة كونية، وقدر إلهي محتوم، وفي هذا يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).
- وبأن الاختلاف ظاهرة طبيعية، قال ﷺ: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ* إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: ١١٨ ومن الآية ١١٩)، فاختلف الاستعدادات وتباين التوجهات مما يساعد على التكامل ويحقق نشر ثقافة التعاون، قال ﷺ: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ (الزخرف: من الآية ٣٢).
- وبأن الإسلام عالج إشكالية الاختلاف في الديانات والحضارات بالجدال والحوار الهادف دون تشنج أو تعصب، و ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: من الآية ١٢٥)، ومن دون ادعاء مسبق باحتقار الحقيقة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: من الآية ٢٤) ومن ثم قبول الآخر واحترامه والعمل البناء فيما تم الاتفاق عليه والتعاون معه في الميدان الحضاري الذي ينفع الإنسان ولا يضره^{٤٨}.

47 محمد حميد الله: الوثائق السياسية في العهد النبوي.. ٥٩/.. فما بعدها.

48 د. محمد شريف أحمد: تجديد الموقف الإسلامي/ ١٠٤.

- وبوحدة النشأة، ووحدة الأخوة الإنسانية، فالكل من آدم من تراب، وفي هذا يقول ﷺ: {والناس بنو آدم من تراب}؛ ويقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١). مع ما ضمته التعاليم الإسلامية التمتع بخصوصياتهم الدينية والثقافية وأعرافهم الاجتماعية، واحترام الرأي والرأي الآخر، ما دام في إطار النفع العام دون الاعتداء على خصوصيات الغير.
 - وبوحدة مهمة التكليف المتمثلة في الاستخلاف: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: من الآية ٣٠)، بهدف عيارة الأرض وإقامة العدل، والتضامن لدفع حالات العدوان والظلم، ونشر قيم الخير والفضيلة ومقاومة أسباب الفساد والشر.
 - وبالتعاون فيما اتفق عليه في الأمور التي تخدم الصالح العام ولا تتعارض مع التعاليم الشرعية.
 - وبأن الشريعة الإسلامية تحت أتباعها على بذل العطاء ومزيد البذل ولو حصل أحد الطرفين على منافع أكبر، قال ﷺ: {صل من قطعك وأعط من حرمك واعف عمن ظلمك}٥٠. وقال: {وزاهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس}٥١. ولا تعترف بالنظرية المعارف عليها في الغرب: "نظرية المنافع المتبادلة" وهي أن يستفيد كل طرف في العلاقة من هذا التعاون وبنفس القدر، حتى أن أصحاب هذه النظرية يرون أنه عندما يحصل أحد الطرفين على منافع أكبر من الطرف الآخر تبدأ بوادر خطيرة لانقطاع العلاقة ووقف التعاون٥٢.
- والتعاون كما يكون بمد يد العون للفقراء، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٧١) والفقراء لفظ عام يشمل المسلم وغير المسلم، وقد جاء في الحديث قال سعيد بن جبیر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {لا تصدقوا إلا على أهل دينكم} فأنزل الله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٢) قال: قال رسول الله ﷺ: {تصدقوا على أهل الأديان}٥٣.

⁴⁹ أخرجه الترمذي في الجامع: كتاب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب في فضل الشام واليمن.

⁵⁰ أخرجه أحمد في مسنده.

⁵¹ أخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

⁵² www.islamtoday.net

⁵³ أخرجه عبد الرزاق في المصنف ٧٣/٣: كتاب الزكاة، باب ما قالوا في الصدقة في غير أهل الإسلام.

والتعاون لا يقتصر على الجانب المادي بل يتعداه إلى الجانب المعرفي، فابن رشد - مثلاً - من الذين أبرزوا التعاون المعرفي ليس فقط في تنوع اهتماماته وإنجازاته في الطب والفقه والقضاء والفلسفة والكلام فحسب، بل في سعيه للتوفيق بين الفلسفة والدين^{٥٤}.

ومن النماذج العملية للتعاون في دعم الحركة العلمية والثقافية وتعميم التعليم، ورفع المستوى الثقافي ومكافحة الأمية في شتى أصقاع العالم إسهامات الوقف في بناء دور العلم والجامعات، ففي سنة ٣٦٠ هـ (٩٧١ م) أمم جماعة من رهبان "دير ماري غالن" جامعات الأندلس لدرس العربية وتحصيل معارفها. كما أقبل الرهبان البندكتيون يطلبون العلوم الإسلامية؛ ومن الذين أموا هذه المدارس: "البابا سلفستر الثاني" وعدد كبير من أهل إيطاليا وفرنسا وجرمانيا وإنكلترا. وكانت جامعة قرطبة من أعظم جامعات الدنيا تقرأ فيها علوم الطبيعية والفلكية والكبائية^{٥٥}. ومما تعلمه الأوروبيون باتصالهم بالعالم الإسلامي: البوصلة والإسطرلاب، وخرائط البحر، وكروية الأرض^{٥٦}.

المحور الثالث: ثقافة التسامح

أولاً: مفهوم التسامح

أصل التسامح: السين والميم والحاء، وهو "أصل يدل على سلاسة وسهولة. ورجل سمح: أي جواد. والمساحة: المساهلة، وتسامحوا: تساهلوا. وقولهم: الخنيفة السمحة؛ ليس فيها ضيق ولا شدة^{٥٧}. وفي الحديث: {السماح رباح} أي: المساهلة في الأشياء تريح صاحبها^{٥٨}.

أصدرت اليونيسكو بياناً بمعنى التسامح بأنه: "احترام الآخرين وحررياتهم، والاعتراف بالاختلافات بين الأفراد، والقبول بها. والتسامح هو تقدير التنوع الثقافي، وهو الانفتاح على الأفكار والفلسفات الأخرى بدافع الإطلاع، وعدم رفض ما هو غير معروف"^{٥٩}.

⁵⁴ الفهداوي: الفقه السياسي/٣٢٦.

⁵⁵ المصري، جميل: حاضر العالم الإسلامي/٧٧.

⁵⁶ المرجع السابق/٧٩.

⁵⁷ ابن فارس: معجم مقاييس اللغة/٣/٩٩. وابن منظور: لسان العرب ٤٨٩/٢.

⁵⁸ ابن منظور: لسان العرب ٤٨٩/٢. والحديث أخرجه الشهاب في مسنده ٤٨/١. وجاء في كشف الخفاء ٥٥٣/١: "رواه القضاعي عن

ابن عمر ورفعته، ورواه الديلمي عن أبي هريرة مرفوعاً... وقال: والأحاديث كثيرة في السباح، منها: {سمح يسمك لك} قلت: هذا الحديث أخرجه أحمد في مسنده.

ثانياً: أدلة مشروعية مقصد التسامح

التسامح مفهوم راسخ في نفوسنا، نحن المسلمون، رسخته شريعتنا السمحة بفضل تعاليمها الداعية إلى ذلك. ووجود بعض المخالفات لا تعني غياب هذه الثقافة فالجسم قد يصاب بالمرض ويحتاج إلى العلاج. ومن النصوص الدالة على التسامح:

قول الله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى: ٤٠).

وقوله ﷺ: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت: من الآية ٣٤).
وقوله ﷺ: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: ٦٣).

وقوله ﷺ: ﴿وَالرَّكَاطِينِ الْعَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران: من الآية ١٣٤).
وقول الرسول ﷺ: {صل من قطعك وأعط من حرملك واعف عن ظلمك}.^{٦٠}
وترجم الرسول ﷺ التسامح ترجمة عملية جلية مع أعدائه حين فتح الله عليه مكة المكرمة، فقال لهم حين اجتمعوا في المسجد: {ما ترون أني صانع بكم، قالوا: خيرا، أخ كريم وابن أخ كريم، قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء}.^{٦١}

وقديما قال الشاعر:

كن كالنخيل عن الأحقاد مرتفعا تُرْمَى بصخر فتعطي أطيب الثمر
وإذا كان العالم اليوم حريصا على السلام وتوثيق العلاقات بين الشرق والغرب، بين الجنوب والشمال، وتحقيق التعايش السلمي بين المسلمين وغير المسلمين فلا بد من الوعي بأهمية التسامح، ونشر ثقافته، والكف عن كل ما من شأنه أن يثير الحساسية بين الناس، وأن تتظافر جميع الأطراف على التحلي بها، فإن لم نفعل فلن تثمر ثقافة التسامح، ولن توثق أكلها!! وكيف توثق ثقافة التسامح ثمارها إذا كان طرف يبني وغيره يهدم؟ قال الشاعر:
متى يبلغ البنيان يوما تمامه إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم

⁵⁹ عباس الجراري: مفهوم التعايش في الإسلام/٥٢-٣، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو) ١٤١٧هـ.

⁶⁰ أخرجه أحمد في مسنده.

⁶¹ أخرجه البيهقي في سننه الكبير: كتاب السير، باب فتح مكة.

ومظلة التسامح الإسلامي ضمت وتضم جميع الطوائف في مصر وتونس، والشام والأندلس، وقد بلغ التسامح ذروته في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر الذي تعايش في بلاطه كبار الأطباء والعلماء من أهل الملل الإبراهيمية الثلاث، وكذلك في عهد المأمون العباسي في بغداد.

ومن أبرز مظاهر التسامح ما جاء في السيرة النبوية لما جاء وفد المسيحيين من بلاد نجران ليجادلوه أنزلهم بمسجده الشريف. ولما جاء وقت صلاتهم أذن لهم النبي ﷺ في مسجده^{٦٢}.

ومن أبرز مظاهر التسامح هو نظرة الإسلام للأديان الأخرى، وقد صور الرسول ﷺ بأسلوبه البلاغي الجامع العلاقة بين الإسلام والأديان الأخرى أبلغ تصوير وأبدعه فقال: {إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة؟ قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين}^{٦٣}.

ثالثاً: مقومات التسامح.

ومن مقومات تحقيق مقصد التسامح ونشر ثقافته بين الشعوب:

عامل الرغبة في إشاعة ثقافة التسامح بين الناس.

احترام الآخر في ظل مراعاة الثوابت الإيمانية، والقيم الأخلاقية، فكيف نريد نشر ثقافة التسامح، وتطالعنا الصحف الغربية بالاستهزاء بشخص رسول الله ﷺ أو بمقدساتنا؟! وهذا مذبح أمريكي في إحدى الإذاعات الأمريكية يوم ٢٥/١/٢٠٠٦م يستهزئ بالحجاج لحج هذا العام ١٤٢٦هـ.

احترام الآراء المخالفة، والأخذ بأي رأي ما دام يخدم الصالح العام، ولم يخالف الضوابط الشرعية.

الاستعداد للتنازل عن بعض الحق إذا اقتضى الأمر ذلك امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى: ٤٠). وقوله ﷺ {اعف عن ظلمك}، وقد تقدم الحديث.

الحد من الخلافات، والحرص على جعل ثقافة التسامح تصل إلى منع نشوء النزعات، وإن نشأت فتدعو إلى حلها سلمياً دون إجحاف أو ظلم، ولا يلجأ إلى القوة إلا عند الضرورة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

⁶² البوطي: السيرة النبوية/٤٩٩.

⁶³ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المناقب، باب خاتم النبيين.

اُقْتُلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الحجرات: ٩)
إعطاء فرصة للمخطئ لتصحيح خطأه.

رابعا: الحذر من الكيل بمكيالين.

ليس من المنصف أن يمارس مجتمع ما ثقافة التسامح، في حين أن مجتمعات أخرى تكون بعيدة عنها كل البعد، وغير مقتنعة بها، ولا تمارسها أصلا. ولا يخفى أن ثقافة التسامح تتماشى والمبدأ الديمقراطي الذي يصبو إليه كل مستضعف، وتدعو إليها أمريكا في الظاهر!! ولكن أين هذا المبدأ إذا أسفرت الديمقراطية عن فوز الملتزمين من المسلمين؟! فإنا نجد الغرب يسارع إلى الاستنكار وإجهاض التجربة! وكيف ندعو إلى ثقافة التسامح وتستاثر بعض الدول بحق الفيتو وتحرم منه أخرى؟! وهذا لا يعني إلا استثثار بعض الدول ببسط نفوذها وسطوتها على غيرها من الدول!!

ثقافة التسامح تعني المساواة بين كل الدول في جميع المؤسسات والمنظمات الدولية، فلا تستأثر دول بحق الفيتو مثلا وتحرم أخرى، وهذا هو العدل الذي قامت عليه السماوات والأرض، واعترفت به جميع الأديان، قال ﷺ: ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٩).

ثقافة التسامح تدعونا إلى احترام الأديان، وعدم الإكراه، قال ﷺ: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِي﴾ (الكافرون: ٦). وقال: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: من الآية ٢٥٦) كما تدعونا شريعتنا إلى عدم سب آلهة المشركين: ﴿وَلَا تُسَبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: من الآية ١٠٨)، وفي ذلك إشارة إلى كف آذاننا عنهم، والاستهزاء بمعتقداتهم حتى يكفوا آذانهم عنا وعن معتقداتنا.

المحور الرابع: ثقافة المساواة

المساواة مقصد من المقاصد الشرعية المتبعة، أفردها ابن عاشور بمبحث خاص في كتابه: مقاصد الشريعة الاسلامية" في حديثه عن مقاصد التشريع العامة، واعتبر فيه أن الناس سواء في البشرية: {كلكم من آدم}، وهم سواء في حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة؛ ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلائل والمواطن. فلا جرم نشأ عن هذا الاستواء تساويهم في أصول التشريع مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال، ومن أول ذلك حقوق القرار في الأرض التي اكتسبها

أو نشؤوا فيها مثل مواطن القبائل، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة وهو المعبر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض^{٦٤}.

والتأصيل الشرعي لثقافة المساواة تتجلى في جملة من الأمور منها:

المساواة في الإنسانية.

والمساواة في الكرامة.

والمساواة في الحقوق وذلك بإقامة العدل ونشر ثقافته.

وإذا تحققت المساواة في مثل هذه الأمور، فإن ذلك يشعر الإنسان بالأمان ويساعده على نشر ثقافة السلام بين الناس.

أولاً: المساواة في الإنسانية أو الوحدة النوعية.

مما يساعد على تحقيق السلام العالمي شعور الناس بوحدة الأصل والمساواة في الإنسانية، وهذا ما أثبتته النصوص الشرعية:

من الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا رُجُوهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١) يستفاد من هذا الخطاب الرباني توجهه إلى الناس جميعاً. وقد ورد مثل هذا النداء في أكثر من آية مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣). وقوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَنْبُؤُكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٥٧). وقوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥). وفي هذا الخطاب إشعار بتساوي الناس جميعاً في الإنسانية دون تمييز لجنس أو لون أو دين، مساواة تدعو إليها الفطرة وينميها عدل السلوك، وسلام الإنسانية. فهم متساوون في الخلق من أب واحد وأم واحدة فلا فرق بينهم.

ويؤكد هذا المعنى الحديث الآتي:

ومن السنة:

⁶⁴ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية/٣٣٠.

- قول الرسول ﷺ: {والناس بنو آدم و آدم من تراب}، وقد تقدم الحديث. وروي عن علي ؓ: "الناس إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق يفرط منهم الزلل وتعرض لهم العلل ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه" ^{٦٥}. وهذا مشعر بأن تنوع الشعوب والأمم والقبائل واختلاف ألوانهم وألستهم لا يعني أفضلية شعب على آخر، وإنما يعني الاختلاف التكامل الحاث على التعارف ليكون دليلا على التعاون لتعميق الوحدة الإنسانية وتحقيق السلام العالمي.

والمساواة هنا لا تتنافى مع تفاوت الدرجات، فقد جاء في السيرة النبوية الشريفة أن النبي ﷺ كان في سفر مع أصحابه فأرادوا إحضار طعام لهم فانشغل كل بواجبه، فقال ﷺ: {وعلي جمع الحطب}. قالوا: "نحن نكفيك يا رسول الله". قال: {قد علمت أنكم تكفوني، ولكن أكره أن أتميز عليكم فإن الله يكره من عبده أن يراه متميزا عن أصحابه} ^{٦٦}.

ثانيا: المساواة في الكرامة الإنسانية.

ولا أدل على هذه المساواة في الكرامة البشرية من قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠). ولو تدبر الناس أبعاد هذا التكريم وما يقتضيه من احترام، وتيسير أمور، ومن تعامل يليق بهذا التكريم ويتناسب ومنزلة الإنسان كإنسان، فلن نجد أي اعتداء لا على مسلم ولا على غير مسلم. وبمثل هذا الاحترام للكرامة الإنسانية سبق المسلمون غيرهم في تحقيق السلام العالمي تنظيرا وتطبيقا، ففي الصحيح: {أن النبي ﷺ مرت به جنازة فقام، فقيل له: إنها جنازة يهودي! فقال: {أليست نفسا} ^{٦٧}.

ثالثا: المساواة في الحقوق إحقاقا للعدل بين الناس.

الحقوق في شريعتنا الإسلامية مضمونة لكل الناس؛ مسلمهم وكافرهم، دل على ذلك تضافر النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

⁶⁵ القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ١١/١٠.

⁶⁶ الطبري: خلاصة سير سيد البشر/٨٧.

⁶⁷ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجنائز، باب من قام لجنازة يهودي.

من الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (هود: ٨٥).

من السنة:

قول الرسول ﷺ: {...فإن لجسدك عليك حقاً، وإن لعينك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً} ٦٨. فالإسلام يحترم حقوق الناس، وجعلهم متساوين في أساسيات الحياة قال ﷺ: {الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلا والنار} ٦٩. وهم متساوون في حق الأمن على حياتهم وأعراضهم وأموالهم وممتلكاتهم ومن ثم هم متساوون أمام القانون؛ قال الرسول ﷺ: {أما بعد فإننا الناس قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقموا عليه الحد. والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها} ٧٠.

كما حثنا الله ﷻ على العدل بين الناس وحذرننا من التحيز لفئة على فئة لمنصب أو جاه أو قرابة أو لون جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: ٨). وما ذلك إلا لأن العدل ميزان الرقي والانحطاط فيا قامته ترتقي الحضارات وتسود، وبانعدامه تنحط الحضارات وتبيد. وإن الله لينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة.

واحتلال العدل مؤذن بخراب كل عمران ومدنية، وقد ضرب ابن خلدون مثالا للعدل "على لسان طائر البوم حكاه المسعودي في أخبار الفرس عن الموبدان صاحب الدين عندهم أيام بهرام بن بهرام وما عرض به للملك في إنكار ما كان عليه من الظلم والغفلة عن عائدته على الدولة بضر المثل في ذلك على لسان البوم حين سمع الملك أصواتها وسأله عن فهم كلامها فقال له إن بوما ذكرا يروم نكاح بوم أنثى وإنها شرطت عليه عشرين قرية من الخراب في أيام بهرام فقبل شرطها وقال لها إن دامت أيام الملك أقطعك ألف قرية وهذا أسهل مرام فتنبه الملك من غفلته وخلا بالموبدان وسأله عن مراده فقال له أيها الملك إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه ولا قوام للشريعة إلا بالملك ولا عز للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا

⁶⁸ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم.

⁶⁹ الزيلعي: نصب الراية ١٤/٤. وعبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي: المراسيل لابن أبي حاتم ٢٥٤/١.

⁷⁰ أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب المغازي، باب من شهد الفتح.

بالمال ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل والعدل الميزان المنصوب بين الخليفة نصبه الرب وجعل له قيباً وهو الملك"^{٧١}.

ولعل مفهوم العدل السياسي خاصة يعبر عنه بلغة العصر: الديمقراطية وثقافة الحوار. وان الإسلام إذ يدعو إلى العدل ويحث عليه ويعتبره مقصداً من المقاصد الضرورية، فإنه لا يدعو جهة دون جهة، ولا قوماً دون آخرين، بل يدعو إليه الأطراف جميعاً، قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: من الآية ٢)، فليس من العدل اعتبار الغرب جميعاً على مستوى واحد وتصنيفهم في خانة واحدة، فمنهم العادل ومنهم الظالم، "فالفقه السياسي الإسلامي يعتمد سياسة الفرز والتمييز، وينأى عن سياسة التعميم، فليس الخصوم كلهم سواء، فمنهم العادل ومنهم الظالم، كل بحسب عمله وموقفه"^{٧٢}. وإنما إذ ندعو إلى العدل فإننا ندعو إليه الأطراف جميعاً مسلمهم وغير مسلمهم، ولكن للأسف نلحظ اليوم اختلال في الموازين لدى بعض الدول، والكيل بمكيالين فإذا وصل من تبدو عليهم سمة الصلاح عن طريق الديمقراطية إلى منصب من المناصب أو مسؤولية من المسؤوليات تدخلت بعض القوى وحالت دون وصولهم إلى ذلك، وهذا مشاهد معلوم لا يحتاج إلى تدليل.

ومن المساواة كذلك ما يتعلق بالعدل في المصطلحات، فقد عني التراث الفقهي والفكري بتعريف الأجناس والحقائق وبتحديد المفاهيم والمصطلحات وبالتمييز بين الحدود والرسوم. ذلك بأن التعريف هو المدخل الأول للعلم، والدليل البارز على الانسجام الفكري والاعتبار السياسي فإذا أصبح التعريف اعتبارياً فإنه يختلف باختلاف المعترين، مثل مصطلح "الإرهاب" و"التسامح" و"التعايش السلمي" ونحوها من المصطلحات، فتكيفها بعض الدول أو الحكومات حسب إرادتها ومبتغائها باعتباريات مختلفة، وقد لوحظ أن مؤتمر حوار الحضارات - على سبيل المثال - المنعقد في إسطنبول في ٢٠٠٢/٢/١٢ تجنب الخوض في تعريف الإرهاب رغم المطالبة بذلك، ليظل المفهوم عائماً تطوعه كل جهة حسب ما يجلو لها.

وعدم مساواة غير المسلمين من أهل الذمة للمسلمين في بعض الحقوق مثل ولاية المناصب ترجع إلى المعنى، لأن صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام، فيكون اختلال اعتقاد غير المسلم موجبا انحطاطه في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين، لأن ذلك الاختلال لا ينضبط عندنا فلا ندرى مقدار ما ينجر للجامعة من

^{٧١} ابن خلدون: المقدمة/٢١٣.

^{٧٢} الفهداوي: الفقه السياسي/٢٩٦.

تصرفاته إذا أسندت إليه... وأما معرفة مساواة غير المسلم للمسلم في معظم الحقوق في المعاملات الثابتة بقول رسول الله ﷺ: {لهم ما لنا وعليهم ما علينا} ^{٧٣}، فتلك حاصلة من العلم بأصل المساواة بين الخاضعين لحكومة واحدة فلا يحتاج إلى التعليل. وإنما قال الرسول ﷺ قوله ذلك تنبيها على أن ذلك الأصل مقرر ثابت ^{٧٤}.

خاتمة:

إيماننا من الباحث بأن القيمة العلمية لأي دراسة نظرية لا يمكن أن تحقق أهدافها إلا من خلال ربطها بآلياتها التنفيذية، وتوظيفها مضامينها السامية، وترجمة مقاصدها إلى خطط وبرامج ذات أبعاد ملموسة وممارسات عملية، فإنه يقترح جملة من التوصيات التي تعتبر في الوقت نفسه ملخصاً لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، مثل:

تعزيز مبدأ الحوار والتفاهم بين الثقافات والحضارات، واعتباره المنهج الحكيم والوسيلة الفعالة لفض النزاعات، وحلول المشكلات وإنهاء الأزمات.

التأكيد على التعاون القائم على الاحترام المتبادل مع مراعاة الخصوصيات لكل شعب من الشعوب. أن تكون الدعوة إلى التسامح والتعارف والتعاون ليست وليدة ظرف طارئ أو حاجة ملحة، وإنما هي نابعة من أعماق الأفراد والشعوب، دون ربطها بالظروف الطارئة، يرفع شعارها عند الحاجة إليها، وإهمالها عند انعدام تلك الظروف.

سن وتشريع القوانين التي تحترم المقدسات الدينية، وتحمي حرية ممارسة الشعائر التعددية، وتفعيل أسباب ذلك بين العقلاء والحكماء في جميع أنحاء العالم.

التعاون فيما يتم الاتفاق عليه، وتجنب نقاط الاختلاف مع مراعاة الضوابط الشرعية. تدريس ثقافة السلام في المؤسسات التعليمية، وتربية الأبناء على احترام الآخر ما لم يتعد على حقوقنا ومقدساتنا.

عولمة ثقافة السلام عبر وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة، وتوعية الناس بأهمية السلام، ونبذ الكراهية، وتغيير آراءهم إيجاباً باتجاه العمل السلمي، وهنا يأتي دور الإعلاميين والعلماء والزعماء في بث الوعي لتفعيل ثقافة السلام، وإبراز فوائدها الأنيبة والمستقبلية حتى يبنى سلام ثابت دائم.

⁷³ أخرجه مال في الموطأ: كتاب الزكاة باب جزية أهل الكتاب والمجوس.

⁷⁴ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية / ٣٣٢ و٣٣٣.

مقاصد الشريعة وأثرها في الإصلاح والتشريع ووحدة الأمة

د. عبد الله الزبير

تمهيد

الحمد لله الذي هدانا لشريعة الإسلام، ومن علينا بإتباع خير الأنام، وأسبغ علينا الكثير من الأنعام، أحده تعالى حمدا كثيرا طيبا مباركا كما يحب ربنا ويرضى، وأشكره شكر معترف بالتقصير في شكر المنعم الأعلى، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، جعل سعادة ورقى الفرد والأمة في تمسكها بكتابه، وإتباعها لسنة مصطفاه ورسوله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أرسله رحمة للعالمين، وأنزل عليه كتابه المبين، فأقام الحجة على الثقلين، فطائع ممتثل فجزاؤه النعيم، وعاص ممتنع فمصيره الجحيم، فصلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين:

فإن هذا الدين القويم، وهذه الشريعة الغراء، قد أبانت للإنسان الكثير من مقاصد تشريعاته وأحكامه، حتى يتسنى له تلقي هذه الأحكام والتشريعات بالقبول والرضا والقناعة والولاء، فيتشبث بها غاية التشبث، ويدعو إليها بكل وسيلة، ويجاهد في سبيل المحافظة عليها، والدفاع عنها بكل ما يملك من غالي ونفيس؛ كما أن الله قد كتب على هذه الأمة أن تكون أمة كفاح موصول، ويقظة دائمة، وجهاد رائد، وكان من سنته تعالى أن يربط فوزها ونجاحها بحملها لهذه الأمانة الكبرى، التي شرفها الله بها، ونشرها لمبادئه وأحكامه، ودفاعه عنه وعن دياره من خلال وحدتها وإيمانها وإخلاصها له، فإذا تحقق ذلك كان لها ما تصبو إليه من العز والرفعة، والتمكين والمكانة كما وعدنا الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^١ وإذا تخلت عن ذلك كتب لها الصغار والذلة، والانحطاط والإهانة، والتشتت والفرقة، كما هو حالها اليوم والله المستعان وعليه التكلان، والله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

^١ سورة النور (٥٥)

وهذا بحث في مقاصد الشريعة بعنوان مقاصد الشريعة وأثرها في التشريع ووحدة الأمة مكون، من مقدمة وأربع مباحث أسأل الله أن يوفقني إلى ما يرضاه، وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه وموصلاً لرضاه، إنه ولي ذلك ومولاه، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه ومن والاه.

المبحث الأول - معنى المقاصد وحقيقتها في الإسلام.

معنى المقاصد في اللغة وفي الاصطلاح:

معنى المقاصد في اللغة:

بالرجوع إلى قواميس اللغة ومراجعها نعرف أن المقاصد في اللغة أصلها من الفعل الثلاثي (ق ص د) يقصد قصداً، وهذه الكلمة عدة استعمالات منها: طلب الشيء وإتيانه، يقول الفيومي في المصباح المنير: ((قصدت الشيء وله وإليه قصداً من باب ضرب طلبته بعينه))^٢

ويقول الفيروز أبادي: ((قصدت قصده؛ نحوت نحوه))^٣

ومنها استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ أي تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه.^٤ ومنها التوسط والعدل، وهو ما بين الإفراط والتفريط وعدم مجاوزة الحد ومنها قول الله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾^٥ وقوله: ﴿فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ﴾^٦ ومنها الاكتناز في الشيء.^٧

ومنها الكسر بأي وجه، تقول قصدت العود قصداً أي: كسرتة كما قال الزبيدي.^٨

تعريفه الاصطلاحي: لم أعر على تعريف دقيق لدى العلماء السابقين وذلك لأن المقاصد تنقسم إلى أقسام، ولأن العلماء السابقين لم يكونوا يتكلمون ذكر الحدود ولا الإطالة فيها كما قاله بعض العلماء؛ لأن المعاني كانت عندهم واضحة معلومة متمثلة في أذهانهم دون كد أو مشقة.

^٢ المصباح المنير (٢/٥٠٤).

^٣ القاموس المحيط (١/٣٢٧).

^٤ المصدرين السابقين.

^٥ سورة لقمان (١٩).

^٦ لسان العرب (٣/٣٥٥).

^٧ معجم مقاييس اللغة (٥/٩٥).

^٨ تاج العروس (٢/٤٦٧).

وسأتطرق إلى بعض التعريفات التي قالها بعض السلف في معنى المقاصد في الاصطلاح من خلال حديثهم عنها، ومن ذلك ما قاله الإمام الغزالي: ((أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب مصلحة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم))^٩. وقال الآمدي: ((المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرة أو مجموع الأمرين))^{١٠}. وقال ابن الحاجب: ((المقصود إما حصول مصلحة أو دفع مفسدة))^{١١}. وقال العز بن عبد السلام: ((من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء الفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص))^{١٢}. وبناء على هذه الأقوال السابقة هؤلاء العلماء فإن ملخص تعريفهم لمقاصد الشريعة هي: (جلب المصلحة ودرء المفسدة).

وقد عرف بعض العلماء الأقدمين المقاصد بأنها الغايات، كما قال الأسنوي: ((غاية الشيء هو الأثر المقصود منه))^{١٣}.

وعرفها بعضهم بأنها: الحكم؛ كما قال البناي ((المقصود هو الحكمة))^{١٤}. وقد أخذ بعض المعاصرين هذه التعريفات وصاغوها بصيغ شاملة حتى تكون هذه التعريفات محققة للمدلول، جامعة لأفراد العرف مانعة من دخول مالا يعتبر من جزئيات ذلك العرف. فعرّف ابن عاشور المقاصد بقوله: ((المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو في معظمها بحث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذه أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظاتها، ويدخل في هذا أيضاً معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها))^{١٥}.

^٩ المستصفي (٢٨٦/١).

^{١٠} الأحكام (٣٨٩/٣).

^{١١} مختصر المنتهى (٢٣٩/٢).

^{١٢} قواعد الأحكام (١٦٠/٢).

^{١٣} نهاية السؤل مع شرح البوخثي (٧٧/١).

^{١٤} حاشية البناي على شرح الجلال (٢٧٦/٢).

^{١٥} مقاصد الشريعة (٥١).

وعرفها في موضع آخر بقوله: ((هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها التي تسعى النفوس إلى تحصيلها بمساعي شتى أو تحمل إلى السعي إليها امتثالاً))^{١٦}.

وعرف المقاصد الشرعية الخاصة بالمعاملات بقوله: ((هي الكيفيات المقصودة للشارع بتحقيق مقاصد الناس النافعة أو لحفظ مصالحهم العامة وتصرفاتهم الخاصة.... ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام وتصرفات الناس مثل قصد التوثق في عقد الرهن))^{١٧}.

وعرفها علال الفاسي بقوله: ((المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه))^{١٨}.

وعرفها الدكتور يوسف العالم بقوله: ((هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار))^{١٩}.

وبناءً على هذه التعريفات السابقة لمقاصد الشريعة فإن حقيقة هذه المقاصد هو جلب المصالح للعباد في الحال والمآل ودرء المفاسد والشر والأذى عنهم ما أمكن وتغليب أعظم المصلحتين ودفع أكبر المضرتين..

المبحث الثاني - أهمية دراسة مقاصد الشريعة..

إن معرفة مقاصد الشريعة أمر مهم وضروري، وذلك لأن فهم النصوص الشرعية على الوجه الصحيح والأمثل والأكمل يتم من خلال معرفتها؛ وذلك لأن الفقيه والأصولي والمجتهد يستطيع من خلال معرفته لمقاصد الشريعة في حكم من الأحكام متى يجب تنفيذ ذلك الحكم، ومتى يستساغ تجميده، كما عمل عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- عام الرمادة، حيث أوقف الحكم بقطع يد السارق، كما أنه بمعرفته للمقاصد يقدر التعزيرات بقدرها حسب ما تقتضيه المصلحة، ويراعى في تحقيقها الزمان، والمكان والحال والهبة والكم والكيفية.

كما أنه من خلال معرفة مقاصد الشريعة تستنبط الأحكام من أدلتها على الوجه الذي يحقق الإقناع والقبول لدى الخاص والعام، والعالم والجاهل، مما يعطي القناعة التامة لدى الجميع بتقبل أحكام الشرع بكل رضا وأريحية؛ نظراً لذلك الإقناع العقلي والقلبي الذي أدخله معرفة الشخص لمذلول مقاصد الشرع في إصدار الأحكام والتكليفات الصادرة منه، فيرى تلك الأحكام مما يحقق مصالح العباد ويحفظهم ويدفع الضرر عنهم، إلا

^{١٦} المصدر السابق.

^{١٧} المصدر السابق.

^{١٨} مقاصد الشريعة (٣).

^{١٩} المقاصد العامة (٧٩).

أن بعض الناس قد لا يرى هذه المصلحة مصلحة له حسب ما يظهر له، ولأنها تعارض مصالحه وهواه، وإن كانت مصلحة في ميزان الشرع؛ لأن الإنسان قد يرى النافع ضاراً، والضار نافعاً؛ متأثراً بشهوته النفسية، واستشرافه إلى تحقيق المنافع العاجلة وإن كانت يسيرة، دون إعمال نظر أو التفات إلى ما قد يترتب على هذه المنافع العاجلة من أضرار آجلة جسيمة في الحاضر والمستقبل، ومن ذلك أن بعض الناس قد يرى من مصلحته وجلب النفع له أخذ المال وأكله بالباطل عن طريق الأساليب الملتوية المحرمة، كالربا والغش والتزوير واحتكار أقوات الناس وغيرها من الطرق الخبيثة ثم هو غافل عما قد ينجم عن ذلك من الأضرار التي قد تلحقه في نفسه من العناء والمشقة في الحصول عليه ومن ثم تنميته والمحافظة عليه مما قد يرهقه شططاً فلا يهتد بعيش ولا يستلذ بنوم ولا يأنس بأهل ولا ولد، فيكون هذا المال وبالاً عليه في الدنيا، ثم يتغافل بعد ذلك عما هو أهم مما سوف يلحقه في الآخرة من العذاب والنكال والخسران؛ بسبب ذلك المال الذي سعى في جمعه بكل وسيلة متناسياً أنه سوف يسأل عن مصادره في أخذه ثم فيما أنفقته كما عند الترمذي وغيره عن النبي ﷺ من قوله: **لَا تَزُولُ قَدَمُ عَبْدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَسْأَلَ عَنْ أَرْبَعٍ - وَمِنْهَا - وَعَنْ مَالِهِ مِنْ أَيْنَ اكْتَسَبَهُ وَفِيمَا أَنْفَقَهُ** ^{٢٠} **وَمَنْ أَجَلَ هَذَا كَانَ لَا بَدَّ مِنْ بَيَانِ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ لِيَكُونَ الْمَكْلَفُ عَلَى عِلْمٍ بِهَا فَيَعْرِفُ مَا يَأْخُذُ وَمَا يَذُرُ، وَيَزِنُ بِهَا مَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَحَقَّقَ مِنْ مَصَالِحٍ، وَمَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْجُمَ عَنْهَا مِنْ أَضْرَارٍ، فَيَزِنُ الْأُمُورَ بِالْمِيزَانِ الصَّحِيحِ.**

كما أن معرفة مقاصد الشريعة في عصرنا هذا على وجه الخصوص له أهمية عظمى حيث غدا الكثير من الناس في عصر المادة، وتسارع أنماط الحياة، إنما يكمن استقطابهم عن طريق الإقناع العقلي، ومقاصد الشريعة تعنى بهذا الجانب؛ لأن الحكم المستنبطة من التكاليف الشرعية هي من هذا القبيل فكان لا بد من زيادة الاهتمام بها وتفعيلها. كما أن معرفة مقاصد الشريعة تزيد في إيمان المؤمن، وترسخ العقيدة في نفسه وقلبه، حيث تكون عنده القناعة التامة في دينه وشرعيته فيسعى إلى الالتزام بها والمحافظة عليها، ونبذ كل ما تضادها، والمجاهدة في إيصالها إلى الغير.

كما أن معرفة مقاصد الشريعة تعطي المسلم القناعة التامة، والمناعة الكافية، ضد الحرب الضروس التي تقام اليوم ضد الإسلام عن طريق الغزو الفكري والعقدي والتيارات المنحرفة، والدعوات البراقة، والأفكار الهدامة التي تطلق من هنا وهناك عبر وسائل الإعلام التي تنوعت وتعددت في عصرنا الحاضر، وأصبحت السلامة منها أمراً متعذراً، وليس هناك من وسيلة لمواجهة إلا عبر تحصين المسلم عن طريق القناعة بهذا الدين وبيان مقاصده مما يعطي المسلم هذه الحصانة.

²⁰ سنن الترمذي (ج ٢٤١٧)

كما تظهر أهمية مقاصد الشريعة في ترتيب الأولويات بالنسبة للداعية في الدعوة إلى الله تعالى فيقدم الضروريات على الحاجيات، والحاجيات على التحسينيات، ويقدم ما فيه مصلحة عامة على ما فيه مصلحة خاصة، ويقدم الأهم على المهم، كما يحذر الناس من الضرر الأكثر خطورة قبل تحذيره لهم من الضرر الأقل خطورة، كما يخاطب كل أناس على حسب عقولهم، وبالخطاب الذي يناسب أفهامهم.

كما تظهر أهمية مقاصد الشريعة في فهم نصوص الشرع وتفسيرها ومعرفة دلالاتها في ضوء المصالح والمقاصد التي أنزلت هذه النصوص لتحقيقها، والحكم التي جاءت من أجلها، فإذا ما توصل إلى الحكمة، تعرف على تلك المصلحة ففسر النص في ضوءها وحدد نطاق تطبيقه ومجال أعماله على أساسها.

كما أن معرفة مقاصد الشريعة تعطي المجتهد والأصولي والفقهاء ميزة الترجيح بين الأدلة المتعارضة في الظاهر والتوفيق بينها، ولذلك تكون مقاصد الشريعة وسيلة لتقارب المذاهب وتقليل هوة الخلاف الظاهر بينها ومن ثم تضييق كل الوسائل التي تؤدي إلى الخلاف بين المسلمين.

كما أن معرفة مقاصد الشريعة تعين المجتهد والأصولي والفقهاء على معرفة أحكام الوقائع التي لم ينص عليها بالخصوص، فمعرفة المقاصد يوسع دائرة النص الشرعي حتى يتسع لكل ما يجد من الحوادث والنوازل مما يعطي الشريعة الكمال والشمول والخلود، وذلك لا يتأتى إلا لمن خبروا المقاصد.

كما أن معرفة المقاصد تمكن المجتهد والأصولي والفقهاء من تنزيل الأحكام الشرعية على الظروف الزمانية والمكانية بما يسمى (بفقه الواقع وتحقيق المناط)

وذلك من خلال إحاطته بأعراف وعادات المكلفين، فربط النص بالأحوال المتغيرة والظروف المحيطة والأعراف المتبدلة يُمكنه من حسن اختيار وتقدير الأحكام المناسبة لذلك.

كما أن معرفة مقاصد الشريعة تحتم على المجتهد والأصولي والفقهاء تحقيق التوازن والاعتدال في الأحكام وعدم الاضطراب فيها، فهي تضيء له الطريق وتعينه على الوصول إلى الحق والعدل والرشد والصواب.

كما أن معرفة مقاصد الشريعة تنظم حياة المجتمع وذلك من خلال الموازنة بين حاجيات الناس، بحيث لا تغطي حاجة إنسان على آخر ولا تصدم حريته مع آخر.

كما أن معرفة مقاصد الشريعة تحقق الأمة الواحدة، حيث لا يمكن توحيد الصف واجتماع الكلمة وتحقيق القوة لمواجهة الأعداء إلا من خلال الأمة الواحدة، لا من خلال دويلات متفرقة متناحرة مختلفة؛ ولو حققت الأمة ذلك لسلمت مما تعاني منه اليوم من الضعف والهوان وذلة وتسلط الأعداء وسلب الخيرات^{٢١}.

^{٢١} ينظر مقاصد الشريعة عند ابن تيمية من (١٠١-١٢١)

المبحث الثالث - أثر مقاصد الشريعة في تطوير التشريع والإصلاح:

اقتضت حكمة الله في الخليقة ألا يهلك قرية حتى يبعث في أمها رسولاً، فتعاقبت الرسالات محملة بالهداية إلى الناس أجمعين، وقد أيد الله رسله بالبينات، وألزم الحجة بالمعجزات، ولقد حاول الفلاسفة منذ القدم أن يفهموا الكون وأن يبينوا صلته بالله، فلم يهتدوا إلى إقامة تفكير متسلسل منظم صادق، بل كانت الثغرات في بنائهم الفكري ثغرات تجعل البناء لا ينتهي حتى ينهار، ولا يقام حتى يخر من أساسه، ثم زادت هذه المذاهب الناس فرقة عوض أن توحدهم، وأشعلت في العالم حروباً عوض أن تؤسس أمناً؛ حتى أنزل الله القرآن فأقام فلسفة الوجود على منهج واضح يدركه الغي والعبقري والجاهل والعالم رجع به إلى فطرة الإنسان إلى ما يجده في نفسه من اعتراف بالله قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾²² فكل نفس بشرية تدرك ضعفها في ساعات العسر وتتعرف على حقيقتها، ويوم يقوم صوت الحق منادياً من أعماقها في لحظات العسر عندما يخون الإنسان ذكاؤه فلا يجديه، وقدراته البدنية فلا تفيده، وأهله وماله فلا يغنيان عنه فتياً، عندها ينادي كل مخلوق خالقه ويعترف لربه حتى أشد النفوس فساداً وأكثرها انحرافاً كما أخبر الله عن فرعون حيث قال لما بلغ ذلك المبلغ ﴿حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾²³ وإلى جانب الكون وفهم أسرارهم من الخلق والإبداع؛ فالعالم الأخرى، وما أعد الله فيه وأحوال القيامة والنشور، يجللها القران بأوضح بيان وأدق تعبير.

وقد بلغ المسلمون الأولون بالقرآن إلى إدراك الذات الإلهية كمالاً مطلقاً لا يشوبه نقص، فأثرت هذه العقيدة في نفوسهم عزة بالله وثقة به وتوكلاً عليه، فلم ترهبهم القوى المادية، ولا شدة أهل الكفر وبأسهم. أدركوا أنه لو اجتمعت الخلائق على أن ينفعوا الفرد بشيء لم يقده الله ما نفعوه، ولو اجتمعوا على أن يضره لم يستطيعوا إلى ذلك سبيلاً فتحرروا من الخوف وتحرروا من الوهم، ووجدوا في كلام الله طمأنينة لنفوسهم وبعثاً لعزائمهم، ولو رأيتهم أيام الجهاد وهم في معرسهم بالليل يتلون كتاب الله لهم دوي كدوي النحل فصدق الله لهم وعده ونصرهم ومكن لهم كما وعدهم ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا

مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام من (٥٣١ - ٥٣٦)

مقاصد الشريعة للزحيلي.

²² سورة يونس (١٢).²³ سورة يونس (٩٠).

اسْتَحْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»²⁴.

وقد عني القرآن بصلاح النفس البشرية في دائرته الفردية والجماعية، فكان في دعوت وتجلياته وتأثيره أهدى سبيل عرفته الإنسانية، وأفضل دعوة بلغت الأذان، وأبلغ تأثير نفذ إلى القلوب.

لقد أقام القرآن الإصلاح الفردي على دعائم:

الدعامة الأولى:

هي الدعوة للعلم، فكان أول ما اتصل رسول الله ﷺ - بالوحي الإلهي، وأول فيض رباني على نفسه الكريمة، وأول لقاء بينه وبين جبريل عليه السلام والأساس الذي يفتح به ليكون قاعدة للبناء الإسلامي بالآية الكريمة « أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»²⁵ دعوة من الله لرسوله بالقراءة والتعلم ثم هي دعوة إلى كل إنسان بالقراءة والتعلم، وأن يحتمل الإنسان في سبيل المعرفة كل مجهود ومشقة؛ مشقة التعلم والتحصيل، ومشقة العلم بالعمل، ومشقة بثه في الناس.

والعلم يشمل جميع شؤون المعرفة الإنسانية، علم الدين وعلم أحوال النفس وعلم المادة، وكلما ازداد الإنسان علماً نمت قيمته وازداد رفعة في سلم الإنسانية يقول الله تعالى: « يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»²⁶.

أما الدعامة الثانية: فهي العمل، وقد دعا القرآن إلى العمل دعوة حثيثة، فالصلاة التي هي عمود الدين جعلها الله تأملاً في ذاته، تصاحبها الحركة المعبرة عما يجول في خاطر العابد من معاني التقديس والخضوع لله رب العالمين، والحج عبادة حركية في جميع مناسكها في الطواف والسعي والذهاب لعرفة ورمي الجمار، وهي تنقل متواصل بين منازل يستمتع بها الحاج ويناجي ربه.

ولهذا ربط القرآن بين العمل والنجاح في الدارين وليس كل عمل، بل هو العمل الصالح المستنير بالإيمان والمهتدي بالعلم يقول الله تعالى: « مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»²⁷ فإذا ما اقترن العمل بالإيمان واهتدى بالعلم فلا خوف من المستقبل.

²⁴ سورة النور (٥٥).

²⁵ سورة العلق (١ - ٥).

²⁶ سورة المجادلة (١١).

²⁷ سورة البقرة (١٦٧).

والدعامة الثالثة: التوفيق البديع بين مطالب الروح والجسد، فشرع من التشريعات ما يعطي للروح إشعاعها ونموها وصفاتها، وما يعطي للجسد أيضا مطالبه، فكان أهدى تشريع وأفضل منهج، خلافا للمذاهب المادية في عالمنا اليوم أخذت بالدعامتين العلم والعمل، فبلغت شأواً بعيداً في الاكتفاء الذاتي المادي ونجحت في نشر الرفاه المادي على مواطنيها، فتغلبت على الجوع والمرض والجهل والعري والتشرد وإنما لآفات من آفات الإنسانية.

فينظر الفرد منا إلى ما حققته هذه الأمم في تلك المجالات، فيمتلئ إعجاباً وتقديراً لنتائج عملهم وثمرات كفاحهم وحصاد حرثهم، وتقرأ أفواههم في شتى ميادين المعرفة المادية فتكبر تلك العقول، وصدق الله ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾²⁸ ولكنهم وقفوا عند هذا الحد فلم يزيدوا، بل إنهم أهملوا الجانب الثاني، الجانب الروحي في الإنسان، فجفت أرواحهم ولحقها أمراض عصبية على العلاج هي أشد فتكا من الأمراض الأولى، أصيبوا بفراغ روحي فعمهم قلق نكّر لهم الحياة وسَمَّج لهم مباحجها، فإذا الواحد منهم يقبل على المخدرات فراراً من واقعه، مع أنه قد وجد في واقعه كل متعة مادية ولكنها لا تغني ولا تشبع؛ لأن الروح أفقرت، وأصبحت الحياة بما تشتمل عليه من المتع والرفاهية تزيد في تعذيبه، فأخذ يسعى للانفلات منها بكل ثمن.

إن مناهج الحياة غير المنهج القرآني، مناهج ضلت الطريق، وتنكبت عن الجادة ولم تحقق للإنسان سعادته. أما المنهج القرآني، فقد أقام تعادلاً بين مطالب الجسد والروح، وتوفيقاً بين هذا التركيب، يقول الله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾²⁹ فعندما يفسد ميزان الاعتدال بين الروح والجسم تنفلت الشهوات من الرقابة الروحية فتقبل على اللذة؛ عندها يخسر الإنسان ويؤول الأمر به إلى ذلكم القلق وتلكم الثورة المحطمة.

ولا يرضى القرآن بترك متع الحياة الدنيا ولا بالتبتل والترهب قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾³⁰.

وأول ما يحقق النظام تقويم الوقت والزمن تقويماً صحيحاً، ثم توزيعه توزيعاً عادلاً، والقرآن قد ربط العبادات كلها بأوقات محددة مضبوطة فالصلاة محدد وقت أداؤها، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾³¹ فأداء الصلاة قبل دخول الوقت يوجب إلغائها وعدم اعتبارها، والقيام بها بعد خروج

²⁸ سورة البقرة (٢٠٤)

²⁹ سورة القصص (٧٧)

³⁰ سورة الأعراف (٣٢).

³¹ سورة النساء (١٠٣)

الوقت محرم وكبيرة، فإذا ما تعود المؤمن على ضبط مواعيد صلاته؛ فإن التنظيم يصبح عادة له، وكذا رمضان، يقول الله: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾³² شهر محدد ويوم الصوم محدد، والحج محدد، ﴿ الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ﴾³³، والزكاة محددة بوقت يقول الله: ﴿ وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴾³⁴.

وليس الوقت فقط هو مناط التنظيم في العبادة، بل إن العبادة كلها منظمة تنظيمًا حكيماً، من الوضوء إلى الصلاة إلى الصوم إلى الزكاة إلى الحج فتفاصيل هذه العبادات وطريقة أدائها ليست فوضوية أو عفوية، وإنما هي نظام محدد من الله القيام قبل الركوع، والسجود بعده، ولو عكس بطلت الصلاة، والإمام مقتدى به، فلا يسبقه المأموم بأي عمل.

كما دعا القرآن إلى التنظيم الفكري، ذلك أن دعوى الإنسان أنه أقدر على معرفة الخير من الله هي فوضى فكرية وتدبروا في هذا التوجيه الذي أبرزه القرآن في صورة حية متحركة، يدعي النصراني أن إبراهيم كان نصرانياً، ويدعي اليهود أن إبراهيم كان يهودياً، ويرد عليهم القرآن في هذه الفوضى فيقول تعالى لهم: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمُ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾³⁵ فهو يشنع عليهم هذه الفوضى الفكرية، أفلا تعقلون!

ومن أنواع الفوضى التي بينها الله للمؤمنين حتى لا يقعوا في آثارها الخسيسة، فوضى القابلية والتأثر بكل ما يرد على النفس يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْحَوْفِ أَدَاعُوا بِهِ وَكَوَرُودُهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾³⁶ والتأثر بكل الأخبار وتلقفها هو فوضى في القابلية، فحذرنا الله منها، وهو معنى النصيحة التي نصح بها الإمام ابن تيمية تلميذه ابن القيم حيث قال له: لا تجعل قلبك كالإسفنجية تتشرب كل ما يرد عليها من الشبه، ولكن اجعله كالبلورة المصمتة تردها بصلايتها وتكشفها بصفائها.

³² سورة البقرة (١٧٨)

³³ سورة البقرة (١٩٧)

³⁴ سورة الأنعام (١٤١).

³⁵ سورة آل عمران (٦٦)

³⁶ سورة النساء (٨٣).

ومن أنواع الفوضى التي نبه القرآن عليها الفوضى الحياتية، فأرشدنا إلى نظام الحياة ومن أمثلة ذلك: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِيَسَا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾^{٣٧} فالقرآن قد دعا المؤمنين إلى العمل بالنهار والإخلاق إلى الراحة بالليل. وكما عني القرآن بالنظام في السلم فكذلك عني به في الخوف والشدة، فقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ﴾^{٣٨} فهي دعوة الله إلى جند الإسلام، جند الله أن ينظم شأنه وأن يكون الانضباط قاعدة سلوكه.

إن النظام ليدخل في شؤون الحياة كلها صغيرها وجليلها فيما يطالب به المؤمن من حياته الخاصة والعامة، يطالب في تربية أطفاله وفي معاملته وزوجته ولمن هم تحت نظره ولنفقته المالية، وتطالب به المرأة في بيتها فتجري شؤونها على أساس من النظام الذي هو دليل حسن الذوق والتربية الصالحة، وهذه أمثلة يقاس عليها، التاجر في متجره، والفلاح في حقله، والعامل وكل فرد له دور في الحياة البشرية الكل مطالب بالنظام والبعد عن الفوضى. أما الدعامة الخامسة: فهي الإصلاح الفردي بالمسؤولية وذلك من خلال بناء الفرد وتربيته التربية الصالحة، وتنشئته على ما يدعم ذاته، وينمي معارفه وعلومه، ويحله المكانة الأسمى في مجتمعه، ولا يتم بناء الأمة إلا إذا قام على هذه القاعدة العظيمة أعني المسؤولية، إذ هي تعطي للإنسان قوة مجابهة الحياة، ومفهوماً لوجوده، وقدرة على اقتحام الصعاب، ولذة بالفوز، وصبراً عند الهزيمة. أما أنها تعطي للإنسان قوة على مجابهة الحياة، فذلك لما تغرسه في الإنسان من ثقة بذاته، فالقرآن مثلاً يعطي الثقة في الرجل والمرأة للتصرف في أموالهما وتحمل التبعات الناشئة عن التصرف، ويعطي هذه الثقة في سن مبكرة بمجرد البلوغ، يقول الله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^{٣٩} فالفرد إذا كان غير صالح لا يحسن التصرف، حُجِر عليه القرآن، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾^{٤٠}.

وأما أن المسؤولية تعطيه مفهوماً لوجوده، فذلك أن الفرد إذا ركز في ذهنه أنه محاسب على عمله مجزي عنه ثواباً وتكرمه وغنائاً، أو إهانة وعقوبة وخسارة، إذا ركز في نفسه ذلك اقترن به شعور بأن له دوره في الحياة ومكانه في الوجود، والحياة إذا فقدت المسؤولية والثقة فإنها تصبح حياة مهينة فارغة.

³⁷ سورة الفرقان (٤٧).

³⁸ سورة الصف (٤).

³⁹ سورة النساء (٦).

⁴⁰ سورة النساء (٥).

وأما أن المسؤولية تعطيه لذة في الفوز، فلشعور الإنسان بأن النتيجة هي بنت جهاده، وثمره كفاحه، وكلما كان الشعور حاداً قويا، والكفاح صامداً أكثر، كانت لذة الفوز أعمق وأبلغ بهجة في النفس، فهي كالماء البارد يجد لذته الإنسان العطشان اللاهث بعد الإعياء، ولا يجد تلك اللذة الريان القاعد.

وأما أن المسؤولية تعطي الفرد قوة متجددة عند الهزيمة، فذلك لأن المسؤولية تعود الفرد على مغالبة الصعاب، ومنازلة الشدائد، فإذا ما خاب في الأولى جدد عزمه في الأخرى، ثم إنه يجد من تجاربه ما يفتح له منافذ في سدود العوائق.

والقرآن لا يخصص في المسؤولية ولكن يجعلها شاملة لمركز القيادة وللمقود، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^{٤١} فمركز القيادة في الفرد هو الفؤاد، والقلب، والعقل، والمقود هو الحواس الظاهرة التي تسير بأمر من القيادة الداخلية، وهذا ما عبر عنه رسول الله في الحديث الذي أخرجه الترمذي من أبواب الإيمان بإسناد حسن صحيح عن معاذ بن جبل قال: ((كنت مع النبي ﷺ في سفر فأصبحت يوماً قريباً منه، ونحن نسير فقلت: يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني عن النار، قال: لقد سألتني عن عظيم وإنه ليسير على من يسره الله عليه، تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت، ثم قال: ألا أدلك على أبواب الخير، الصوم جنة، والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار، وصلاة الرجل في جوف الليل، قال: ثم تلا ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^{٤٢}، ثم قال: ألا أخبرك برأس الأمر كله وعموده وذروة سنامه، قلت: بلى يا رسول الله. قال: رأس الأمر الإسلام، وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد. ثم قال: ألا أخبرك بملاك ذلك كله؟ قلت: بلى يا رسول الله. قال: كف عليك هذا. فقلت: يا نبي الله فإننا لمؤاخذون بما نتكلم به. فقال: ثكلتك أمك يا معاذ وهل يكب الناس في النار على وجوههم أو على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم))^{٤٣} فليعلم كل فرد أنه مسؤول عن أفعاله دنيا وآخرة.

كما أقام الإصلاح الاجتماعي على دعائم:

^{٤١} سورة الإسراء (٣٦)

^{٤٢} سورة السجدة (١٦)

^{٤٣} سنن الترمذي (ح ٢٦١٦)

الدعامة الأولى: هي حفظ الدين، ذلك أن المجتمع لا يكون سليم البناء، متين التركيب، قويا على هزات الزمن، مستعداً لنكبات الدهر وتحول الأحوال، ومقتدراً على التغلب في مضمار الجهاد الإنساني، لا يكون كذلك إلا بالدين.

وإذا زدنا تأملاً في الإنسان وجدنا فيه تناقضاً عجبياً، هو مادة وروح، هو عقل وغرائز، هو ذاتي فردي، وهو اجتماعي في آن واحد.

فالإنسان يجب ذاته، ويجب أن يستأثر بالخير لنفسه، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾^{٤٤}، ولكنه لا يستطيع أن يحقق هذا الخير وهذه السعادة إلا إذا التأم مع غيره، وعمل معه، وشارك بجهوده ووصلها بجهود الآخرين، وانتظم في سلك الجماعة، ولكن كيف ينتظم في سلك الجماعة ونوازعه الفردية طاغية عتية؟

عاش الإنسان عصوراً في الظلام الدامس منعزلاً، تقوم رابطة القرابة الدموية أساساً لعلاقاته وارتباطاته، فلم يستطع أن يتقدم، وارتقى من القرابة القريبة إلى اعتبار أسرة القرابة البعيدة في القبيلة، وقامت العصبية القبلية تجمع الأشتات وتقوي الإنسان، ولم تفلح العصبية القبلية، فلم يكن فيها الإنسان آمناً إذ انقضت كل قبيلة على غيرها تريد الاستحواذ على خيراتها، وقامت بعد ذلك الأحلاف الجامعة في أصل الوطن الوحدة الترابية، ولم تفلح هي أيضاً؛ إذ كانت عرضة وما تزال للغزو الخارجي وتسلط الأقوياء على الضعفاء، وقامت امبرطوريات عالمية عرفناها فيما مضى من التاريخ ونشاهدها اليوم، فما وجد الإنسان راحته ولا طمأنينته، ولا المجتمع سلامته الداخلية والخارجية، وهكذا كان المجتمع العربي يوم جاء القرآن، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا^{٤٥}﴾. لقد استعد العرب بما يحيط بهم من أمم الفرس والروم ومن القوتين العملاقتين في ذلك العصر، استعدوا للذوبان في الأمم القوية الغازية التي كانت تتأخمهم فأنقذهم الله بهذا الدين القويم وأنقذ البشرية بإنقاذهم.

فأقام العلاقات البشرية على أساس جديد وقيم فريدة، بعد أن كانت الأحكام نابعة من الهوى، تابعة للأغراض متلونة بتلونها وبعد أن كانت في تنفيذها تتبع المركز الاجتماعي، والثروة والجاه، وبعد أن كان الخير والشرف يتبعان رأي القبيلة ورأي الدولة، وبعد أن كان القانون مجهولاً لتغيره انبثاقه على تلحم التناقضات، أصبحت الأحكام في الدعوة الجديدة تمثل قاعدة مختصرة اللفظ عميقة المعنى، إن الحكم إلا لله، ومن هذا الأصل

⁴⁴ سورة العاديات (٨)

⁴⁵ سورة آل عمران (١٠٣)

ينبثق القانون العادل من الله الكامل الكمال المطلق، استمدت الأحكام المنظمة، لاتصال الإنسان بأخيه الإنسان، وإذا كان القانون واضحا من الله فإن تطبيقه سيعتمد على القاعدة الثانية وهي المساواة أمام التشريع، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^{٤٦}، يا أيها الناس، أي: أبيضهم وأسودهم، أحمرهم وأصفرهم، عربهم وعجمهم، جاهلهم وعالمهم، كلهم يستندون إلى خالق واحد أحد، كلهم سواسية كأسنان المشط، لا يفضل أحدهم على غيره إلا بتقوى الله، على معنى أن الفاضل هو الذي يتبع أحكام الله ويطبقها في حياته، ولا يستوي مع المجرم الذي يخالف أحكام ربه، فتسلب المساواة بين المجرمين والراشدين السالكين مسالك القبول والرضا، الطائعين لربهم، إذ الفريق الأول محل بنفسه دركات الخزي والهوان، ويرتفع الفريق الثاني إلى مراقي الكرامة والفلاح، إن أكرمكم عند الله أتقاكم . وإذا كان الدين هو الذي يعطي للحياة معناها ومفهومها، ويحقق فيها الأمن والسلامة، ويجارب الشر والفساد، ثم يعطيها من قوى الاتحاد والأخوة والترابط ما يدفعها في سبيل الرقي والرشاد، إذ كان الدين كما تبين لنا يفعل هذا فكيف يكون الاحتفاظ بالدين؟

إن حفظ الدين يكون أولا بالتعلم والعمل، ثم بنشر أحكامه، وبيان حكمه وأبعاده، وهذه الأحكام تتناول الإنسان من قبل ولادته، وتستمر معه حتى بعد موته، فإن طلبها جميعها ليس وظيفة الأمة كلها؛ ولكن هي وظيفة طائفة تخصص نفسها لدراسة هذا الدين والتعمق فيه ومعرفة أسرار وأحكامه، ثم تبين حكم الله لإخوانها وتشر الهداية الإلهية بينهم، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^{٤٧}.

الأمر الثاني: القيادة متى علم الحكم الديني كانت القيادة له في الحياة في جميع شؤونها، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^{٤٨} فلا بد أن يكون للدين سلطانه على النفوس، وقيادته للجماهير المسلمة، وكلمة الله هي العليا.

الأمر الثالث في الحفاظ على الدين بعد العلم به والعمل بما جاء فيه، حمايته من ناحيتين: الحفظ المادي الخارجي والحفظ الداخلي. أما الحفظ الخارجي فبحماية الدولة الإسلامية عسكريا بتنظيم الجيوش وتعبئة القوة العسكرية تعبئة تجعل العالم الإسلامي عزيزا مرهوبا، يخطب وده وتحشى غضبته، وتعيد كل فرد قادر على حمل

^{٤٦} سورة الحجرات (١٣).

^{٤٧} سورة التوبة (١٢٢).

^{٤٨} سورة النساء (٦٥).

السلاح وإتقان فنون الحرب على ذلك قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْحَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾⁴⁹.

وأما الناحية الثانية للحفاظ على الدين فتتمثل في قيام طائفة من أهل النظر والفكر يردون الشبه ويحمون الناشئة ويبينون نصاعة هذه الشريعة وأصالة هذا الدين والخير الذي جمعه ذلك الوحي، لو فعلوا ذلك لكانوا أقوى وأعز وأرفع أمة.

أما الركيزة الثانية من الإصلاح الاجتماعي: فلقد قدس القرآن الحياة وأكرم الوجود البشري، لأنه لا بقاء للمجتمع ولا دوام للحياة الإنسانية إذا فقد الإنسان الأمن على حياته والاطمئنان على بقائه، فإن الإسلام يدعو الجماعة كلها للنهوض لوقف هذا العدوان الذي لم يقع على الفرد المقتول وحده وإنما وقع على الحياة التي هي قسمة بين جميع الأفراد.

إن هذا التقويم للحياة والتقدير لها لا نجده في غير الهدى الإلهي يقول الله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾⁵⁰ والقرآن يبين أن حفظ الحياة يجب أن يتم من ناحيتين الإيجابية والسلبية. أما الناحية الإيجابية فتتوفر الغذاء والشراب والسكن وأسباب الوقاية والعلاج لكل فرد من أفراد الجنس البشري، لا فرق في ذلك بين مسلم وكافر في هذا الباب. ولذا يكون انكباب طائفة من الأمة الإسلامية على العلوم الزراعية والحرف حتى يتوفر للأمة الغذاء الكافي، وانكباب طائفة أخرى على العلوم الطبيعية، والثالثة على تركيب العقاقير والمزج بينها واكتشاف وجه العلاج فيها، كل ذلك واجب على الأمة. وتعتبر الأمة المفرطة في ذلك أمة آثمة غير متبعة لهدي الله، لأن تعلم العلوم وإتقان المهن والحرف التي تحتاجها الأمة فرض كفاية إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقيين فإذا تركوه أثموا جميعاً.

أما الناحية الثانية، فهي الناحية السلبية أعني عدم التعدي على الحياة البشرية. فإننا أول ما نجد القرآن يدعو إليه هو الحفاظ على حياة الإنسان ذاته وذلك بأن لا يقتل نفسه فهو مؤتمن على حياته التي أودعها الله بين جنبيه مسؤول عنها أمام الله فهي ليست مالكا له وإنما هي ملك للإنسانية كلها، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيه نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾⁵¹ أما ثاني ما

⁴⁹ سورة الأنفال (٦٠).

⁵⁰ سورة المائدة (٣٢).

⁵¹ سورة النساء (٢٩).

يدعو إليه، فهو المحافظة على حياة الولد، ويطلب الآباء في غير ما آية بالقيام على أبنائهم تغذية ورعاية، ويحرم عليهم قتلهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا﴾^{٥٢} أما الثالثة فهي المحافظة على حياة الآخرين وعدم التعدي عليهم بالقتل، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^{٥٣}

ثم حافظ على حياة الإنسان بإيجاب قتل القتال، فقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^{٥٤} دواء واحد، هو استئصال هذا العضو الذي فسد في المجتمع، ولا ينظر لما هو موجود اليوم في دنيا المدنية الزائفة المنادية بتحريم القصاص بدعوى أنه أمر فظيع، فيا لله ما وعوا وما اعتبروا، إذا تآكل عضو من جسد الإنسان بتر إبقاء على حياة الفرد، أما إذا فسد فرد وكان شره مستطيرا على الإنسانية وعداؤه خرج من الباطن إلى الواقع العملي، فبأشر فعلا القضاء على حياة الآخرين، نبقى عليه، ولأجل ترك العمل بترك شرع الله العليم بما يصلح عباده زادت الجرائم وانتشرت الرذيلة، ولقد تضطر الأمة للدفاع عن نفسها إلى القتال. ولكن القرآن لا يغفل حتى في هذه الحالة الحفاظ على حياة الآخرين والاقتصاص على قدر الضرورة، وعدم التعدي على ذلك، بقول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^{٥٥} وقد جاء في حديث الرسول ﷺ ما يفسر هذه الآية فقد روى الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: ((أن امرأة وجدت في بعض مغازي رسول الله مقتولة فأنكر رسول الله ﷺ ذلك ونهى عن قتل النساء والصبيان))^{٥٦} وفسر ما رواه بن ماجه في تعليقه رضي الله عنه قال: ((ما كانت هذه تقاتل فيمن يقاتل))^{٥٧} ويروي أبو داود عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: ((انطلقوا بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله ولا تقتلوا شيخا فانيا، ولا طفلا ولا صغيرا ولا امرأة))^{٥٨} فإذا ما قارنا هذا الهدى الإلهي بما يتكرر كل يوم على أسماعكم، وتشاهدونه على الشاشات التلفزيونية، فكم أطفال رُضع ماتت في حجور أمهاتها؟ وكم طفل فمه في ثدي أمه وجسده أشلاء؟ كم طفل يشع بريق الطهر والبراءة من عينيه في قاعة

⁵² سورة الإسراء (٣١).

⁵³ سورة الأنعام (١٥١).

⁵⁴ سورة البقرة (١٧٩).

⁵⁵ سورة البقرة (١٩٠).

⁵⁶ سنن الترمذي (ح ١٥٦٩).

⁵⁷ سنن ابن ماجه (٢٨٤٢).

⁵⁸ سنن أبي داود (٢٦١٤).

التعليم، يجري دمه على كتابه، ويخط على كراسته الموت الأحمر؟ كم من ومريض في المستشفى، وشيخ هرم عاجلتهم قبلة فعجلت بموتهم، وإن ما نقرؤه عن وسائل الإبادة الجماعية، وما تهيؤه المدنية من وسائل الدمار للبشرية، لأمر مهول جدا، تتسابق إلى نشر الموت والقضاء على الحياة، هذه مدنية اليوم، والله أنه لا منجاة للعالم من أدوائه إلا بهذا الدين، وعلى كل واحد أن يكون داعية إليه بقوله وفعله هذا في الدنيا أما في الآخرة، فقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ ٥٩ .

أما الركيزة الثالثة التي بني عليها القرآن إصلاح المجتمع البشري فهي حفظ العقل، وقد رفع القرآن من شأن العقل ووثق به كدليل للحق وهادي إلى اليقين جاء الإسلام فحرك عقولا غشتها أوهاام وأساطير، وطمس بريقها عادات وتقاليد، فلم تدفع بعجلة الإنسانية إلى الأمام، بل بقيت تدور حول نفسها في حلقة مفرغة لا مبدأ لها ولا منتهى، فبين للعقول منهجا واضحا تسير فيه، واتخذ لها هدفا تسير وراءه وتسعى للاقتراب منه، وقد كان منهجه في ذلك متبعا للطرق الآتية:

أولا: تبيين قيمة العقل من خلال إدراك الكون المادي وقوانينه، ودلالة الكائنات على ما ورائها من خلق وخالق، فهي خصيصة للإنسان الذي أكرمه الله سبحانه وتعالى وإذا انطمس العقل ينزل بالإنسان إلى دركات الانحطاط والدنو قال تعالى: ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ ٦٠ .

الأمر الثاني أمر بالمحافظة عليه، جاعلا حفظه ضروريا لبقاء المجتمع، إما عن طريق تعويد العقل النظر، وتدريبه على العمل فيما حوله، ذلك أن الإنسان في الحياة إما أن يتبع غرائزه وميوله وأهوائه، فتقوده إلى الضلال والفساد، إما عن طريق حمايته، وما أكثر ما يتعرض العقل لتضليله وإفساده. وذلك من خلال ما تقوم به الأنظمة الخبيثة من عمل تهدف منه إلى إفساد العقول، من خلال الدعاية الكاذبة، والخداع من وسائل الإعلام مسموعة أو مقروءة أو مرئية.

وثاني خطر على العقل هو ما يدخله الإنسان ذاته من مواد تدمر العقل تدميرا، كالخمر والمخدرات والمفترات والمنشطات.

أما الركيزة الرابعة التي أقام عليها القرآن البناء الاجتماعي فهي:

⁵⁹ سورة النساء (٩٣).

⁶⁰ سورة الأنفال (٢٢).

حفظ النسب، ويتم ذلك من خلال حفظ النسل ولذلك لما عزم أحد الصحابة على اعتزال النساء وعلم النبي ﷺ قال: ((أما إني أخشاكم لله وأتقاكم له... وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني)) ٦١ فلذلك أمر القرآن بالمحافظة على الوجود البشري ممثلاً ذلك في الإنجاب. فجعل الغريزة الجنسية في التركيب الإنساني وجعل سلطانها قويا عنيفا حتى لا تفلت الإنسانية من توجيهها، وحتى لا تتغلب عليها وتقتلها، فالقران ينكر على الإنسان الترهيب. ولذلك شرع الإسلام الزواج ودعا إليه كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْزِمُهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ ٦٢ كما حث عليه الرسول ﷺ بقوله: ((يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج..)) ٦٣

وحذر من كل أنواع الاتصال الجنسي الغير مشروع في الزواج أو ملك اليمين من اللواط والزنا لما له من أثار وخيمة على الأفراد والمجتمعات حيث أن انتشار مثل هذه الظواهر يسبب الأمراض الفتاكة التي منها الإيدز و الزهري و السيلان كما أنه ينشأ عن هذا النوع من الاتصال أطفال يجرمون عطف الأب في أول حياتهم، يجد المسكين نفسه مشردا خصوصا إذا حاولت الأم التخلص منه، فيحمله ذلك على الجفوة للآخرين، والحقد على البشر، والتنكر للإنسانية، قاسي القلب، يعشش الإجرام في نفسه، وما ذلك إلا نتيجة تلك الشهوة والاتصال غير المشروع بين الجنسين، ولذلك نجد الإسلام شرع عقوبة الزنا كما في قوله تعالى: ﴿الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْسَ لَهُمَا عَذَابٌ طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ٦٤ أما الزاني المحصن فشرع الرجم في حقه نكاية له على هذه الفعلة الشنعاء كما سد كل الوسائل المفضية إليه، فحرم الخلوة بين المرأة والرجل الأجنبي عنها لقوله ﷺ: ((ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما)) ٦٥ كما حرم سفر المرأة من غير محرم كما في الصحيح قوله ﷺ: ((لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع ذي محرم)) ٦٦ كما أمر بغض البصر كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ ٦٧، ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ ٦٨.

⁶¹ السنن الكبرى للبيهقي (٧٧/٧)

⁶² سورة النور (٣٢)

⁶³ أخرجه البخاري (٣/٧)، ومسلم (ح ١٤٠٠)

⁶⁴ سورة النور (٢)

⁶⁵ الترغيب والترهيب (٣٩/٣).

⁶⁶ صحيح مسلم (ح ١٣٣٨)

كما حرم على المرأة أن تخرج من بيتها متعطرة متطيبة ليجد رائحتها الرجال وأخبر الرسول ﷺ أن من فعلت ذلك لا ترح رائحة الجنة كما حرم عليها أن تضع ثيابها في غير بيتها، وغير ذلك من الوسائل لحفظ الأسرة من كل طريق يفضي إلى هدم الفضيلة في الأسرة وجرها إلا ما لا تحمد عقباه.

المبحث الرابع - مقاصد الشريعة والوحدة الإسلامية:

وعاشت الأمة الإسلامية قرونا في ظل الإسلام، تهتدي بهدية، وتنهج نهجه، وتعترز بالانتفاء إليه، فاستحقه البقاء والتمكين والاستخلاف، وذلك مصداقا لوعده الحق تعالى في قوله: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ﴾⁶⁷ وقد بلغ الإسلام الآفاق حينما طبقه أهله حق تطبيق فانشرحت له الصدور كثير من العالمين، بتحقيقا لما أخبر به النبي ﷺ بقوله: ((إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها، وأعطيت الكنزين: الأحمر، والأبيض))⁶⁸ وكان للمسلمين من الهيبة والمكانة مالا يمكن حده، فبنى المسلمون حضارة عظيمة، مكتملة الأسس والبناء، وسادت هذه الحضارة مدة طويلة، سارت بها الركبان، وأصبحت ملء السمع والبصر، ثم خلفت خلوف من المسلمين، ركنوا إلى الأرض والدينا، فأورثوا الذلة والمهانة، أهمتهم أنفسهم ومصالحهم، ففرقوا المسلمين فكرا وواقعا، وأنزلوا هذه المنزلة المهينة، الضعف بعد القوة، والجهل بعد العلم، والتأخر بعد التقدم، الافتقار بعد الغنى، والفرقة بعد الاجتماع؛ فتبددت تلك الوحدة بكل مقوماتها، وأصبح المسلمون على ما هم عليه اليوم.

ووحدة الأمة الإسلامية غاية إسلامية نبيلة، وأمنية غريزية لكل مسلم لذلك عني الإسلام بها أجل عناية، وشرع الأسباب الموصلة إليها، ونهى عن كل سبب يعكر صفوها ويشتت شملها، وإن مما يشير إلى تلك المنزلة الرفيعة، ويدلل على هذه العناية الجليلة، تنوع أساليب النصوص الشرعية المؤكدة على هذه الوحدة، وتشريع الأحكام المختلفة، لربط نسيجها وإحكام بنائها .

⁶⁷ سورة النور (٣٠)

⁶⁸ سورة النور (٣١)

⁶⁹ سورة النور (٥٥)

⁷⁰ رواه مسلم (ج ٢٨٨٩)

فأمر بالاجتماع والاتفاق، ونهى عن الاختلاف والافتراق، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾^{٧١} وكما في الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن الله يرضى لكم ثلاثاً، ويكره لكم ثلاثاً، فيرضى لكم أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئاً وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا))^{٧٢}.

كما أمر بلزوم الجماعة، والنهي والشذوذ كما أوصى بذلك النبي ﷺ حذيفة بن اليمان في حديثه الطويل، حيث جاء فيه: ((تلزم الجماعة المسلمين وإمامهم...))^{٧٣} كما أمر بالأخوة الدينية وأكد عليها قال الله عز وجل: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾^{٧٤} ويقول نبينا محمد ﷺ مؤكداً قيمة الأخوة ومستلزماتها: ((وكونوا عباد الله إخواناً المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره))^{٧٥} وشبه الأمة الإسلامية بالبناء المحكم والجسد الواحد، كما في قوله ﷺ: ((إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً، شبك بين أصابه))^{٧٦} وفرض حقوق المسلم وواجباته تجاه إخوانه، كل فرد له حق وعليه واجب، ومن هذه الحقوق، أداء الزكاة، والنفقة على الأقارب والمملوكين، والنصح لكل مسلم، كما نهى عن كل ما يسبب الفرقة والاختلاف من الغيبة النميمة والكذب وقول الزور، والعصية الجاهلية، وكل خلق ذميم، مما يدل على أهمية الوحدة الإسلامية وعظم شأنها، وأنها فريضة شرعية، وضرورة اجتماعية، يملئها حاضر الأمة ومستقبلها، وما تتطلبه مصالحها وحضارتها.

وكثيراً ما تتحد بعض الشعوب تحت راية واحدة، وتجتمع على أمور محددة، وتقوم على أسس مرسومة، ولكنها أسس هشّة، لا تنطلق من ثوابت صحيحة، ومن هذه الأسس الهشّة، القومية، والوطنية والعنصرية، واللغة، وما يدور في فلكها.

وهذه الأسس جرت كوارث هائلة على الإنسانية ووزعت العالم الإنساني إلى مئات وآلاف من الأجزاء؛ لأجل ما في نفوس أهلها من العصبية.

⁷¹ سورة آل عمران (١٠٣)

⁷² صحيح مسلم (ح ١٧١٥)

⁷³ متفق عليه البخاري (الفتن باب ١١)، مسلم في الإمارة (ح ١٨٤٧).

⁷⁴ آل عمران (١٠٣).

⁷⁵ متفق عليه البخاري كتاب الإكراه باب (٧)، ومسلم في البر والصلة (ح ٢٥٦٤)

⁷⁶ متفق عليها البخاري المظالم باب (٥)، ومسلم في البر والصلة (ح ٢٥٨٥)

أما الإسلام فقد أرسى الوحدة على أسس متينة راسخة، وهي أساس العقيدة، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾^{٧٧} فالعبادات تؤصل من أسس اللقاء والاجتماع بين المسلمين، فالصلاة مثلا لها صور عديدة، في أوقات مختلفة، وأكثرها يتم بأسلوب جماعي، في مكان محترم آمن هو المسجد الذي أمر الله بعمارته وبنائه، قال عز وجل: ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾^{٧٨}.

والصيام كذلك فيه معنى التقارب والتآلف بين المسلمين، فالناس يصومون شهرا واحدا محددًا، وهو شهر رمضان، يبدأ صومهم بطلوع الفجر، وينتهي بغروب الشمس، فيه معنى الوحدة، كما أن فيه شعور بألم وجوع أخيه الإنسان فيقدم ما في وسعه لرفع المعاناة عن الفقراء والمساكين، وفي هذا نوع من أنواع الوحدة.

والحج يعبر عن معنى التجمع والتقارب بين المسلمين بصورة جلية، إذ هو مؤتمر عظيم، يجتمع فيه المسلمون من كل حذب وصوب، قال تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾^{٧٩}.

والزكاة وسيلة عظيمة للتقارب باعتبارها تقوم على التكافل الاجتماعي، وتؤلف بين قلوب الفقراء والأغنياء قال الحق سبحانه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾^{٨٠} وهكذا بقية العبادات...

وأما وسائل تحقيق الأمة الواحدة الذي دعا إليها هذا الدين في ظل الوضع الراهن الذي تمر به الأمة فلا بد من الأخذ بهذه الأمور:

- العمل على تصفية العقيدة وتنقيتها مما علق بها من شركيات وبدع وخرافات مما هو ملحوظ في كثير من البلدان الإسلامية، فكيف تلتقي الأمة واعتقادها مختلف؟!
- نشر الوعي الإسلامي العام، وترسيخ القيم الإسلامية بين الشعوب المسلمة، فكلما كان الناس أقرب إلى التمثل الإسلامي والاهتداء بهدي النبي ﷺ كانوا إلى الوحدة أقرب.

⁷⁷ سورة الأنبياء (٩٢).

⁷⁸ سورة النور (٣٦).

⁷⁹ سورة الحج (٢٧).

⁸⁰ سورة التوبة (١٠٣).

- إصلاح التعليم ومناهجه، وتوجيه سياسته بما يخدم الإسلام وأهله، فإن العلم هو الركيزة الأولى لحياة الأفراد والأمم وتقدمها.
 - التنسيق بين المؤسسات التربوية والتعليمية في العالم الإسلامي، وتقريب وجهات النظر في مناهج التعليم تمهيدا لاتحادها.
 - توجيه وسائل الإعلام - بأنواعها - لخدمة الإسلام والمسلمين، ولخدمة هذه القضية خاصة.
 - عقد المؤتمرات واللقاءات بين أهل الحل والعقد في البلاد الإسلامية من زعماء وعلماء والتشاور بينهم في كل الأمور العامة، كما قال تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^{٨١}
 - طرح الحلول السياسية المحلية والتدرجية لقضية التقارب بين المسلمين، بحسب القدرة والإمكانات.
 - إقامة سوق مشتركة بين الدول المسلمة.
 - توحيد العملة في البلدان الإسلامية، وتكوين اقتصاد واحد.
 - إنشاء البنوك الإسلامية وتكثيفها وتشجيعها، بحيث تضيق النطاق على البنوك التجارية والربوية.
- أثر الوحدة في مواجهة التحديات.
- إن الأمة توجه تحديات فكرية وسياسية وعسكرية واجتماعية منظمة، تختلف في صورها وأساليبها ووسائلها، ولكنها تلتقي عند هدف واحد أو أهداف متقاربة، هي إخراج الناس من دينهم أو تشكيكهم فيه يقول الله: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ وَلَتَهُمْ قُلٌّ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ﴾^{٨٢}.
- ومن هذه التحديات الفكرية:
- التنصير وما يقوم به من جهود ضخمة لتنصير الكثير من البلاد الإسلامية، فقد انتشرت مؤسسات التنصير في شتى الأقطار والبلدان ورصدت له الأموال الضخمة والطائلة من قبل الحكومات والمؤسسات والأفراد في الغرب والشرق، مما ينذر بخطر عظيم، وشر جسيم على الإنسانية، لأن حاجة كثير من الدول والأفراد قد تدفعهم إلى الدخول فيها، لتخفيف معاناتهم، وتفريغ كرباتهم.
 - الاستشراق ويقوم بأعمال ذات طابع عملي، يخدم الفكر النصراني أو اليهودي في جملته.
 - المنظمات اليهودية الإلحادية، كالماسونية والوجودية.

^{٨١} سورة الشورى (٣٨)

^{٨٢} سورة البقرة (١٢٠)

- التيار العلماني.
 - الفكر الخرافي والتكفيري، و التفجيري الذي تبناه طرق وطوائف كثيرة داخل المجتمعات الإسلامية.
 - تغريب التعليم والتربية.
- ولعل من أشد التحديات التي تواجه الأمة تلك المفاهيم الاجتماعية الغربية التي فرضت وجودها في المسلمين، كالحرية الفردية غير المنضبطة، ودعوى مساواة الرجل بالمرأة في كل شيء، ومشكلة التشبه بالأجنبي وما نتج عن ذلك كله من مفاسد. وذلك بسبب التبعية المطلقة، والانتقاي للأجانب، ولكي يقضى على هذه الظواهر لا بد من التعاون بين أفراد المجتمع عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- ومن أكبر التحديات التي تواجه الأمة اليوم تكالب الأعداء عليها، فالعدو لا يألو جهداً في ضرب الإسلام وأتباعه بكل الوسائل التي يمتلكها عسكرية وفكرية وتقنية، كما قال تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾^{٨٣}. ولقد أخبر النبي فيما رواه عنه ثوبان مولى رسول الله ﷺ ((يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة على قصعتها، قال: قلنا أمن قلة بنا يومئذ؟ قال: أتمم يومئذ كثير، ولكن تكونون غناء كغناء السيل، ينتزع المهابة من قلوب عدوكم، ويجعل في قلوبكم الوهن، قلنا وما الوهن؟ قال حب الدنيا وكراهية الموت))^{٨٤}
- حقاً ذلك واقع المسلمين اليوم، فهم يواجهون التحديات السافرة الصارخة من أعداء الملة، تحت مظلات أو شعارات خادعة باسم هيئة الأمم المتحدة، وباسم تقرير حقوق الإنسان، أو تصدير الديمقراطية إلى بلدان ما يعرف بالعالم الثالث، وباسم القضاء على الإرهاب، وهاهم المسلمون يقفون عاجزين أمام هذه التحديات. وسيكونون كذلك ما لم يتعاونوا ويتضامنوا ويتحدوا، وصدق الله حيث يقول: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾^{٨٥} ومن خلال استقراءنا موارد الشريعة الدالة على مقاصدها نجد أن من أهم مقاصد الشريعة انتظام أمر الأمة وتكوينه حقيقة واقعية لأن فيه جلب المصالح لها، ودفع المضار عنها، ومواجهتها للتحديات التي تواجهها وما أكثرها اليوم ولكن أين هذه الأمة والله المستعان.

^{٨٣} سورة التوبة (٨)

^{٨٤} رواه الإمام أحمد في المسند (٢٧٨/٥) وأبو داود في سننه (ح ٤٢٩٧)

^{٨٥} سورة الأنفال (٤٦).

الفتوى في ضوء مقاصد الشريعة

الدكتور أحمد بن عبد العزيز الحداد*

تمهيد

الحمد لله الذي تنتهي إليه المقاصد، وتبتدئ منه العوائد، لكل مخلوق وعابد. وهو أهل الثناء والمحامد، أحده في كل حال، وأشكره على جزيل النوال، وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وصحبه والآل .
وبعد، فإن المقاصد الشرعية من أهم المهام العلمية والقضايا الدينية، لم يزل العلماء ينهلون من مواردها، ويبينوا غامضها من جليها، ليصدر من معينها الواردون، ويرتوي من حياضها المتطلعون؛ لأنها المعين الذي لا ينضب، والمورد الذي يستعذب. وقد رسم طريقها الأقدمون، وسار على نهجهم الأحقون، فبينوا ما يلزم فيها من البيان، وبقي من ذلك ما لا بد منه في كل زمان ومكان ونحن اليوم في أشد الحاجة إلى تفعيل هذا العلم الفياض، لما يستجد من المسائل، وما يتجدد من النوازل، التي تحير كل فقيه عاقل، وقد أسهمت فيه بهذا البحث المتواضع، الذي حاول أن يجمع بين النظرية المقاصدية، والتطبيق العملي في الفتوى، ليكون المفتي على بينة من فقه الواقع، فينزل الأحكام على بينة من غير إهمال للعلل الشرعية والحكم العقلية، لكيلا يظن أن الشريعة بعيدة عن العقل، اعتيادا كل الاعتقاد على العقل، فإن صحيح المنقول لا يناقض صريح المعقول والله أسأل أن ينفع به ويجعله خالصا لوجهه الكريم بمنه وكرمه.

تعريف الفتوى:

تعرف الفتوى في الاصطلاح بأنها الإخبار بالحكم الشرعي على غير وجه الإلزام، ويقال بأنها: الجواب عما يشكل من المسائل الشرعية.

أو بمعنى أعم هي: جواب حديث لأمر حديث¹⁰¹.

والمفتي هو العالم بالأحكام الشرعية والقضايا والحوادث، وهو الذي رزق من العلم والقدرة ما يستطيع به استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها الإجمالية وتنزيلها على الوقائع والقضايا الحادثة¹⁰².

* كبير مفتين بدائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري.

¹⁰¹ منار أهل الفتوى للقاني ص ٢٠٤

أما المقاصد الشرعية، فهي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام التشريع، فيدخل هذا في أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها¹⁰²..

وهي تنقسم إلى مقاصد ضرورية وحاجية وتحسينية،

أما المقاصد الضرورية فهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج، وفوات حياة، وفي الآخرة فوات النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. والمقاصد الضرورية هي: حفظ الدين والنفس، والنسل والمال والعقل.

وأما المقاصد الحاجية، فهي ما افتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بغوت المطلوب، فإذا لم تراعى دخل على المكلفين في الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وذلك كالرخص التي يحتاجها المرء في سفره أو مرضه، أو يحتاجها في بعض معاملاته، فأبيح له ما الأصل فيه المنع، أو ما يحتاجه في خطأ جنائياته التي قد تكثر فتحمل عنه عاقبته، أو ما يحتاجه في عاداته، كالصيد والتمتع بالطيبات..

أما المقاصد التحسينية فهي لأخذ بها يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المذنبات التي تأنفها العقول الراجحات، وذلك ما يكون من باب مكارم الأخلاق¹⁰³.

وكل هذه المقاصد جاء الإسلام ليحققها بشرعه القويم الذي تضمنه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وما استقر من فقه الأئمة المستنبط منها، حيث لا يخلو حكم من أحكامه عن ذلك، يدركها كل عاقل، تارة ببادئ الرأي، وأخرى بنظر وتأمل.. كما قال الإمام الغزالي رحمه الله تعالى: ومقصود الشارع من الخلق أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأمور فهو مفسدة ودفعه مصلحة¹⁰⁴، ولذلك قالوا: مبنى الشريعة كلها على جلب المصالح ودرء المفاسد، وقرروا أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، لأن المصلحة كامنة في درء المفسدة¹⁰⁵.

¹⁰² قرار مجمع الفقه الإسلامي ١٧/٢/١٥٣.

¹⁰³ انظر الموافقات للشاطبي ١٢-٨/٢.

¹⁰⁴ انظر الموافقات للشاطبي ١٢-٨/٢.

¹⁰⁵ المستصفي ٢٨٧/١.

¹⁰⁶ إيضاح القواعد الفقهية لشيخنا عبد الله اللحجي ص ٩

ويقول العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى: وإذا تأملت شرائع دينه التي وضعها بين عباده، وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة حسب الإمكان، وإن تزاومت قُدم أهمها وأجلها، وإن فاتت أدناها، وتعطيل الفساد الخاصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزاومت عطل أعظمها فساداً باحتمال أدناها، قال: ولهذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم، ثم قال: وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها، وورد من صفو حوضها، وكلما كان تضلعه منها أعظم كان شهوده لمحاسنها ومصالحها أكمل.. إلى أن قال: والقرآن وسنة رسوله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما... فتارة يذكر لام التعليل الصريحة، وتارة يذكر أداة (كي) وتارة يذكر (الفاء) وتارة يذكر أداة (لعل) المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق، وتارة ينبه عن السبب يذكره صريحاً تارة ويذكر الأوصاف المشتقة المناسبة لتلك الأحكام ثم يرتبها عليها ترتيب المسببات على أسبابها، وتارة ينكر على من زعم أنه خلق الخلق وشرع دينه عبثاً وسدى، وتارة ينكر على من ظن أنه يسوي بين المختلفين ن الذين يقتضيان أثرين مختلفين، وتارة يخبر بكمال حكمته وعلمه المقتضى أنه لا يفرق بين متماثلين ولا يسوي بين مختلفين، وأنه ينزل الأشياء منازلها، ويرتبها مراتبها، وتارة يستدعي من عباده التفكّر والتأمل والتدبر والتعقل لحسن ما بعث به رسوله وشرعه لعباده، كما يستدعي منهم التفكير والنظر في مخلوقاته وحكمها وما فيها من المنافع والمصالح، وتارة يذكر منافع مخلوقاته منبهاً بها على ذلك، وأنه الله الذي لا إله إلا هو، وتارة يجتزم آيات خلقه وأمره بأسماء وصفات تناسبها وتقتضيها، ثم قال: والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر ومصالحها ومنافعها وما تضمنناه من الآيات الشاهدى الدالة عليه. ولا يمكن لمن له أدنى اطلاع على معاني القرآن إنكار ذلك^{١٠٧} هـ.

ومن هذا كله تعلم أن الشريعة الإسلامية بعمومها تسعى لتحقيق مقاصد إلهية من البرية، لذلك جاءت أحكامها مبنية على تشريعها وكوامن المصلحة فيها، بل إن الكون من حيث هي خلقه الله تعالى لحكمة، والخلق كذلك، والإنسان كذلك، كما بينه الذكر الحكيم بمثل قوله: { وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً } [سورة ص ٢٧] { وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون } [الدخان ٣٨، ٣٩]. وكما قال: {الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً} [الملك ٢] أفىكون تشريعه بعد ذلك خالياً من المصلحة؟! وقد قال سبحانه: { ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون } [المائدة ٥٠].

^{١٠٧} مفتاح دار السعادة ٢/ ٣٥٠ ط مصر.

ومن هنا كان لا بد من أن تكون الفتوى مدركة لهذه المقاصد الشرعية والمصالح المرعية لتكون إخباراً حقيقياً عن الشرع الإلهي، وتوقيعاً صادقاً عن رب العزة والجلال، لأن الشرع إنما يُتلقى بطريق البلاغ عن الله تعالى ورسوله ﷺ، فهو سبحانه الذي شرع الحلال والحرام، وأوجب العبادات ورتب على فعلها الثواب وعلى تركها العقاب، وترك مساحة كبيرة ليكون المرء فيها على اختيار الفعل والترك، وكل ذلك تضمنه كتابه العزيز المحكم، وسنة نبيه المصطفى ﷺ، الذي أوتي الكتاب ومثله ومعه، وذلك إما بصريح العبارة، أو دقيق الإشارة، في عمومات النصوص ومفهومها كما قال الإمام الشافعي وحده الله تعالى: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها، ثم استدلت بآيات من كتاب الله تعالى، منها قوله سبحانه: {ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء} [النحل ٨٩]، وقال إمام الحرمين، المعتقد أن لا يفرض وقوع واقعة مع بقاء الشريعة بين ظهراي حملتها إلا في الشريعة متمسك بحكم الله تعالى فيها، وقال أيضاً: ونعلم أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى على المتعبدين^{١٠٨}، فكان لا بد للمفتي من إدراك المقاصد الشرعية، والمصالح المرعية في هذه الملة الحنيفية، لتكون فنواه قائمة على تحقيق هذه المقاصد، محتنبه للمفاسد. وأجل المقاصد الشرعية هي:

- ٠ . تحقيق العبودية لله تعالى.
 - ٠ . تحقيق الاستخلاف في الأرض.
 - ٠ . المحافظة على الكليات.
 - ٠ . رفع الحرج عن الأمة.
- وسأتناول هذه المقاصد بشيء من التفصيل..

أولاً تحقيق العبودية لله تعالى:

العبودية تعني الخضوع والذل للمعبود، لضعف العابد وقوة المعبود، ولمنة المعبود على العابد في النعم التي لا تصل إلا من غيره، ولا تستقيم حياته إلا بها. والعبودية بهذا المعنى لا يستحقها غير الله تعالى، فهو القوي المتين، وهو القوي العزيز، وهو الذي إن أراد الشيء قال له كن فيكون، وهو الذي يحكم فلا معقب لحكمه، وهو الذي لا يُسأل عما يفعل، وهو الذي أحاط بكل شيء علماً، وهو الفعال لما يريد، وهو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى...

^{١٠٨} الرسالة ص ٢٠ فقرة ٤٨.

^{١٠٩} الغيائي ص ١٩٣

ومن كان كذلك فحقه أن يُرهب وأن يُعبد، لجبروته وقهره، وقوته وقدرته، كرهاً إن لم يكن طوعاً، فإذا كان مع ذلك له الطول والإنعام، والمنة التي لا ترام، فإن العبودية له تكون محبة ورغبة، كما قالوا:

أحسن إلى الناس تستعبد رقابهم فطالما استعبد الإحسان أحرارا

والله جل وعلا هو المحسن ابتداءً وانتهاءً، أنعم بالإيجاد، وتطول بالإمداد، وتفضل بالإسعاد، منّا منه وفضلاً، خلق الخلق من العدم وغدّاهم بالنعيم، وتكفل بأرزاقهم من غير حاجته إليهم، ولا واجباً عليه نحوهم..

فمن كان كذلك فحقه أن يعبد وأن يوحد له ويصمد، ويرجع إليه ويعتمد، وهذا ما أراد الله تعالى من عباده كما نطقت به آياته القرآنية والكونية كقوله سبحانه: { وما خلقت الجن والإنس إلا لعبدون ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون } [الذاريات ٥٦] وقال جل شأنه: { إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون } [الأنبياء ٩٢] وأرسل الرسل لتبليغ الناس هذا المقصد من الخلق، فنوح قال لقومه: { يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يومٍ عظيم } [الأعراف ٥٩] وهود قال لقومه عاد: { يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره أفلا تتقون } [الأعراف ٦٥] وصالح قال لقومه ثمود: { يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم } [الأعراف ٧٣]، وشعيب قال لقومه: { يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم } [الأعراف ٨٥] وإبراهيم قال لقومه: { اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون } [العنكبوت ١٦] وهكذا كل رسول بَلَّغ هذه الرسالة من الحق للخلق، قال سبحانه: { ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة } [النحل ٣٦] وذلك لأن العبادة حقٌّ له سبحانه بسبب نعم الإيجاد والإمداد، والمراد بالعبادة هنا هي العبادة الطوعية الاختيارية التي يترتب عليها الثواب والعقاب، لا العبادة القهرية التسخيرية التي لا مندوحة لشيء من خلق الله تعالى بتركها، كما قال سبحانه: { إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً لقد أحصاهم وعدهم عدداً وكلهم آتية يوم القيامة فرداً } [مريم ٩٣-٩٥] فهذه ليست مهمة الرسل إذ الابتلاء في الاختيار لا في الاضطرار، وكما نطقت الآيات القرآنية التنزيلية بهذا المراد لله تعالى في عبادته سبحانه، فكذلك الآيات الكونية هي شاهدة له سبحانه بوجوب الوحدانية واستحقاقه العبادة كما قال سبحانه: { إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب } [آل عمران ١٩٠] أي إنها تحمل الدلائل الشاهدة على وجوب توحيده وإفراده بالعبادة كما قالوا:

تأمل سطور الكائنات فإنها من الملائ الأعلى إليك رسائل

وقد خط فيها لو تأملت خطها ألا كل شيء ما خلا الله باطل

وقالوا:

أيا عجباً كيف يُعصى الإله أم كيف يجده الجاحد
 والله في كل تسكينة وتحريكة أبداً شاهد
 وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

ثم إن هذه العبودية الاختيارية أمر مركوز في النفوس، فلا تستطيع النفس البشرية أن تتخلى عنها، لأنها جبلت على الإذعان للعظمة الخارقة، وللمحسن المنعم المتفضل، فإذا لم تهتد إلى المعبود الحق سبحانه وتعالى، مالت بفطرتها إلى عبادة ما سواه، فإن استعظمت شيئاً آخر عبدته، فقد تعبد الشمس أو القمر أو الكواكب أو البحر أو الإنسان أو الحيوان أو الهوى، أو المادة، أو نحو ذلك مما يزينه الشيطان لها، ويصدها به عن السبيل والصراط المستقيم، ويحسبون عندئذ أنهم مهتدون، فهؤلاء الذين يدعون أنهم لا يعبدون شيئاً وأنهم تخلوا عن الديانة هم واهمون، لأنهم يعبدون أهواءهم وشياطينهم التي زينت لهم ذلك الطريق، وقد قال سبحانه: {فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن أتبع هواه بغير هدى من الله} [القصص ٥٠] لذلك هم تحت قهره فلا يستطيعون أن يتمرّدوا عنه إلا إذا ألجأتهم الضرورة فعندئذ يوقنون أنهم في قهر المعبود الذي لا ملجأ ولا منجى منه إلا إليه كما قال سبحانه: {ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون} [النحل ٥٣] وقال: {وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً} [الإسراء ٦٧] وقد ورد في صحيح الحديث ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: "تعس عبدالدينار والدرهم والقطينة والخميصة إن أعطي رضي وإن لم يعط لم يرض" ^{١٠٠}

وروى أحمد والترمذي من حديث عدي بن حاتم رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ دخل عليه وهو يقرأ هذه الآية: {اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله} {التوبة ٣١} فقال عدي: إنهم لم يعبدوهم، فقال ﷺ: "بلى، إنهم حرموا عليهم الحلال، وأحلوا لهم الحرام، فتبعوهم، فذلك عبادتهم إياهم...." ^{١٠١}

فتبين من هذا أن تحقيق العبودية لله تعالى، هو أهم المقاصد الشرعية، التي يتعين السعي إلى تحقيقها في الأرض، وأن الشرائع السماوية إنما جاءت لتحقيق هذا المقصد من البشر، فإن لم يفعلوا كانوا متمردين عن طاعة الله، وقد

^{١٠٠} أخرجه البخاري في الأدب، باب ما يتقى من فتنة المال برقم ٦٠٧١.

^{١٠١} عزاه ابن كثير في تفسيره ٣٤٩/٢ لأحمد والترمذي

روي من حديث أبي الدرداء عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه: "إني والجن والإنس في نبأ عظيم، أخلق فيعبد غيري، وأرزق فيشكر غيري.." ^{١١٢}

ولذلك فطرحهم على هذه العبادة كما قال سبحانه: { فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم } [الروم ٣٠] فلولا طرق الغواية التي انحرفت بهم لاستقاموا على هذه الفطرة كما قال ﷺ: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً..." ^{١١٣}

المقصد الثاني تحقيق الاستخلاف في الأرض:

لما خلق الله تعالى هذا الكون بالحق، خلق من يعمره بتوحيده وعبادته ومن ذلك الأرض التي خصها ببني البشر، فإنه سبحانه اختص لها من الخليفة بني الإنسان ليكونوا خلفاء فيها يعمرونها بالإيمان والطاعة، ويتبلغون لذلك بعماراتها المادية من زراعة وصناعة وبنان ونحوها لتتلائم ذلك مع الطاعة له سبحانه، حيث لا يمكن أن تقام الأبدان التي هي من مادة الأرض إلا بجزء منها، فكانت عمارتها وسيلة لتحقيق العبودية لله تعالى، لا كما يزعم الماديون بأن العمارات أصل الديانة فرع، إذ يلزم من ذلك ترك الدين إذ تعارض مع الدنيا، والعكس صحيح ^{١١٤}.

وهذا ما حدثنا القرآن الكريم عنه بقوله: { وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون } [البقرة ٣٠] .

أي إني جاعل في الأرض قوماً يخلف بعضهم بعضاً قرناً بعد قرن وجيلاً بعد جيل، كما قال سبحانه: { هو الذي جعل لكم خلائف في الأرض } [الأنعام ١٦٥] وقال: { ويجعلكم خلفاء الأرض } [النمل ٦٢] ^{١١٥} وهذا الاستخلاف لا بد له من مقومات يعيش به، لذلك سخر لهم الكون وذلك لهم كما قال سبحانه: { ألم تر أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة } [لقمان ٢٠] وقال: { هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً } [البقرة ٢٩] فكان من لوازم هذا التسخير أن يشتغل فيها ينفع الإنسان، ليقوم أوده ويصلح حاله حتى يؤدي رسالته، وهو ما كانت تعبر عنه الرسل لأقوامها كما قال صالح لقومه: { اعبدوا

^{١١٢} أخرجه السيوطي في الدر المنثور ٦٢٥/٧ وعزاه للطبراني في مسند الشاميين والحاكم في التاريخ والبيهقي في الشعب ٧.

^{١١٣} أخرجه مسلم في الجنة ونعيمها برقم ٢٨٦٥ من حديث عياض بن حمار.

^{١١٤} انظر الإسلام ملاذكل المجتمعات الإنسانية ص ٤٩-٥١.

^{١١٥} انظر تفسير ابن كثير ٧٠/١.

الله ما لكم من إله غيره هو أنشاكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب} [هود ٦١] .

اي جعلكم عمّارها لتقوموا بواجب العبادة من الاستغفار والتوبة مما يسخطه ولا يرضيه، كما كانت تفهم هذا المعنى حين قالت: {ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك} يعني أن هذا مقتضى الخلافة، والبشر لظلمهم أنفسهم بسفك الدماء ونحوها، لا يصلحون أن يكونوا خلفاء، فإن من مقتضيات الخلافة والعمارة القيام بلازمها من طاعة الله تعالى ..

وهذا يدل على أن الخلافة في الرض وعمارتها ليست مقصودة لذاتها، بل لتحقيق الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى الخلق، كما قال سبحانه: {إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً} [الأحزاب ٧٢] والأمانة هي التكليف الشرعية الشاقة التي يترتب على فعلها الثواب وعلى تركها العقاب ولما حملها أعانه سبحانه على ذلك بما سخر له من الكون، وأمره أن يستفيد منه فيمشي في مناكبها ويأكل من رزقه، ويعمره ليسكن ويأكل ويشرب ويركب، حتى يبلغ منها مراد الله تعالى فيه، هذه النظرة الإسلامية لعنى الاستخلاف في الأرض، لا أن تكون الدنيا غايته وعمارته منتهى أمله، فقد بينت السنة المطهرة أن ذلك ليس مراداً من معنى الخلافة، فالإنسان أكرم من أن يفنى عمره في دنو وانحطاط، لا يطمح فيه للمعالي العالية فقد أخرج الترمذي من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه: " ألا إن الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالمًا ومتعلمًا"¹¹⁶.

بل ورد: " لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافراً منها شربة ماء"¹¹⁷ ومن أجل ذلك لم يمنعها من عرض عن الإيمان به وحاده، بل لربما كان أسعد حظاً فيها من المؤمن كما قال سبحانه: { ولو لا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سُقُفًا من فضة ومعارج عليها يظهرون ولبيوتهم أبواباً وسريراً عليها يتكؤون وزخرفاً وإن كل ذلك لَمَّا متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين} [الزخرف ٣٣] ولذلك لم يخترها جزاءً لأنبيائه وأوليائه، بل ادخر أجرهم لجنة عرضها السماوات والأرض أعدت للمتقين.

المحافظة على الكليات:

¹¹⁶ أخرجه الترمذي في الزهد من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه برقم ٢٣٢٢ وقال: حسن غريب، وابن ماجه فيه أيضاً من حديثه برقم ٤١١٢.

¹¹⁷ أخرجه الترمذي في الزهد برقم ٢٣٢٠ والحاكم في المستدرک برقم ٧٨٤٧ من حديث سهل بن سعد وقال الترمذي: صحيح غريب.

قد اشتهر بين أهل العلم أن الشرائع السماوية ولا سيما الشريعة الخاتمة التي تنزلت على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ، حافظت على كلياتها مقومات الحياة الإنسانية، التي لا تستقيم حياته إلا بالمحافظة عليها، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فأوجب على أتباع كل شرعة أن يحافظوا عليها، فلم يبح انتهاك هذه المقومات الإنسانية لأي أحد، فرداً كان أو جماعة.

قال الغزالي رحمه الله تعالى: ومقصود الشارع من الخلق أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة ودفعه مصلحة^{١١٨} هـ وقال أيضاً: وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل ولا شريعة أريد بها إصلاح الخلق^{١١٩} وحفظ هذه الأمور يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أصل وجودها

الثاني: ما يدفع عنها الاختلال الذي يعرض^{١٢٠}

ومعنى حفظ هذه الكليات حفظها بالنسبة لأحاد الأمة وعمومها^{١٢١}، ومن أجل ذلك أوجب لحفظها نظاماً يكفلها من إقامة الحدود، ووجوب القصاص حتى لا يعتدى عليها، كما أوجب السعي لإصلاحها عند الضرورة ولو بها كان قد حرمه حال السعة كالميتة عند المخمصة، والخمر عند الغصة، وقتل النفس عند الصّيال، ولذلك كان من القواعد الشرعية المطردة قاعدة: جلب المصالح ودرء المفاسد، التي يُبتنى عليها الفقه كله، وهي تنقسم إلى ضرورية، وحاجية وتحسينية، والضرورية هي التي تكون الأمة بمجموعها وأحاديها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها، فإذا انخرمت تؤول حال الأمة إلى فسادٍ وتلاشٍ، بحيث لا يكون إلا في الكليات الخمس المذكورة، وينزل منزلها الحاجي، وهو ما تحتاجه الأمة لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكن يكون على حالة غير منتظمة^{١٢٢} وعبر عنه الشاطبي بقوله: ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الجرح، فلو لم يراع دخل على المكلفين الجرح والمشقة، ولكن لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة^{١٢٣} وذلك كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك، غير أنه يكون في جهد ومشقة،

^{١١٨} المستصفى ٢٨٧/١.

^{١١٩} الموافقات للشاطبي ٣٢٤/١.

^{١٢٠} المستصفى ٤١٧/١.

^{١٢١} المقاصد الشرعية للطاهر بن عاشور ص ٣٠٤

^{١٢٢} المقاصد الشرعية للطاهر بن عاشور ص ٣٠٦

^{١٢٣} الموافقات ص ٣٢٦

وكالبيوع والإجارات والقراض والمساقاة والنكاح وإلحاق الأنساب بأبائهم^{١٢٤}، وقد نزلوا الحاجة منزلة الضرورة، فقالوا: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، فأباحوا من أجلها رخص السفر من قصر وجمع وفطر وتيمم ونحوها، إلا أنها لا تصل إلى مرتبة إباحة المحرم^{١٢٥}.

أما الأمور التحسينية وهي التي تقع موقع التحسين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات^{١٢٦}، أو كما قال الطاهر بن عاشور: التي بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرآة بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو في التقرب منها، قال: فإن لمحاسن العادات مدخلات في ذلك^{١٢٧} اهـ.

ولا ريب بأن هذه المحاسن وإن كانت مطلوبة إلا أنها لا تبيح شيئا من الحرام، ولا ترك شيء من الواجب. فتحقيق هذه المصالح من مقاصد الشريعة الغراء، فإن من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفاسد لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك. وقد مثل العز بن عبد السلام لذلك بمن عاش إنساناً من الفضلاء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة، ويكره تلك المفسدة^{١٢٨} اهـ.

وهذا ما يعرف بحقيقة الفقه، أو هو فقه النفس الذي هو رأس مال الفقيه والمفتي، ومثل هذا ما يعرف عند أهل الحديث بالملكة التي يحكم بموجبها على الحديث أو السند بالصحة أو الضعف، ولو سألته عن دليله في ذلك لبقى وتخير، أي لا تقطع ولم يستطع إقامة بينة على ذلك لكنه إلهام من الله، وذلك كما قيل لعبد الرحمن بن مهدي: إنك تقول للشيء: هذا يصح وهذا لم يثبت فعمن تقول ذلك؟ فقال رأيت لو أتيت الناقد فأرثته دراهمك فقال: هذا جيد وهذا بهرج - يعني مزيف - أكنت تسأله عن ذلك أو تسلم الأمر إليه؟ قال بل كنت أسلم الأمر إليه. فقال فهذا كذلك لطول المجادلة والمناظرة والخبرة^{١٢٩}

^{١٢٤} مقاصد الشريعة للطاهر بن عاشور ص ٣٠٦، وإيضاح القواعد الفقهية لشيخنا عبد الله بن سعيد اللحجي ص ٧٠

^{١٢٥} إيضاح القواعد الفقهية ص ٧٠

^{١٢٦} المستصفي للغزالي ٤١٨/١

^{١٢٧} المقاصد الشرعية ص ٣٠٧

^{١٢٨} قواعد الأحكام للعز ابن عبد السلام ١٦٠/٢

^{١٢٩} تدريب الراوي للسيوطي ٢٥٣/١، وجامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ص ٢٥٦.

وهذا أمر قد أفرته الشريعة من صدرها الأول، فإن النبي ﷺ ربي أصحابه على ذلك فلذلك لم يرضوا أن يحموا أنفسهم في النار لما أمرهم أميرهم عبد الله بن حذافة السهمي رضي الله تعالى عنه بالدخول فيها بعد أن أضرموها، مع علمهم بوجوب طاعة ولي الأمر، بل قالوا: إنها فرنا من النار، وأبوا أن يدخلوا، فلما علم النبي ﷺ بخبرهم أقرهم على ذلك، بل قال: "لو دخلوها ما خرجوا منها أبداً، إنها الطاعة في المعروف"^{١٣٠}.

وهذا غاية الفقه لروح الشريعة، ومعرفة مقاصدها، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الله تعالى، كما أخبر النبي ﷺ^{١٣١} لأن ذلك يتناقض مع مبدأ العبودية لله تعالى التي أرسلت من أجلها الرسل.

وكذا لما أرسل صلى الله عليه وسلم أصحابه رضوان الله تعالى عليهم إلى بني قريظة، وقال: لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة^{١٣٢}، كان لبعضهم فهم غير ما دل عليه ظاهره، فصلّى في الطريق، إذ فهم أن المراد الحث على السرعة في السير، لا أن يترك الوقت يخرج من غير صلاة، وقد أقرهم النبي ﷺ على ذلك، ولم ينكر عليهم لموافقة ذلك لروح الشريعة في فقه النصوص وتحقيق مقاصدها، لا مجرد ظواهرها وقولها..

ومن هنا قرر علماءنا أن الجمود على المنقولات أبداً - يعني من غير إدراك للمقاصد - ضلال في الدين، وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين^{١٣٣}، وهذا ما أرشد إليه ﷺ بقوله: "فرب مبلغ أوعى من سامع"^{١٣٤} وفي رواية: "فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه"^{١٣٥}.

ذلك أن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة كما قرره ابن القيم رحمه الله تعالى^{١٣٦}، فإذا لم تكن

^{١٣٠} أخرجه البخاري في الأحكام برقم ٧١٤٥ من حديث علي رضي الله تعالى عنه.

^{١٣١} فيها أخرجه البخاري في الأحكام برقم من حديث ابن عمر أخرجه البخاري في الأحكام برقم ٧١٤٤ بلفظ:

"السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"

^{١٣٢} أخرجه البخاري في صلاة الخوف برقم ٩٤٦.

^{١٣٣} الذخيرة للقرافي ١/١٧١، وإعلام الموقعين لابن القيم ٣/٣.

^{١٣٤} أخرجه البخاري في الحج برقم ١٦٣٢ من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله تعالى عنه.

^{١٣٥} أخرجه أبو داود في العلم برقم ٣١٧٨ والترمذي في العلم برقم ٢٦٠٢ من حديث زيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود رضي الله تعالى

عنها.

^{١٣٦} في إعلام الموقعين ٣/١٤.

النصوص مسعفة لبيان الحكم أو الاستنباط منها، كانت هذه المقاصد قبلة المجتهد، فأينما وجدها فشم شرع الله تعالى كما قرره الإمام الغزالي رحمه الله تعالى^{١٣٧}،

ما تعرف به المقاصد

غير أن هذه المقاصد قد تعرف بأمر:

أحدها: مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإنما كان الأمر أمراً لاقتضاء الفعل، فوَقوع الفعل عنده مقصوداً للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

الثاني: اعتبار علل الأمر والنهي كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع.

الثالث: أن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها منصوص عليه، ومنها مشار إليه، ومنها ما استقرئ من النصوص، فدل ذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع^{١٣٨}.

رفع الحرج:

من المقاصد الشرعية لهذه الملة الحنيفية رفع الحرج عن الأمة الذي كان على من قبلنا من الأمم، تمشياً مع وسطيتها التي اختصت به، كما قال الله تعالى عن نبيه ﷺ: {الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم}. [الأعراف ١٥٧].

فهذه بسمته ﷺ في نفسه وشرعه، وليبان ذلك فقد تواردت النصوص المتكاثرة على هذا المعنى كقوله سبحانه: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج} [المائدة ٦] والمعنى أن الحرج ليس مراداً لله تعالى في هذه الأمة، بعكس ما كان عليه حال الأمم السابقة، من وضع الأغلال عليهم، فلا توبة إلا بالقتل، ولا طهارة من النجاسة إلا بالقرض ولا استفادة من الزكاة أو الغنائم بل تجمع ثم تحرق، فجاء هذا الشرع ليقول للناس: {وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو الذي سماكم المسلمين من قبل} [الحج ٧٨].

ومن ذلك رفع الحرج عن أصحاب الأعذار في الجهاد والحج والجمع والجماعات، كما قال سبحانه: {ليس على الأعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج} [النور ٦١] وقال: {ليس على الضعفاء ولا على

^{١٣٧} في حقيقة القولين عند الإمام الشافعي رحمه الله تعالى ص ١١٢.

^{١٣٨} المقاصد الشرعية للطاهر بن عاشور ص ١٩٦.

المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوهم الله ورسوله ما على المحسنين من سبيل} [التوبة ٩٢] .

ثم وضع قاعدته العامة في ذلك فقال: { لا يكلف الله نفساً إلا وسعها } [البقرة ٢٨٦] وقال: { لا تكلف نفساً إلا وسعها } [الأنعام ١٥٢، والأعراف ٤٢] وقال: { فاتقوا الله ما استطعتم } [التغابن ١٦] وقال: { يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر } [البقرة ١٨٥] إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة المتواردة على هذا المعنى، التي لم تدع شكاً في مراد الله تعالى من هذه الأمة من اليسر والسهولة، فجعل التكليف سهلة المنال مع ما فيها من مشقة الوضع، فالصلاة لا عذر في تركها، لكن تؤدي بحسب حال المرء من صحة ومرض، وحضر وسفر، والزكاة ثقيلة على النفس لما جبلت عليه من الشح، ولكن لا تجب إلا عند بلوغ النصاب وحولان الحول فيما عدا الجبوب والثبار، وقدرأ نزرأ ينفع الفقير ولا يضر الغني، والصيام شاق لما فيه من ألم الجوع والعطش وحبس النفس عن الشهوات، لكنه شهر واحد فقط، وفي النهار دون الليل، وفي الحضر دون السفر، وفي الصحة دون المرض، وفي حال الكمال الصحي دون عذر النفاس أو الحيض .

والحج شاق كذلك ولكنه في العمر مرة فقط، ولمن استطاع إليه سبيلاً مالاً وجسداً وطريقاً وزماناً وهكذا سائر العبادات على هذا النحو، وهذا ما عبر عنه المصطفى ﷺ بقوله: " بعثت بالحنيفية السمحة " وقوله: " إن الدين يسر "، وفي حديث آخر: " إن دين الله يسر "، وما عبّر به لأصحابه عند بعثتهم في المهام بقوله: " يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا "، وما كان من منهجه في نفسه فإنه ﷺ " ما خُير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه " .

إلى غير ذلك من الأدلة المتكاثرة على أن الحرج مرفوع عن آحاد هذه الأمة ومجموعها، وهو ما يطلبه كل مسلم من ربه بقوله: { ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به } [البقرة ٢٨٦] فيقول الله تعالى: قد فعلت كما أخرجته مسلم^{١٣٩}، من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، قال: لما نزلت هذه الآية: { وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله } [البقرة ٢٨٤] قال: دخل في

^{١٣٩} أخرجه أحمد في المسند برقم ٢٠٣١ من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما

^{١٤٠} أخرجه البخاري في الإيذان برقم ٣٨ من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه

^{١٤١} أخرجه ابن حبان في الثقات برقم ٢٠٩ وابن عبد البر في أسد الغابة كلاهما في ابن عروة الفقيمي رضي الله تعالى عنه

^{١٤٢} أخرجه البخاري في العلم من حديث انس رضي اله تعالى عنه برقم ٦٨ وفي الأدب برقم ٥٦٨٩

^{١٤٣} أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف برقم ٤٠٨ من حديث ابن مسعود وأبو يعلى في مسنده ٣٤٥/٧ من حديث عائشة رضي الله عنها

^{١٤٤} في الإيذان برقم ١٢٦ .

قلوبهم شيء فقال النبي ﷺ: "قولوا: سمعنا وأطعنا وسلمنا فألقى الله الإيمان في قلوبهم، فأُنزل الله تعالى: { لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما كسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا } قال: قد فعلت، ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، قال: قد فعلت، {واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا} قال: قد فعلت.

ومن هنا كان ﷺ يترك العمل وهو يجب أن يعمل خشية أن يفرض على أمته فيشقى عليهم، كما قالت السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها: إن كان رسول الله عليه وسلم ليدع العمل وهو يجب أن يعمل به خشية أن يعمل به الناس فيفرض عليهم^{١٤٥}.

وقد اتفق الفقهاء على تحقيق هذا المقصد الجلي للشارع الحكيم، فكان من قواعدهم العامة المطردة: الضرر يزال. المشقة تجلب التيسير، الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة. إذا ضاق الأمر اتسع، الضرورات تبيح المحضورات.. إلى غير ذلك، وقالوا في ذلك:

قد أسس الفقه على رفع الضرر وأن ما يشقى يجلب الوطر

وقد ذكر الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى^{١٤٦} أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين..

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكرهة التكليف، قال: وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه أو عقله.

قلت ومن أجل هذا منع النبي ﷺ عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله تعالى عنها أن يقوم الليل كله أو يصوم الدهر أبد وقال له: " إنك إن فعلت ذلك هجمت له العين ونفثت له النفس، لا صام من صام الدهر"^{١٤٧}.. ولهذا نظائر كثيرة وهذا ما قرره العز بن عبد السلام بقوله: لأن حفظ المهج والأطراف لإقامة مصالح الدارين أولى من تعريضها للفوات في عبادة أو عبادات ثم تفوت أمثالها^{١٤٨}.

الثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أخرى تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها وقاطعاً بالمكلف دونها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنها.

^{١٤٥} أخرجه مالك في الموطأ ١/١٢٨.

^{١٤٦} في الموافقات ٢/١٣٦.

^{١٤٧} أخرجه البخاري في الصوم برقم ١٨٧٨.

^{١٤٨} انظر الموافقات ٢/١٣٦-٣٧.

قلت وهذا كما في قصة سلمان مع أبي الدرداء رضي الله تعالى عنهما، وفيها أنه قال له: إن لربك عليك حقاً، ولنفسك عليك حقاً، ولأهلك عليك حقاً، فأعط كل ذي حق حقه، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: صدق سلمان^{١٤٩}.

مسايرة الفتوى لهذه المقاصد لتحقيقها:

كما تقدم من تعريف الفتوى من أنها الجواب عما يشكل من الأحكام الشرعية، فإن على المفتي وهو العالم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة التفصيلية الذي توفرت فيه آلات الإفتاء من سعة في علم الكتاب والسنة وعلومها، وعلم القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية، وعلوم الآلة من نحو وصرف وبيان ومعان، والعارف بأحوال الأمة وعاداتها، والمطلع على مواضع الإجماع والخلاف^{١٥٠}.

عليه أن يكون مدركاً غاية الإدراك لمقاصد الشريعة ومراميتها وعللها وحكمها حتى ينزل الحكم الشرعي على الحادثة من واقع النص ومُدرك الحكم ومقصده لئلا يكون شرع الله تعالى الذي تعبد به عباده بعيداً عن حال الناس وواقعهم بحجة نصوص غير قطعية قد تكون غير صالحة للزمان والمكان، فإن ذلك ليس من الفقه في شيء، فإن العالم الرباني هو الذي رزق نوراً يعرف النفوس ومراميتها، وتفاوت إدراكها وقوة تحملها للتكاليف وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناءً على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، كما قرره الشاطبي رحمه الله تعالى^{١٥١}.

ومن هنا قرروا أن الجمود على النصوص ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، كما تقدم بيانه، بل قالوا: إن من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمئتهم وأمكنتهم وأحوالهم، وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمئتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب^{١٥٢}.

لذلك كان من شروط المفتي أن يعرف أحوال الناس وأعرافهم، ولا يجريهم على عرفه أو حاله، فقد قال القرافي رحمه الله تعالى: ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفتٍ، لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا أن

^{١٤٩} أخرجه البخاري في الصيام برقم ١٨٦٦.

^{١٥٠} قرارات مجمع الفقه الإسلامي ف يدورته السابع عشرة قرار رقم ١٥٣٠..

^{١٥١} الموافقات للشاطبي ٩٨/٤.

^{١٥٢} إعلام الموقعين ٨٩/٣.

لا يفتيه بما عادته أن يفتي به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا، وإن كان اللفظ عرفياً فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا.

قال: وهذا أمر متعين واجب لا يختلف فيه العلماء، وإن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء، أن حكمهما ليس سواء، إنما اختلف العلماء في العرف واللغة هل يقدم العرف على اللغة أم لا، قال: والصحيح تقديمه، لأنه ناسخ، والناسخ مقدم على المنسوخ إجماعاً فكذلك هنا^{١٥٣}.

وقال في موضع آخر: فمهما تجدد من العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمر^{١٥٤}

وقال أيضاً إن إجراء الأحكام التي مُدركها العوائد مع تغير تلك العوائد، خلاف الإجماع، وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد بتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة مجدداً^{١٥٥}.

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى بعد أن عنون لهذه المسألة ب: فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد.. قال: وهذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أو جب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، قال: فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها، وهو نوره الذي أبصر به المبصرون، وهده الذي به اهتدى المهتدون، وشفأؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل^{١٥٦}...

فهذا هو روح الفقه الذي يعني الفهم العميق لوقائع الأحوال، والذي إن فقد تفقد معه الشريعة روحها وجوهرها، ولذلك اتفق الفقهاء على مقتضى هذا المعنى، كما قال القرافي: إنه لا يختلف فيه العلماء، وقال ابن عابدين الشامي في رسالة أفردها لتغير العرف: ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد إنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان،

^{١٥٣} الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ٢٣٢.

^{١٥٤}

^{١٥٥} الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص ١١١

^{١٥٦} إعلام الموقعين ٣/ ١٤.

بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ورفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام، قال: ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا أخذاً من قواعد مذهبه^{١٥٧} هـ.

وما زال علماء كل مذهب يخالفون مذهبه إذا رأوا أن حكم تلك المسألة لا يصلح للتطبيق في زمانهم، كما قال ابن أبي زيد القيرواني لما عيب عليه اتخاذ كلب في بيته للحراسة بحجة أن مالكاً يكره ذلك، فقال: لو أدرك مالك زماننا لاتخذ أسداً ضارياً^{١٥٨}،

ولما حصلت هفوة من أمير الأندلس: عبد الرحمن بن الحكم، إذ وقع على جارية له في نهار رمضان فلم يملك نفسه أن واقعها، ثم ندم وطلب الفقهاء، وسألهم عن توبته، أفتاه الإمام يحيى بن يحيى الليثي فقيه الأندلس المتوفى سنة ٢٣٤هـ: أن عليه صيام شهرين متتابعين، مخالفاً بذلك مذهب إمامه مالك بن أنس رحمه الله تعالى الذي يرى أن الكفارة على التخيير وعاب عليه فقهاء عصره على تشدده على الأمير مع أن في الأمر سعة من الفدية بالعتق أو الصيام، فقال لهم رحمه الله تعالى: لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة، فحملته على أصعب الأمور لثلاثا يعود^{١٥٩}

فهذا هو الفقه المقاصدي الذي يحقق مبتغى الشارع من العبودية، لا مجرد الاعتماد على النصوص التي لا يصح تطبيقها في مثل هذا الحال، كما يجري ممن فقد هذا العلم وكان قصارى أمره النقل عن الكتب أو النظر فيها يكررها طول العمر، ولا يطمع في النظر غيرها كأنها العلم انحصر فيها^{١٦٠} فهذا أمر لا يقبل عند محققي الفقهاء ومجتهدتهم قال ابن عابدين الشامي: اعلم أن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب لم يخالفوه إلا لتغير الزمان والعرف، وعلمهم أن صاحب المذهب لو كان في زمانهم لقال بما قالوه.. قال: ولكن لا بد لكل من المفتى ولحاكم من نظر سديد واشتغال مديد ومعرفة بالأحكام الشرعية والشروط المرعية فإن تحكيم القرائن غير مطرود^{١٦١}.

^{١٥٧} مجموع رسائل ابن عابدين ١٢٥/٢.

^{١٥٨} كفاية الطالب الرباني في شرح رسالة ابن زيد القيرواني ٦٤٨/٢.

^{١٥٩} سير أعلام النبلاء للذهبي جزء ٥٢١/١٠.

^{١٦٠} حاشية العطار على جمع الجوامع ٢٢٥/٢.

^{١٦١} مجموع رسائل ابن عابدين الشامي ١٢٨/٢.

والأصل في هذا المسلك ما يشير إليه قوله سبحانه: {خذ العفو وأمر بالعرف} ^{١٦٢} [الأعراف ١٩٩] وما روي مرفوعاً وموقوفاً: {ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيء} ^{١٦٣}.

ولذلك قعدوا القاعدة المطردة المشهورة: العادة محكمة، التي يرجع إليها في مسائل غير قليلة في الشرع، مما لا نص فيه بخصوصه ^{١٦٤}،

ومعلوم أن العادات تختلف باختلاف الزمان والمكان، فكان لا بد أن يتجدد الحكم أو يختلف بتجدد العادة أو اختلاف البلدان، وقد وضحو هذه القاعدة بقاعة أخرى يشد أزرها ويوضح أمرها، فقالوا: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان.

ولا ريب بأن تغير الأحكام بتغير الأزمان أو البلدان أو الأحوال، هو من بدهيات الشريعة، فكثير من المسائل الفرعية يختلف حكمها في الكبر عن الصغر، أو السفر عن الحضر، والصحة عن المرض أو الهرم، والخوف عن الأمن، والحرب عن السلم، والإجبار عن الاختيار، والإعسار عن اليسار، بل قد تختلف بحسب اختلاف الأشخاص أنفسهم، فإن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومته لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل والأمثلة على ذلك مشهورة يطول ذكرها المقام ^{١٦٥}

وقد سار على ذلك أصحابه الخلفاء رضي الله تعالى عنهم، فجمع أبو بكر رضي الله تعالى عنه المصحف، وقاتل أهل الردة بفهم خاص لحديث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فإذا قالوا لا إله إلا الله عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" ^{١٦٦}

وكان لعمر رضي الله تعالى عنه مواقف كثيرة حكمها بمقتضى الزمان والمكان، فجمع الناس على إمام واحد في التراويح، ومنع من الدخول إلى أرض الوباء، وأوقف قطع اليد على السراق عام الرمادة، ودون الدواوين وأمضى

^{١٦٢} انظر المرجع السابق ١١٥/٢.

^{١٦٣} أخرجه الحاكم في المستدرک ٨٣/٣ موقوفاً، وزاد: وقدر رأى الصحابة جميعاً أن يستخلفوا أبا بكر رضي الله عنه.

^{١٦٤} انظر المشور في قواعد الفقه للاركني ٣٥٦/٢.

^{١٦٥} انظر الموافقات للشاطبي ٩٩/٤، وإعلام الموقعين لابن القيم ١٤/٣، ونشر العرف فيما بني من الأحكام على العرف لابن عابدين

الشامي ضمن مجموعة رسائل ابن العابدين.

^{١٦٦} أخرجه البخاري في الاعتصام، باب قوله تعالى: {وأمرهم شورى بينهم} ٢٠٥/٨.

الطلاق المكرر ثلاثاً، بنحو ما قال، ومنع سهم المؤلفة قلوبهم، ومنع حذيفة وغيره من الزواج بالكتائب، إلى غير ذلك، والصحابة متوافرون يؤيدون ولا ينكرون، ويجمعون ولا يخالفون، مع أنه لو جمد على نصوص تلك المسائل لفقد روح الفقه منها، وما كان له أن يفعل ذلك وهو المحدث للمهم رضي الله تعالى عنه وأرضاه. وابن عباس رضي الله تعالى أفتى سائلاً عن توبة القاتل، بأنه: لا توبة له، وأفتى آخر بها، وذلك لما رأى من حال كل منهما، من أن الأول كان حريصاً على القتل، ولآخر كان قد وقع فيه وهو نادم. والأمثلة على ذلك من حال الصحابة أكثر من أن تذكر، وهي أشهر من أن تشهر. وقد سار على هذا النهج التابعون وتابعوهم، وكان من أشهر الأمثلة على ذلك ما أحدثه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى حينما انتقل إلى مصر ورأى ما لم ير، وسمع ما لم يسمع، فلم يجمد على الحجة التي ألفها في العراق، بل انتقل إلى مذهب جديد تضمنه كتابه الأم، ورواه مذهبه الجديد: المزني والربيعين: الجيزي والمرادي، والبويطي، وحرملة، ويونس بن عبد الأعلى المصري.. فكان ذلك كسراً لجمود الرأي، وفتحاً في مجال الاجتهاد والتجديد. ولا ريب أن يكون مثل هذا منه، فهو الذي أصل الأصول، ومما قرره في هذا العلم أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً.

مفهوم اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان:

على أن التحقيق في هذه المسألة هو أن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة اختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، بحيث لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية لكان التكليف كذلك، ولم يحتاج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف، أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقطه قبل البلوغ ثم ثبوته بعده، ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو الشواهد، كما قرره الشاطبي رحمه الله تعالى^{١٦٧}.

ولذلك قالوا: إن هذا اختلاف عصر وزمان وليس اختلاف حجة وبرهان

ضوابط تغير الفتوى

ومع هذا كله فلا بد أن يكون التغيير منضبطاً بظوابط لا يجوز أن يخلو التغيير عنها، وأهمها ما يلي:

^{١٦٧} الموافقات ٢/ ٢٨٥.

- ٠ . أن تكون المسألة في المعاملات المادية، أو الاجتماعية أو السياسية، أو الجهادية ..
- فلا يكون التغيير في العقائد، ولا في أمهات الفضائل .
- ٠ . أن يكون نص المسألة اجتهادياً، لا أن يكون نصاً لا يحتمل الاجتهاد كالحدود وأصول المعاملات، فلا يجوز أن يقال بتغيير الحدود كما يراد من إلغاء القصاص أو حد السرقة أو الزنا أو القذف أو السكر، وإنما قد يكون في مجال تطبيقه، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه، في عام الرمادة، وذلك إن كانت الظروف الحاصلة كمثل ذلك الظرف، من الضرر العام كما قال رضي الله عنه: لا تقطع الأيدي في عذق ولا عام سنة^{١٦٨} .
- وذلك لأن الضرورات تبيح المحظورات كما اتفق العلماء على ذلك، ومن هنا قال ابن القيم رحمه الله تعالى: لا واجب في الشريعة مع عجز، ولا حرام مع ضرورة^{١٦٩} .
- ٠ . أن يكون ذلك مما تختلف فيه العوائد والأعراف، لا فيما تتفق فيه .
- ٠ . أن تزول العلة التي قيد بها النص في الحكم الأول كقوله ﷺ: "إنما نهيتكم من أجل الدافة" - يعني الأعراب الذين وفدوا إلى المدينة في عيد الأضحى والوقت وقت مجاعة - فكلوا وادخروا^{١٧٠} .
- ٠ . أن يكون ذلك صادراً من عالم مجتهد له بصيرة ورأي ونور، مدرك لمقاصد الشرع، فإن لم يكن كذلك فلا، كما قال الشاطبي رحمه الله تعالى، حيث قال: زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه^{١٧١} .

هذا ما تيسر لي جمعه في هذه العجالة سائلاً الله تعالى أن يجعل فيه البركة والكفاية ، على أن هذا الموضوع كبير وجد خطير يستأهل الاهتمام الكبير من العلماء الفقهاء، ليأتوا منه بنفائس الجواهر، ودقيق الخواطر، ولعل هذا المؤتمر المبارك الذي تجشمننا الصعاب للحضور إليه يفتح آفاقاً جديدة في فقه المقاصد، ليعطي للأمة الانفتاح لكثير من المسائل التي لم تزل عالقة من غير بيان، ومبهمه من غير نسيان والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

^{١٦٨} عزاه في الحافظ ابن حجر في التلخيص الجيد ٧٠ / ٤ ليعقوب الجوزجاني في جامعه

^{١٦٩} إعلام الموقعين ٣ / ٣١ .

^{١٧٠} أخرجه مسلم في الأضاحي برقم ١٩٧١ من حديث عبد الله بن وافد الليثي رضي الله عنه .

^{١٧١} الموافقات ٤ / ١٧٠ .