

وحدة البحث
في علوم الإنسان للدراسات
الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية

UNITÉ DE RECHERCHE SCIENCES DE
L'HOMME ÉTUDES PHILOSOPHIQUES
SOCIALES ET HUMAINES

30



جامعة هجران 2

نظرية المقاصد

بين مطالب التحديث والتفعيل ودعاوي التَّعطيل
(دراسات في الأبعاد العلمية والعملية والإنسانية)

كتاب جماعي

إعداد وتنسيق:
أ.د. عبد القادر بوعرفة د. سباعي لخضر



للطباعة والنشر والتوزيع

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة وهران 2 محمد بن احمد
وحدة البحث علوم الإنسان للدراسات الفلسفية، الاجتماعية والإنسانية



كتاب جماعي

نظرية المقاصد

بين مطالب التحديث والتفعيل ودَعَاوي التَّعْطِيل
(دراسات في الأبعاد العلمية والعملية والإنسانية)



للطباعة والنشر والتوزيع

كتاب جماعي

إعداد وتنسيق أ.د. بوعرفة عبد القادر & أ.د. سباعي لحضض
نظرية المقاصد: بين مطالب التحديث والتفعيل ودعاوي التّعطيل.
(دراسات في الأبعاد العلمية والعملية والإنسانية)

الطبعة الأولى.

الإيداع القانوني: 2024.

ردمك: 0 - 57 - 030 - 9969 - 978

الناشر: وحدة علوم الإنسان للدراسات الفلسفية، والاجتماعية والإنسانية. URSH

طبع: دار كنوز للنشر والتوزيع

حقوق الطبع محفوظة للوحدة.

عنوان البريد الإلكتروني لمدير الوحدة أ.د. بوعرفة عبد القادر.

bouarfah9@gmail.com

الأدلة الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء الوحدة



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ
وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾

سورة القصص الآية: 5.



فهرس الموضوعات

ص	المؤلف	عنوان الدراسة
09	أ.د. سباعي لخضر أ.د. يموتن علجية. (الجزائر)	مقدمة الكتاب
13	أ.د. عبد القادر بوعرفة. (الجزائر)	سؤال المقاصد وسؤال الوجود الإنساني
21	أ.د. طاهري بلخير. (الجزائر)	أثر علم مقاصد الشريعة الإسلامية في العلوم الإنسانية.
31	أ.د. عماد الدين الرشيد. (تركيا)	مقاصد الشريعة - دراسة في مساحته المفهوم
71	أ.د. أحمد نبيل محمد الحسينان. (الكويت)	توسيع مقاصد الشريعة بين الواقع والمأمول
87	د. عمار قاسمي. (الجزائر)	مفهوم المقاصد مراجعة سننية
99	أ.د. أحمد عبد الله المجاشي. (السعودية)	تعارض المقاصد: أشكاله وأسبابه
117	د. جعفر نجر العقيلي. (العراق)	الفقه بوصفه ممارسة ثقافية: جدلية النص والواقع في نظرية المقاصد: مقارنة أثره بولوجية.
139	أ.د. إبراهيم علي سالم عيلو. (ليبيا)	مقتضيات الاجتهاد المقاصدي
145	د. عمر بن فيصل بنعريشة. (تونس)	القاعدة المقصدية ومكانتها في الاجتهاد الفقهي المعاصر
163	أ.د. بن علي محمد. (الجزائر)	الفكر المقاصدي بين الأطر التأسيسية و متطلبات التجدد
177	د. هشام محمد علي محمد التائب. (ليبيا)	الاجتهاد المقاصدي وأثره في المصلحة
191	أ.د. مخلوفي مليكة & د. نوري حدادي. (الجزائر)	إرهاصات التحاكم إلى مطلق المصالح / مقارنة بين ضوابط الشريعة وحدود العقل
225	د. نبيل ربيع & د. تقي الدين طيباينة. (الجزائر)	المقاصد في القرن الكريم وعلاقتها بفهم الواقع
241	د. خالد بن زوان & د. مختاري عمر. (الجزائر)	التوظيف الجدائي لنظرية المقاصد-المصالح أموزجا- دراسة نقدية.
251	د. علي بن مبارك. (تونس)	فلسفة المقاصد في الحضارة الإسلامية من خلال نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر
281	أ.د. محمد كامل محمد عبد الرحيم الخطيب. (مصر)	المنهج المقاصدي عند الغزالي (ت 505هـ) والطوفي (ت 716هـ) دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة.
697	أ.د. هشام شوقي & ط د: بوذنيب أمينة. (الجزائر)	إعمال الفكر المقاصدي في مدونات التفسير الجزائرية المعاصرة

19	مقاصد الدين في إصلاح وضع المرأة في فكر الطاهر الجرداد	د. شمس الأصيل العابد. (تونس)	315
20	قراءة مقاصدية تجديدية عند الطاهر بن عاشور	د. عبد الله مصطفى & د. تريك حياة. (الجزائر)	335
21	النظر المقاصدي عند الشيخ الطاهر بن عاشور	د. محمد أمين دكار. (الجزائر)	345
22	الفكر المقاصدي بين الاجتهاد والإبداع ورفض التقليد	د. مبارك فضيلة. (الجزائر)	353
23	تجديد علم المقاصد أفق للتأسيس لنظرية أخلاقية إسلامية: قراءة في أفكار الفيلسوف طه عبد الرحمن.	د. بن خدة نعيمة. (الجزائر)	365
24	المقاصديون الجدد والطوفي: قراءة في بواعث الاستدعاء.	د. سباعي لخضر. (الجزائر)	377
25	مقاصد الشريعة وفقه الموزانات: المسائل الطبية ومستجداتها النموذجاً.	أ.د. بلحمار نجاة. (الجزائر)	397
26	الاجتهاد المقاصدي قراءة في النص وتحكيم الكليات المقاصدية على العلل الجزئية - دراسة في الأثر والمبتكر.	د. فاطمة عامر. & أ.د. محمد ورنقي. (الجزائر)	417
27	التوظيف المقاصدي لمعهد المتلفين زمن التتريبل بين الاتجاه المقاصدي والاتجاه الجردادي.	أ.د. خيرة سرير حاج & أ.د. كريمة بخراس. (الجزائر)	433
28	قراءة في فلسفة الإندولوجيا المقاصدية لإدريس هاني دراسة تحليلية نقدية.	د. جودي علي. (الجزائر)	457

مقدمة، سلسلة كُتُب الوحدة

تَسعى الوحدة عبر التَّكوين الدِّكتوراليّ، والنَّشاط العلميّ إلى إصدار "سلسلةٍ بِحُوثِ دِكْتورالِيَّةٍ"، وأيضاً أعمال الملتقيات والندوات العلمية. حيثُ يَهْدَفُ المشروع إلى تعزيز القُدرة على الكِتابَة الأكاديميَّة، والولوج إلى عالم الكِتابَة. إنَّ إنتاج نصٍّ ليس بالسهل ولا بالمتنع، ولكنَّهُ يَسْتَدْعِي القُدرة على التَّحليل والنَّقد، ومَلَكة التَّركيب والتَّجاوز. فالنصُّ ليس ملكاً لمنتجِه بل ملكاً لقارئه، لأنَّ كلَّ قِراءةٍ هي تأويلٌ له بِناءٍ على الفهم وامتلاكِ ناصيةِ المعنى، وكلُّ قِراءةٍ للنصِّ هي قِراءةٌ تَسْتَدْعِي اتِّخاذَ موقفٍ، قد يتحولُ الموقفُ إلى إنتاجِ نصٍّ موازيٍّ للنصِّ الأصليِّ، فالفلسفةُ في جوهرها هي قوَّةُ المتفلسفِ على ممارسةِ النِّقدِ ضمنَ حدودِ المعرفةِ وإيثاقاً التَّواصلِ.

ونحنُ عبر هذه السلسلة نَهْدَفُ إلى محاولةٍ دَفَعِ البَاحِثِينَ إلى المساءلةِ والنَّقدِ، وإلى المِجاوِزةِ والإبداعِ، بَغِيَّةَ خَلْقِ فِضاءٍ لِلحوارِ المعرفيِّ الَّذي يُمْكِنُنا من دَفَعِ الكِتابَة في حقولِ العلومِ الاجتماعيَّةِ بِالجزائِرِ إلى التَّموضعِ مغارِبياً وعالمياً، ولا يَتَأَتَّى ذلكُ إلَّا بِدَفْعِ هَذَا الجِيلِ إلى الكِتابَة والرَّدِّ في الوَقْتِ نَفْسِهِ.

إنَّ الكِتابَة لَيْسَ تَرْفاً ولا شَرْفاً، بل هي رِسالَةٌ تَنأى عَن حَمَلِها المَوْجوداتِ، تَفْرِضُ على الكاتِبِ الاتِّزامَ بِأَخلاقِياتِها ومبادئِها، وأنَّ يَسْلُكَ الكاتِبِ سُلوكَ الإنسانِ الحَكِيمِ، وأنَّ يَتَمَسَّكَ بِما يَفْرِضُهُ الواجِبُ والحَقُّ، وأولىَ مراتِبِ الواجِبِ أنَّ يَكُونَ أَمِيناً وَصادِقاً، وأنَّ لا يَنْتَحِلَ أَفكارَ غَيرِهِ، وأنَّ يَنْسَبَ لِنَفْسِهِ ما كانَ من نَفْسِهِ جُهْداً وَنَظْراً، وَثانِيها أنَّ يَتَدَرَّجَ في الكِتابَة، فالوصولُ إلى المَبْتغى يَبْدَأُ دوماً بِحُطوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

مقدمة الكتاب

Introduction to the book

أ.د. يموتن علجية & أ.د. سباعي لخضر
وحدة البحث: علوم الإنسان. جامعة وهران 2

**

لقد بات موضوع المقاصد يستأثر باهتمام المفكرين والباحثين العرب المعاصرين داخل حقل الدراسات الدينية، والإنسانية والاجتماعية على حد سواء، فقد انتشرت الدراسات المقاصدية في العقود الأخيرة انتشاراً غير مسبوق جعلت بعضهم يصفها بالمد المقاصدي، ولعل ذلك الاستئثار يعود بالأساس إلى الحمولة الدينية التي يستبطنها المفهوم، إذ حتى عندما يرد ذكره مجرداً من أي نعت، فإن الأذهان تستدعي تلقائياً اللاحقة التي تسمه بميسمه الديني (الشرعي)، فحينما نذكر المقاصد بوصفها موضوعاً للفكر العربي المعاصر في شتى حقوله، فإننا نقصد تلك المرامي والغايات التي استهدفها الشارع (الله عز وجل) من خلال تنزيل الشريعة وتكليف الناس بها، وكيف يستعاد ويستأنف الجدل والتفكير حولها في سياق البحث عن مخارج من حالة التخلف الحضاري الذي تشهده الأمة منذ عقود، فلما كان الأمر هاهنا متعلقاً بالمقاصد الشرعية أي "مقاصد الشارع في شرائعه" فإن البحث والقول في هكذا موضوع يصبح على درجة كبيرة من الحساسية والمسؤولية الأخلاقية تجاه الشارع والمشرع له على حد سواء، ولعل الاجتهاد في الوقوف على المقاصد وتعيينها والتشريع للناس بموجبها من المهام التي تعبد بها أهل النظر والفكر واضع الشريعة، يستفرغون في سبيل ذلك الجهد لضبطها والاستدلال عليها بالشكل الذي يعود بالصلاح على الأمة، تسترشد بها في ضبط السلوك، ورسم المناهج وبناء الاستراتيجيات والسياسات التربوية والاقتصادية والاجتماعية، وتدير كل ما يعترضها من مسائل في شتى مناحي الحياة.

لما كان موضوع المقاصد الشرعية على هذه الدرجة من الأهمية، وهي المبحث الأصولي الركين في فلسفة التشريع الإسلامي، بل وهي موضوع علم قائم بذاته مستقل عن علم أصول الفقه (في نظر البعض)، فإن الاهتمام به في الزمن الراهن ليس إلا استمراراً لذلك الحرص الذي أبداه الأسلاف، من عهد الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم على ضرورة تبرير الأحكام الشرعية وتسويغها بكليات عامة تقي الشريعة من الانفراط والانحراف، لربما يبدو للبعض أن التفكير في المقاصد في عصرنا صار موجة يمتطئها غير أهل الاختصاص، ويتدافع على القول فيها كل من هبّ ودبّ، لكن الحقيقة أن ثمة

مبررات موضوعية لهذا الاستثناء، تتعلق أساساً بالوضع الحضاري للأمة وما يثيره من إشكاليات تتعلق بقراءة النصوص الشرعية وتفسيرها، أو تأويلها، وتنزيلها على الواقع، كثيرة هي علامات التأزم في حاضر أمتنا التي توجي أو تنبئ بضلال السبيل وفقدان الجادة، الأمر الذي يعطي تمام المشروعية للدعوات المتواترة في عصرنا إلى تفعيل التفكير في المقاصد وبالمقاصد، بغية تبيّن السبل المؤدية إلى تحقيق المبتغى الإلهي: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]

مافتى المسلمون يرفعون شعار "صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان"، لكن مواضع كثيرة في حاضرهم تؤكد أن ثمة اختلالات عميقة في الفهم وإدراك كنه المقاصد، ثم تنزيل النصوص على الواقع بمقتضاها. ففي فكرنا العربي والإسلامي المعاصر كثيرة هي المسائل والقضايا التي تتعرض لسوء الفهم والتناول، وليس لسوء الفهم هذا مرد آخر سوى التنزيل الخاطئ للنصوص على الوقائع وعدم الاعتبار للمقاصد الشرعية، بل لربما كانت عبارة "صلاحية الشريعة لكل الأزمنة والأمكنة" هي ذاتها محلاً لسوء الفهم، لا سيما حينما يتم توظيف بعضاً من المنجز الاجتهادي البشري في الفقه والأصول والتفسير لصد كل محاولات التجديد، فما من شك أن في الشريعة جملة من المبادئ الكلية والقيم المطلقة، توصف بأنها متعالية عن الواقع، لكنها مستقرة داخل النصوص، حالتند ينبغي أن تكون هذه القيم هي الإطار الناظم و السهم الموجّه للفعل الاجتهادي والتأصيلي للأحكام الشرعية. بالنظر إلى هذه المكانة المعرفية لـ "مقولة المقاصد" يكون من الطبيعي أن يتعاضم الاهتمام بها من قبل المنشغلين بهوم الأمة وأوجاعها، سعياً لتصحيح ما اختل واعتل من فهوم وتأويلات لمسائل إشكالية عديدة، من قبيل: علاقة النص الثابت بالواقع المتحرك، دور المصلحة في صناعة الفتوى، وتطور التشريع، وحركيته تبعاً للأزمنة والأمكنة وغيرها.....

ليس التفكير في المقاصد وبالمقاصد، وحده الذي يتطلب امتلاك مجموعة من المؤهلات العلمية والأخلاقية، كتحصيل الأدوات المعرفية والمنهجية التي يتطلبها حقل الاشتغال، والتمتع بالتزاهة والموضوعية والإخلاص للأمة، و إنما عموم ممارسة التفكير في شتى الموضوعات تتطلب الالتزام بهذه الشروط، بل ثمة خصوصية ينفرد بها هذا الموضوع، فهو في جوهره امتحان تعبدي واشتغال جاد ومحاولة فكرية تسعى لتعيين "المقاصد الإلهية" لاتخاذها مستندا لتعليل الاحكام الشرعية، بسبب هذه الخصوصية يبدي البعض إزاءه (موضوع المقاصد) كثير من التهيّب، والتخوف من السقوط في محاذير التقول على الله، الأمر الذي قد يؤدي بالذين يحرصون على قدسية النص الشرعي إلى الاقتصار على ظواهر النصوص وإغفال المقاصد، والحكم، والعلل التي أرادها الشارع من تلك

النصوص، لهذا جاز القول أن غاية الفكر المقاصدي هي الكشف عن المعاني والأسرار التي وضعها الشارع في أحكامه، وتشريعاته مما فيه مصلحة المكلفين.

حرصاً على خدمة مصالح العباد، بوصفها الغرض الأسمى للشرعية، يظل الواجب الحضاري، والديني، والإنساني، والأخلاقي، والعلمي يفرض على أبناء هذه الأمة من العلماء والباحثين الاشتغال على هذه المسائل بالجدية، والنزاهة العالية من أجل الإسهام في علاج الوضع الحضاري الذي يزداد تأزماً. يتعين على أولئك المجتهدين من الباحثين والعلماء الإحاطة بعلم المقاصد من جميع جوانبه، وامتلاك أدواته، وآلياته، وضوابطه بغية توظيفه في جلب مصالح الناس ودرء المفاسد عنهم. بلوغ هذا السقف من الوعي بأهمية الفكر المقاصدي وضوابطه هو مما يمكن التعويل عليه في إنتاج خطاب وفكر ديني جديد يساعد على تطوير الواقع الإسلامي والدفع به إلى مسارات التقدم والنهوض.

رغم كثرة الدراسات المقاصدية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر فإن القراءات التحليلية والنقدية لهذه الدراسات لا تزال ضئيلة مقارنة بضخامة الاشتغال المقاصدي، ضمن هذا المسعى وذلك الواجب تلتئم بين دفتي هذا الكتاب مجموعة من الدراسات والمقالات، تقدّم بها أساتذة وباحثون من جامعات عالمنا العربي الإسلامي، من مختلف التخصصات، تقارب إشكاليات ذات صلة بموضوع المقاصد ومراجعة القراءات التي قدمها الخطاب العربي المعاصر حول نظرية المقاصد. أصل هذا الكتاب هو " أعمال ملتقى دولي " نظمته أيام 19 و20 و21 نوفمبر (تشرين الثاني) من سنة 2024 بوهرا (الجزائر) وحدة البحث " علوم الإنسان للدراسات الفلسفية والإنسانية والاجتماعية" - جامعة محمد بن أحمد - وهران 2- تحت عنوان: " نظرية المقاصد، بين مطالب التحديث والتفعيل ودَعَاوي التَّعْطِيل (دراسات في الأبعاد العلمية والعملية والإنسانية). ابتغت من خلاله هيئة تنظيمه توفير فضاء للبحث والدراسة لفهم مُسوغات الدعوة إلى تفعيل التفكير المقاصدي، وكذا تحديد مواضع الاختلاف والائتلاف بين مختلف الاتجاهات داخل هذا الحقل البحثي، حيث يتعلق الأمر بمفهوم يحاول الكثير من المشتغلين به تجديده وتوسيعه وفقاً لمسلمات وقناعات فكرية مذهبية عقديّة وسياسية، ويحاول البعض تعطيله بدعوى عدم تماشيه مع العصر. بخلاف هذه الدعوى الأخيرة يستقر الاعتقاد لدى السواد الأعظم من المشتغلين في حقل الفكر المقاصدي أن العلاقة بين الدين والمجتمع يشد وثاقها وتحكيم وتفعيل مقولة المقاصد، وأن إغفالها هو المدخل لانفصام تلك العروة الوثقى.

لقد صار جلياً أن مفهوم المقاصد يتداخل مع مفاهيم أخرى كالمصالح، والمنافع، والذرائع، والحكم والعلل وغيرها، فقد ربطه الاصوليون المتقدمون بالكليات الخمس: " حفظ الدين، حفظ النسل، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال"، أما اليوم فقد عرفت هذه المقاصد جملة من الاجتهادات

التجديدية، فالمقاصديون الجدد في سعيهم الحثيث للتوفيق بين مقتضيات الشريعة والواقع عملوا على إعادة تعريفها وإحصائها، فأضافوا إلى الكليات الخمسة مضامين جديدة، فإذا كان حفظ العقل عند المتقدمين يكون بتجنب المسكرات فإنه عند المعاصرين يكون بطلب العلم وتربية النشء على المعرفة. وهكذا في بقية المقاصد، كما عملوا على توسيع المقاصد الكلية وإضافة مقاصد جديدة يقتضيها تطور العصر والواقع، كالحرية والعدل والمساواة والعلم والكرامة الانسانية والسلام العالمي... " فلعل عصر ضرورياته الخاصة"، فالمقاصد مطلقة متعالية على التاريخ من حيث الجوهر والروح، لكن هي متغيرة ونسبية عند التعيين والتفصيل، تبعاً لهذا يتسنى لنا القول أن علماء المقاصد القدامى حين اجتهدوا في وضع المقاصد الخمس بدءاً من الجويني في برهانه. والغزالي في مستصفاه، وصولاً للشاطبي في الموافقات؛ إنما وضعوها بناءً على متطلبات روح عصرهم ومقتضياته، وفي نفس الخط و الروح سارت اجتهادات المحدثين و المعاصرين، من أمثال الشيخ الطاهر بن عاشور، وعلال الفاسي، وعبد الله بن بية، و نورالدين الخادمي، والأخضر الأخضرزي وغيرهم.

الخيطة الناظم لهذه الأبحاث والمقالات هي الإشكالية التي تنسج رداءها الأسئلة التالية:

ما الحدود الفاصلة بين المقاصد الشرعية والمنافع البشرية؟ وكيف يمكن الفصل بين الجزئي والكلي في الخطاب المقاصدي؟ ما ضوابط الاجتهاد المقاصدي؟ وما حدود النصي والواقعي في نظرية المقاصد؟ ما دواعي وأبعاد تفعيل نظرية المقاصد في الراهن العربي والإسلامي؟ وما مسوغات توسيع كليات المقاصد؟ إلى أي حد يمكن للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة الإسهام في تطوير الفكر المقاصدي؟ وكيف يمكن للنظر المقاصدي أن يساهم في تجديد فهمنا وترشيد العقل الإسلامي المعاصر؟ ما أفاق تفعيل دور الدراسات البيئية في تطوير البحث المقاصدي داخل جامعاتنا؟

ختاماً نتمنى أن يجد القارئ في هذه الأبحاث الإضافية المأمولة على مستوى الرهانات الحضارية للأمة، ولا يفوتنا أن ننوه بجهود الفرق البحثية المنضوية تحت وحدة البحث علوم الإنسان للدراسات الفلسفية الإنسانية والاجتماعية، وعلى رأسها البروفيسور عبد القادر بوعرفة في التحفيز والحث المستمر على التفكير والبحث في هكذا موضوعات لها راهنتها وأهميتها الأكيدة على صعيد الوفاء بدين الانتماء لهذه الأمة.

وهران يوم: 19 نوفمبر (تشرين الثاني) 2024 م

الموافق لـ 18 جمادى الثانية 1446 هـ

سؤال المقاصد وسؤال الوجود الإنساني

The Question of Maqasid and the Question of Human Existence

أ.د. عبد القادر بوعرفة

مدير وحدة البحث: علوم الإنسان URSH

جامعة وهران 2.

<https://orcid.org/0000-0001-8631-872X>

**

*- مقدمة والفضاء الإشكالي

يبدو أن الاشتغالَ بموضوع الاجتهاد في "نظرية المقاصد" يزدادُ ضرورةً في عالم يعيش تعقيدات شاملة بفعل التَّحولات الاجتماعية، والاقتصادية، والتكنولوجية، ويغدو أمرًا مشروعًا دينيًا، وحضاريًا، حيث تبرز الحاجة إلى استكشاف جذور الفكر المقاصدي التقليدي ودلالاته الشرعية أولاً، ثم دلالاته الفلسفية العميقة. لأننا نعتقد أن نظريات المقاصد نشأت في سياق تاريخي مرتبط بالتطورات التي حدثت في بنية الدين الإسلامي، فالعالم الشَّرعي كان هدفه التوفيق بين النصوص الشرعية والمصالح الإنسانية، ضمن قاعدة أن الإسلام جاء ليعلم الإنسان التَّفكير في طرق العيش السليم، ضمن القيم الجامعة، والمشارك الإنساني، فالمقاصد جاءت لكي تهدم الرّهبانية المبتدعة، والسَّفالة المُعتادة، فالإنسان الشاهد هو خليفة الله في الأرض قبل أن يكون شاهدًا ومشهودًا في السماء.

يتطلب النظر في تفعيل، وتجديد، وتفعيل، وترهين نظرية المقاصد إلى إعادة النظر في الأسس الفكرية لنظريات المقاصد، إذ أنها ليست مجرد قواعد شرعية لتنظيم السلوك البشري، سواء على المستوى الفردي، أو الجماعي، بل هي مداخل عميقة لمسألة الغاية، والهدف، والمعنى في الحياة. حين نفقه هذا الأمر نكون قد مهدنا لمشروع استكمال نظرية المقاصد.

إن الفكرَ التقليدي وضع المقاصد كمبادئ توجيهية عامة؛ تهدف إلى حفظ الضرورات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، ويحتاج كل عنصر من العناصر الخمسة إلى توسعة على الأقل، إن أردنا الحفاظ على الترتيب الخماسي الذي أراد واضعه التَّيْمَن بأركان الإسلام الخمسة. إن التوسع في المقاصد يستدعي رؤية شرعية، وفلسفية، واجتماعية، واقتصادية، وسياسية، لكي تربط بين المقاصد كقيمة دينية وأخلاقية متجددة والمعنى الوجودي الأوسع للإنسانية، ضمن فضاء الرحمة الإلهية.

إن هذا التوسيع لا يغدو مسألة شكلية أو تقنية، بل هو مرتبط بإدراك عميق لتغيرات مفهوم "الحياة والعيش" ومكانة الإنسان في مدارج الكرامة، وفي مسالك الولاية.

حين نعيد قراءة المقاصد ضمن منظور شرعي، وإنساني، واجتماعي... قادر على مواكبة المتغيرات والتحويلات، فإننا نبدأ بمعالجة قضايا وجودية كالحرية، والعدالة، والكرامة، وجودة الحياة، والحق في العيش،... هنا تصبح المقاصد بؤرة لنقاشات جادة، وحوارات بناءة، تتجاوز المفهوم التقليدي التقعيدي، لتدخل في إطار بيئي واسع يبحث في إمكانية بناء أخلاقيات كونية متجاوزة للحدود الثقافية الضيقة، في زمن تغول فيه الآخر، وجعل من العوْلة مقصداً ضيقاً للهيمنة، والاستحمار.

وهكذا، فإن السؤال الأساس الذي يطرحه هذا المدخل هو: إلى أي مدى يمكن للمقاصد أن تتحول من إطار شرعي محدود إلى نظام أخلاقي وفلسفي شامل، قادر على التعامل مع تحديات الحضارة المعاصرة، ومن ثمة تقديم إجابات تساهم في بناء واقع أكثر عدالة وإنسانية؟

1- المقاصد تحقيق للوجودية الإيمانية

يقتضي التفكيرُ في توسيع نظريات المقاصد الانغماس في عمق الكينونة نفسها، حيث تبرز المقاصد ليس فقط كمنظومة دينية -أخلاقية تُعنى بمسائل الحياة البشرية، بل كصدى أساس للسؤال الإلهي عن المعنى الحقيقي للوجود الإنساني، لأن الله حين خلق الإنسان منحه الوجود ككينونة، ثم مده بالغيب كأفق ماورائي.

إن المقاصد في هذا السياق ليست سوى تجليات لكينونة مترامية الأطراف، تُضمّر في أعماقها جدلاً لا نهائياً بين الكينونة والغيب، وبين الغائبة الحاضرة والوجود المتحوّل، والثابت الإلهي.

وعندما نلج عالم المقاصد، فإننا لا نتعامل مع "ما هو" بقدر ما نتعامل مع "ما ينبغي أن يكون" وفقاً لما تُملّيه علينا الوجودية الإسلامية المتأصلة في شعورنا العقيدي، فالوجود الطيني هو امتداد للوجود اللفظي "كن"، فقبل أن نوجد ككتل لحمية متحركة وُجدنا ككلمات ربانية، فأصل الوجود كلمة، ومن هذا المنطلق تكون المقاصد، في أصلها التأسيسي، هي رؤية تتجاوز الوجود العيني، والوجود من أجل ذاته، لتدخلنا في جدلية بين "الكينونة في ذاتها" و"الكينونة من أجل ذلك وذلك"؛ فالمقصد هنا ليس مجرد وسيلة للحفاظ على النظام الاجتماعي، بل هو غاية تتجاوز حدود الإنسانية الفردية لتصبح مرآةً تعكس الوجود الإنساني ككل.

وهكذا، لا يمكن فهم توسيع المقاصد بمعزل عن فهم تحول الإنسان إلى "الكائن المُشارك"، الكائن الذي تتماهى فيه الحقيقة مع البحث المستمر عن المعنى الكامن خلف الأدمية الطينية، وعن الحكمة من الخلق، والهدف من العيش، لا سيما في ظل عالم يسوده الاغتراب واللايقين، والاستلاب واللأدين.

إن المقاصدَ إذن، لا يمكن إدراكها خارج هذا السياق الرباني، فهي متغلغلة في الوجودية الأصيلة للإنسان، ولا تظهر كمفهوم محدود، بل كإطار يجسّد استمرارية السؤال عن الغائية الكبرى للحياة، سؤال يتخطى التفاصيل اليومية ليصل إلى الوجود الجذري، حيث يصبح الهدف هو العيش في انسجام مع الكينونة الصغرى التي هي عالم الإنسان. والكينونة الكبرى التي هي عالم الأكوان. ومن هنا، يتبدى لنا أن هذا الاجتهاد في المقاصد ليس مسألةً دينية وأخلاقيةً فحسب، بل هو تعبير عن علاقة الإنسان بذاته وبكينونته أولاً، ثم عن علاقة بالأخر لتحقيق الوجود التكاملي مع النظير الإنساني، ثم عن علاقة مع الله (الأنث المتعال) لتجسيد العبودية في أفضل صورها لا أكملها، وبذلك تكون المقاصدُ في جوهرها متجاوزةً بذلك الحدود المعرفية الضيقة، ومتجهة نحو اللامتناهي، حيث يصبح كل مقصد انعكاساً لحقيقة الوجود الأصيل.

إن المقاصدَ ليست هدفاً محدوداً أو مجموعة من التشريعات، بل إطار شامل يعبر عن "الغائية الكبرى للحياة"، و"اللامتناهي"، حيث لا يتوقف الإنسان عن السعي وراء الحقيقة والمعنى.

2- ما وراء المقاصد أفق للنظر

تنكشف لنا المقاصد ليست كوقائع مادية أو تشريعات مغلقة، بل كوعي مقاصدي كامن في جوهر التجربة الإنسانية، يعكس ما يتجاوز الأفعال الظاهرة إلى بنية قصدية تتفاعل مع القصدية الشعورية الجوهرية للوعي الإنساني (Intentionality). وهكذا، تبرز "ميتا-مقاصد" ليست كأهداف، بل كمعاني دائمة التفتح في أفق الغائية التي تحتضن الوجود البشري في علاقته بالعالم والآخرين.

تصبح المقاصد مشروطة بتوجهات المقصدية، فالوعي البشري لا يقف عند حدود "المقصد" بمعناه التشريعي أو الديني فحسب، بل يمتد في عملية قصدية تتجه نحو معنى "الأصل" و"التأسيس" في التجربة، تلك الميتا-مقاصد هي بمثابة استدعاء مستمر لأفق كلي يتحرك من وراء الفعل ويستوعب جميع مقاصده الجزئية. وعبر هذه القراءة، تفتح أمامنا المقاصد كـ"أفكار مقصدية" تتعلق بأفق "الكلي" و"الأصل"، فتكون بمثابة إشارات تتجاوز المعنى السطحي للأفعال إلى "الماهية" المعرفية لتجربة الوعي الإنساني في سعيه نحو الحقيقة الممكنة.

وإذا أردنا فهم الميتا-مقاصد ظاهراتياً، يتعين علينا تمييزها عن المقاصد المباشرة، فهي ليست مجرد وسائل لتحقيق غايات محددة، وإنما هي الأفق الذي يُوجد المعنى ويكشف للذات الإنسانية معنى الوجود ضمن "الأصل الماهوي" للوجود الإنساني ككل، حيث تعود الذات إلى معانيها الأصلية في علاقتها بالأخر، وبالعالم المحيط.

إن الغاية في الميتا-مقاصد ليست في إطار واقعي أو عملي، بل تتشكل في أفق مُتعالٍ، حيث يسعى الوعي إلى تحقيق انسجام "ذاتي-متعالي" (Transcendental self) يتجاوز الأفعال الفردية نحو "غاية

مَقْصِدِيَّةٌ" أصيلة تحتوي معاني العدل، والأخلاق، والكرامة. بهذا، فإن الميتا-مقاصد في ضوء الظاهراتية تتجسد كتجربة معيشة تتوجه نحو تفعيل وعي ذاتي متأصل حركي، يتجاوز المعرفة العادية إلى تأسيس الفهم المتعالي، والمُتَمَاهِي مع المبدأ الإلهي العام (كنتم)، أي الإطار المتحرر من قيود الزمان والمكان.

وعليه، فإن دراسة الميتا-مقاصد من منظور شامل، يقتضي استخدام مساعي معرفية لفهم المَقْصِدِيَّة الكبرى في نظرية الخلق، والتي تكمن في توجيه الأفعال الإنسانية نحو ما تتم به إنسانية الإنسان؛ لتكشف عن المعنى المتعالي، والأفق المطلق، الذي ينفث أمام الذات في سعيا الدائم نحو الكمال الأخلاقي، والمعرفي.

3- المُمَكِّن المقاصدي والاجتهاد التَّدَافِعِي

يمكن معالجة مفهوم "المُمَكِّن المقاصدي" من وحي "الاجتهاد التَّدَافِعِي"، عن طريق تناول أبعاد المقاصد بوصفها أُسْماً مرنة تهدف إلى تلبية: ضرورات الإنسان، وحاجياته، وكمالياته، وتحقيق مصالحه المُرسَلة على نحو مستمر ومتجدد، وهو ما يتطلب اجتهاداً تجديدياً قائماً على التَّدَافِع الإيجابي، والموازنة بين الثوابت والمتغيرات.

إن النظر في "المُمَكِّن المقاصدي" يقتضي وعياً بأبعاد الشريعة في تفاعلها مع الواقع والزمان والمكان، فهو يعبر عن سعة مقاصد الشريعة لاستيعاب المستجدات، بحيث تتجاوز الأحكام الجزئية لتصل إلى الأصول الكبرى التي تروم تحقيق المصلحة العامة والعدل والإحسان. هذا "المُمَكِّن" ينفث أمام المَجْتَهِد المُمَكِّن كبوابة يستلهم منها السُّبُل الممكنة التي تضمن تحقيق مقاصد الشريعة وفق ما تتطلبه الأحوال المتغيرة، دون الإخلال بمبادئ الإسلام الجوهرية.

ومن هنا تأتي الحاجة إلى "الاجتهاد التَّدَافِعِي"، الذي هو اجتهاد يستند إلى مبدأ التدافع بين المصالح والمفاسد، والتوازن بين الثوابت والمتغيرات، حيث لا يقتصر الاجتهاد على استنباط الأحكام الشرعية وفق الأدلة القطعية فقط، بل يمتد إلى موازنة المنافع والمضار في كل سياق خاص، ليكون منطلق التَّدَافِع ركيزة في اتخاذ القرارات المناسبة في قضايا الحياة.

نلاحظ منذ عهد طاهر بن عاشور إلى يومنا، أن المقاصد ارتقت عن كونها مجرد أحكام مجردة إلى كونها منارات هادية تُضيء للمجتهد طريقه في استنباط الأحكام التي تحافظ على روح الشريعة، وتحقق المرونة اللازمة للتجديد، مع الحفاظ على الأصالة، وحركية النص. فالمجتهد مطالب بتفعيل "الاجتهاد التَّدَافِعِي" بوصفه وسيلةً تضمن تفاعل المقاصد مع قضايا العصر، وحماية المجتمع من الانحرافات والمظالم، وتحقيق العدالة والإحسان كقيم عليا في الشريعة الإسلامية.

إن غياب الاجتهاد التَّدافعي سينتج عنه فسادًا في الأرض، يبدأ أول الأمر بالقضاء على مقصدية "الحفاظ على النفس"، والتي سينجر عنه ضياع المقاصد، والتي أشار إليها ابن حزم في كتابه "المُحَلَّى" حين تحدث عن الانخرام والانتقاص الذي سيحصل مستقبلاً للإسلام، استشرافاً من قوله النبي (ص): {تَنْفُضَنَّ عُرَى الْإِسْلَامِ عُرْوَةَ عُرْوَةٍ ، فَكَلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّثَ النَّاسُ بِأَلْتِي تَلِيهَا ، فَأَوْلَاهُنَّ نَقُضًا الْحُكْمُ ، وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ} (أبو أمامة الباهلي)

إن "الممكن المقاصدي" إذن هو قدرة المقاصد على فتح آفاق واسعة أمام الاجتهاد، بما يسمح للشريعة الإسلامية بالاستجابة للتغيرات الزمنية والاجتماعية؛ دون التفریط في أصولها؛ حيث يُعد "الاجتهاد التدافعي" أداة فاعلة لحفظ التوازن، فهو اجتهاد يعتمد على مبدأ التدرج والتَّدافع، إذ يعمل المجتهد على تقويم أحكامه وفق مقاصد الشريعة، مستهدفاً حماية المجتمع من المفاصد التي تطرأ في سياق التطورات العصرية، وأيضاً إلى الحفاظ على مصالح النَّاس.

إن "الممكن المقاصدي" مساحة واسعة للاجتهاد، ومن "الاجتهاد التدافعي" ننحت منهجاً تفاعلياً يعزز انسجام الشريعة مع متغيرات الحياة، فيكون هذا الاجتهاد مَرشداً لكل من يروم تحقيق روح الشريعة وعدالتها عبر اجتهاد حي يستوعب المتغيرات، ويراعي المقاصد الكبرى التي تبتغي الخير، والصلاح للبشرية جمعاء.

4- الانحراف الحدائي والملمح الإرشادي المُحمدي

نحن لا نقصد من وراء استعمال مصطلح "التدافع الاجتهادي" القول بالانقلاب الذي يُقدمه "التيه الحدائي"، بل نريده أن يكون تدافعاً متماهياً مع "الإرشاد المحمدي"، حيث يجب أن نستلهم من سيرة الرسول الأسوة الحسنة، وأيضاً الأسوة النقدية والفكرية التي تدور حول العلاقة بين الدنيا والدين، والتي جعل الله الدنيا أوسع من الدين ذاته في جدلها التاريخي.

إن الانحرافَ والتيه الحدائي يظهر جلياً في امتطاء نظرية المقاصد كوسيلة لتفريغ الدين من محتواه، وهم غالباً ما ينتجون موضوعات مرتبطة بالتحويلات الفكرية والاجتماعية التي نتجت عن تأثيرات الحداثة الغربية، ويعبر عن رؤية لا تستقيم مع الخصوصيات الاجتماعية للإنسان الشاهد. إن "التيه الحدائي" هو تجاوز للقيم والتوجهات الإلهية في القرآن والسنة، في حين أن "الإرشاد المحمدي" يدفع الإنسان إلى التقدم نحو أصالة المنهج النبوي في فهم الحياة، وتحقيق العدالة والتوازن، ولانسجام بين الضروريات ومطالب الدنيا.

نشير عبر مصطلح "التيه الحدائي" إلى محاولات التفكيك التي تعرضت لها القيم الدينية، والشريعة، في العصر الراهن، وما صاحبها من تذبذب في التوجهات الفكرية والأنظمة الاجتماعية. فالحداثة، حين بدأت تنفذ إلى بنية التفكير الإسلامي أدت إلى إحداث شرخ بين الشريعة الإسلامية

وبين فلسفات العيش في سياقها المعاصر. هذا الانحراف لا يقتصر على اختلال في المفاهيم، بل يتجاوز ذلك إلى التباس والاشتباه في فهم الإنسان لدوره في الكون وعلاقته بالله، مما أدى إلى تنميط سطحي للعقل الإسلامي بعيداً عن تعميق التصور الإسلامي للوجود والكينونة.

إن هذا الانحرافَ والْتِيهَ الحدائِي يتمثل أساساً في تسليع الدين وتجزئته، حيث يصبح الدين في إطار الحدائَة مجرد مفاهيم جزئية تُستخدَم كأدوات لخدمة أنماط الحياة المادية. يفقد الفرد في هذا السياق وعيه الشامل ويفرق في التسليع الاجتماعي والتكنولوجي دون مراعاة للأبعاد الروحية، والأخلاقية، التي يشير إليها الدين الإسلامي. إذ يصبح المجتمع بفعل هذا الانحراف في حالة تفكك مستمر، وهو ما يعبر عنه بوجود "فجوة بين الإنسان وأصالته"، بمعنى آخر أن التِيهَ الحدائِي يتجه صوب تأسيس نظام التفاهة، والذي جعل الإنسان يعيش فعلاً مرحلة الإنسان السَّافل.

إن "الإرشاد المحمدي"، هو التقدم (لا العودة) نحو معالم الطريق النبوي، التي تجسد الوحي الإلهي في شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم وأخلاقياته، وطرائقه في العيش والتعامل مع الحياة. حيث إن "الإرشاد المحمدي" ليس مجرد تقليد سطحي لظواهر الحياة النبوية، بل هو تجديد مستمر لمبادئ الإسلام في كل عصر، بما يتماشى مع الحاجة المستمرة للإصلاح الفكري والروحي. إن التقدم نحو هذا الملمح الإرشادي يكون عبر الفهم العميق لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من هداية، بما في ذلك رفض المغالاة، والتطرف في تفسير الدين، وأن يعيشَ الناس حياتهم، بعيداً عن عباءة الآباء، فهم خُلِقُوا لعصر غير عصر أسلافهم.

هذا لا يعني الانسلاخ، ولا الرفض، بل يعني أن يعيش الإنسان زمانه كما يريد الله، وليس كما يريد المجتمع، فأكبر مقصد من مقاصد الشريعة أن يعيش الإنسان كما يريد ضمن ما يريد الله، ودائرة ممنوع دائرة محدودة، فلا نضيع الغاية من الحياة بالرغبة في الممنوع، وتجربة أينا آدم ماثلة للبيان، أراد له الله أن يعيش كما يريد: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: 34]، بيد أن المنع: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ أعمى بصيرة أدام، فنسي المقصد الأعظم: ﴿حَيْثُ شِئْتُمَا﴾، وسقط في هُو الانحراف الطيني: ﴿فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾ [البقرة: 35]، فكان الهبوط: ﴿فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا﴾ [البقرة: 35]، أمراً محتوماً، وعدلاً مضبوطاً، وإنصافاً موزوناً، لقوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾. [فصلت: 46].

سأبرز مفهوم "الإرشاد المحمدي" من منظور "الوسطية" في تفسير الدين، وهو مفهوم يرفض الاستقطاب بين المذاهب والإيديولوجيات. ففي "الإرشاد المحمدي"، تكمن رؤية شاملة للحياة، حيث يظل الإنسان في علاقة متوازنة مع ذاته، ومع مجتمعه، ومع خالقه، وليس في مواجهة مع أية تيارات

فكرية تدفعه نحو التطرف أو التفریط. إن الإرشاد المُحمدي هو الذي يحفظ هوية الأمة الإسلامية، ويوجهها نحو التكامل الروحي والفكري.

من خلال هذا السياق الإنْفِرَاقِي، يمكن القول إن نقد الحدائث ليس لكونها مجرد فكرة أو حركة ثقافية، بل لأننا نرى فيها انحرافاً عن صواب الملمح الرباني، وعن الملمح الإرشادي المُحمدي، الذان يجسدان منظومة من القيم والمفاهيم التي لا يمكن تجاوزها أو تهْمِشها. حيث نعتقد أن "الإرشاد القرآني والمُحمدي" في نظرنا ليس فقط هو التقدم نحو القيم الإسلامية الأصلية، بل أيضاً إحياء الفكر الإسلامي الكوني الذي يضع الإنسان في موقعه السليم والقويم داخل منظومة الوجود، وهو ما يسهم في بناء مجتمع عادل، ومتوازن، ومتحرر من آفات التيه الحدائثي، والزلل الشيطاني.

5- المُرتجى المقاصدي

إنَّ القرآن لا يُنزل كلمة إلا بحكمة بالغة، وغاية مأنزة، فهو لا يرسل الكلمات عبثاً وسُدًى، إنما هو كتابٌ مُحكم، كل حرفٍ فيه له رسالته الخاصة، وكل كلمةٍ تحمل بين طياتها مقصداً عظيماً؛ فهو كتاب هدايةٍ للبشرية. يحوي في آياته الخير الكثير، والهدى والبصيرة، ويدفع الإنسان إلى النظر في وجوده، ومصيره، والغاية من خلقه، ويفكر فيما بعد الموت، فكلها طرق استجلاء مقاصد الحياة. إن المُرتجى المقاصدي من الوعي المقصدي هو توجيه القلبِ بسُلطان الكلمة نحو نور الحقيقة، بغية استلهام النور من أعماق الروح، وتوجيه العقل نحو البصيرة واليقين، عندها يُدرك الإنسان الشاهد مقاصد الحياة من قيم الطهارة والتَّقوى، فيأخذ بيد نفسه إلى طريق الهداية واليقين، وإلى سبل التشارك الإنساني المتين.

حين ينظر المرء إلى القرآن بعينٍ مُتبصرة، ومُتفكرة، ومُتحمسة، ومُتفهمة، ومُتدبرة، تتجلى له أن كل آية من آيات الله، وكل كلمة من كلماته، تضع الإنسان أمام المسؤولية الاستخلافية، وأمام الضرورة المقاصدية، فينعكس ذلك الفهم على صلاح الفرد والمجتمع. فيصحو الضمير، وتُشحذ الإرادة، ويُقام العدل، وتُراعى الحقوق، ويتم إحياء الصلة مع الله، عبر إحياء علوم دينه، ثم السعي بصدق نحو تجديد صلة العبودية الحققة، وهذه هي حقيقة المقصد القرآني، في أن نعيش لله وبه، ونعمل لديننا وأخرتنا بنور من الله وفيضه، فندرُك عندئذ مُراد الله من الخلق، وغايته من الحياة، وحكمته من الموت، فنحن لم نُخلق سدى لقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 35]

6- إعادة تrehين الاستشكال المقاصدي

وفي الأخير، يُمكن القول إن إعادة فتح الاستشكال المقاصدي اليوم، هو محاولة جادة للإحياء علم المقاصد على الممكن، الذي نعتبره منهجاً فقهياً يهدف إلى فهم الغاية الحقيقية من الأحكام الشرعية، وذلك عبر استنباط المقاصد الكلية التي شرعت من أجلها الأحكام الإلهية. ذلك أن المقاصد الكلية هي

المصالح الكبرى التي تسعى الشريعة إلى تحقيقها، وتنظر إليها على أنها ضرورات وأولويات، أما المقاصد الجزئية فهي تلك التي تترتب على المقاصد الكلية وتساعد في تحقيقها، وتجسيدها. إن فتح الاستشكال المقاصدي ينقلنا إلى ضرورة ربط نظريات المقاصد بالعلوم كلها، ضمن توجه بَيَّني تداخلي، مما يقتضي التعامل معه بمرونة فكرية، وقدرة على الربط بين النصوص وبين الواقع المعاش. كما يتطلب منا أن نكون على دراية بالتطورات الحاصلة في مختلف المجالات، كالتيكنولوجيا، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والبيئة... حتى نتمكن من فهم الأحكام الشرعية التي تتناسب مع هذه التطورات.

إن إعادة فتح المقاصد على استشكالات جديدة، قد يُنتج حلولاً إبداعية للمسائل الشرعية، والتّوازل المعاصرة. وأن يحافظ على ديناميكية الفقه الإسلامي، ويُوسع قدرته على مواجهة التحديات المستجدة. كما يمكن أن يساهم مشروع استكمال المقاصد في تعزيز روح التسامح، وانتهاج الوسطية، عبر التأكيد على أن الشريعة الإسلامية السَّمحة، هي دين قطعي في القطعي (دائرته ضيقة)، ومرن في الظني (دائرته واسعة)، ومُتسع في المباح (دائرته أوسع)، وبذلك هو قادر على التَّكيف مع مختلف الظروف والأزمان، ومع صنوف المكان.

أثر علم مقاصد الشريعة الإسلامية

في العلوم الإنسانية

The Impact of the Islamic Shariah Maqāsid Thought on the Humanities

أ.د/ بلخير طاهري الإدريسي

كلية العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية

جامعة وهران 1 أحمد بن بلة – الجزائر – unvtahri@gmail.com

*- مقدمة:

إن الحديث عن علم المقاصد¹ أصبح قبلة الفقهاء وشهية الباحثين والعلماء وفاكهة الدارسين والخبراء، وهو مرتع خصب لكشف أسرار التشريع، لما اعترأها من إجمال وخفاء، فغاص في أغوارها أهل النظر والدكاء، فأجلوا كنوزها بصفاء، وتقدمهم فارس هذا الميدان، وكان من الزعماء بلا نزاع وقال أنا لها وأنا به زعيم، إنه الإمام الشاطبي²، مقعد علم المقاصد وكاشف أصوله ومبادئه، والمبرهن

¹ - وقد اختلفت التعاريف حول حد المقاصد، خاصة أن الإمام الشاطبي لم يضع لها تعريفاً، وقد اجتهد المعاصرون في محاولة لوضع تعريف جامع، ولكن اختلاف المدارك والمنطلقات والتصورات حال دون ذلك، وقد أحسن تصويرها الدكتور الخادمي بقوله: "كان قدامى العلماء يعبرون عن كلمة "مقاصد الشريعة" بتعابير مختلفة، وكلمات كثيرة تتفاوت من حيث مدى تطابقها مع مدلول المقاصد الشرعية ومعناه ومسامها، لذلك لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعية والأصولية تعريف محدد ومفهوم دقيق للمقاصد يحظى بالقبول والاتفاق من قبل كافة العلماء أو أغلبهم، وقد كان جل اهتمامهم الاجتهادي مقتصرًا على استحضار تلك المقاصد والعمل بها أثناء الاجتهاد الفقهي، دون أن يولوها حظها من التدوين، تعريفاً وتمثيلاً وتأسيساً وغير ذلك". ينظر: الاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين الخادمي، ج 01 ص 47.

وقد أوصل تعريفاتها الدكتور زياد احميدان إلى إحدى عشرة تعريفاً لكن لم يرجح واحداً منها! وما اقترح تعريفاً لها! ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية-دراسة أصولية وتطبيقات فقهية- للدكتور زياد محمد احميدان، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت -لبنان- ط:01، 1425هـ/2004م، ص 16 وما بعدها .

ولكن يُعْنَى لي أن أقرب التعريفات التي تنسجم مع ما يُطرح في علم المقاصد وما يرتجى منه ما عرفه به الشيخ الطاهر بن عاشور بقوله: "مقاصد التشريع العامة : هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة". ينظر : مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: د/محمد طاهر المساوي، دار النفائس الأردن، ط:02، 1421هـ/2001م، ص : 251 .

² - هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي (790هـ)، ناصر السنة العلامة المجتهد المحقق القدوة الحافظ الأصولي المفسر المحدث الفقيه النظار اللغوي النحوي البياني الثبت الثقة الورع الصالح، السني الباحث الحجة . له تأليف نفيسة منها الموافقات، الاعتصام، الإفادات والانشادات، المقاصد الشافية في شرح الألفية لابن مالك. ينظر في ترجمته كفاية

على سلامة قصده وتأليفه الموسوم بـ "عنوان التعريف بأسرار التكليف" الذي استقر على تسميته بعد إذن الصالحين "بالموافقات" فكان مُؤَفِّفٌ وَمُؤَفَّقٌ ووَاقِفٌ¹.

ثم تبع الإمام الشاطبي على إبراز هذا الفن - الذي أصبح علماً قائماً بذاته - نخبة من العلماء المعاصرين على رأسهم العلامة ولي الله الدهلوي² والإمام الطاهر بن عاشور، والأستاذ علال الفاسي ثم تعاقبات الدراسات الجادة في هذا المضمار وعلى رأسها، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي للدكتور أحمد الريسوني ونظرية المقاصد عند الطاهر بن عاشور للدكتور إسماعيل الحسني والاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين الخادمي، وغيرها من الرسائل العلمية التي عالجت مباحث محددة في علم المقاصد مثل: طرق الكشف عن المقاصد للدكتور نعمان جغيم، ومسلك الكشف عن المقاصد للدكتور مراد شكري وغيرها من الدراسات الماثلة لهذه المباحث

ثم ظهرت دراسات تعالج جزئيات معينة مثل: الضرورات، الحاجة، الوسائل، المقاصد، الترك العفو، السكوت، الإباحة ...

فكان من المباحث أو الجزئيات التي لها صلة ببحثنا هذا موضوع سكوت الشارع، باعتباره طريقاً من طرق الكشف عن المقاصد، فحاولت في هذا الفصل أن أجمع ما تناثر منه فيما له صلة بمقاصد الشريعة.

ومما يجب التنويه عليه أن علماء المقاصد اهتموا اهتماماً بالغاً بأسرار التشريع والبحث عن العلل، والحكم، والبواعث التي كان يتشوقها المشرع الحكيم، وهذا من خلال نصب أمارات دالة على مقصوده من وضع هذا الحكم على هذه الصورة دون غيرها.

وتفاوتت هذه الأمارات بين ظاهرة بصيغ معلومة عند أهل هذه الصنعة، وبين صيغ مستنبطة منها ما هو قريب المنال يكشف عن المراد، ومنها ما هو بعيد المنال يحتاج إلى استقراء وتتبع زائد على ما قبله.

المحتاج العلامة أحمد بابا التنيكتي، طبطب: أبو يحيى الكندري، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 01، 1422هـ/2002م، ص 92،91 وشجرة النور الزكية للشيخ محمد مخلوف، تعليق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1، 1424/2003 ج1 ص 323

¹ - مُؤَفِّقٌ: بين مدرسة الجمهور والفقهاء، أو بتعبيره بين ابن القاسم وأبي حنيفة. ومُؤَفَّقٌ: أمام شبه المعترضين بتحكيم الاستقراء. وحازماً أمام أولئك الذين نفوا التعليل. ووَاقِفٌ: على أصل أصيل هو كتاب الله وسنة رسوله وعمل السلف الصالح.

² - هو: أحمد شاه بن عبد الرحيم العمري الدهلوي المكنى بأبي عبد العزيز، الملقب: بولي الله، الفقيه الحنفي الأصولي المحدث المفسر الصوفي، ولد بدهلي ونشأ بالهند سنة: 1114هـ وتوفي سنة 1176هـ ينظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين، الشيخ عبد الله مصطفى المراغي، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، 1419هـ/1999م، ج 03 ص 130 و131.

وكل هذا بعد التسليم بمبدأ التعليل الذي قال به الجمهور من الأصوليين، ونفاه بعضهم وتوقف البعض الآخر.

ومع هذا كله؛ فإن مباحث الأصوليين قبل الإمام الشاطبي رحمه الله، كانت تنظر إلى الأحكام بصورة آلية ومنطقية، من خلال الصيغ الموضوعية للأحكام، في كون الأمر المطلق للوجوب والنهي المطلق للتحريم، وغيرها من القواعد المقررة من خلال استقراء النصوص ومعهود العرب في كلامهم ضف إلى ذلك بعض القواعد المنطقية العقلية المعينة على الاستنباط.

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور¹: "ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوكل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلبه ويحلله ويأمل أن يستخرج له، ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع"².

وهذا الذي أشار إليه الإمام هو عين معرفة مقصود التشريع لا من الألفاظ فقط، ولكن بما يضم لها من قرائن حالية ومقالية وسياقية، حتى تكتمل صورة التشريع، على الوجه الذي شرعت به وأراد المشرع تحقيقه في عين الواقع.

وقد نبه الإمام الشاطبي رحمه الله إلى جوهر هذه الإستفادات في مقدمته الرابعة بقوله: "كل مسألة موسومة في أصول الفقه³ لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا بكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يكن يفد فليس بأصل له"⁴.

1 - هو: محمد الطاهر بن عاشور رئيس المفتين المالكيين بتونس، وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، مولده ووفاته به، ولد سنة: 1296هـ وتوفي سنة: 1393هـ، عين عام 1932م شيخاً للإسلام مالكيًا، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة.

ينظر: معجم الأصوليين، أبي الطيب السوسي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - ط: 01، 1432هـ/2002م، ص: 465.

² - مقاصد الشريعة لأبن عاشور، ص 204.

³ - يعرف الأصوليون أصول الفقه بأنه: "معرفة أدلة الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد". وهذا التعريف الذي اختاره البيضاوي في المنهاج ينظر نهاية السؤل 14/1، جمع الجوامع 32/1، البرهان للجويني 75/1.

⁴ - الموافقات، الإمام أبي إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دارز، تخرىج وضبط الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط2، 1416هـ/1996م، مج 01 ج 1 ص 40.

² - المصدر نفسه، مج 01 ج 01 ص 41.

وبعد صفحات قلائل يستطرد الشاطبي فيقول: "وكل مسألة في أصول الفقه لا ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف على فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب وإبطاله عارية أيضاً"¹.

وهذا يتضح منهج الشاطبي ونظره الفسيح إلى هذا الفن، وعلى ضوء هذه النظرة الدقيقة للاستفادة من أصول الفقه، أعطى بُعداً مقاصدياً للأحكام، بلوره في صورة علاقة الأدلة بالأحكام ثم علاقة الأدلة بمقاصد الشريعة، وقد حاول كل من الدكتور اليوبي²، والدكتور بن بية³ والدكتور الكيلاني⁴ إبراز هذه العلاقة.

أهمية الدرس المقاصدي في فقه الفقه:

مما لا يختلف فيه اثنان من أهل العقول الناضجة، والفطر السليمة، أن علم مقاصد الشريعة، يعد حقا علما إماما للعلوم الإنسانية، وكيف لا وهو مما يشترط في الفقيه الذي يوقع عن رب العالمين أن يكون على بينة منه، وإلا وقف على رسوم الشريعة، دون إدراك أسرارها وحكمها، وعللها، وبواعثها.

وهذا ما صرح به إمام الحرمين ومفجر ينبوع المصطلحات المقاصدية الامام الجويني رحمه الله في البرهان: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الاوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة"⁵.

فرغم أهمية علم المقاصد في فهم الشريعة، والتي حذر كثير من أهل الصنعة فيها، أن يكون التعامل معها بحذر، وإلا سوف تكون مطية لتنصل من النصوص القائمة، إلى محاكمة الوقائع بعيدا عن النص الشرعي.

فإذا كان هذا التحذير على هذا المستوى، فإن التنازل إلى بقية العلوم الإنسانية يكون على حذر بالغ وفطنة زائدة.

² - مقاصد التشريع وعلاقتها بالأدلة الشرعية، د/ محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، دار الهجرة الرياض- السعودية- ط:01، 1418هـ/1998م.

³ - علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه د/ عبد الله بن بيه، مركز الدراسات المقاصدية، لندن - بريطانيا - 2006/1427.

⁴ - قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، د/ عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق- سوريا- ط:01، 1421هـ/2000م.

⁵ - البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، الناشر: الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة الرابعة، 1418، 206/1

يقول الدكتور عبيد حسنة "لابد من التنبيه إلى بعض المخاطر التي قد تصاحب الاجتهاد المقاصدي، ذلك أن قضية المقاصد أو التوسع بالرؤية والاجتهاد المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية، يمكن أن تشكل منزلقا خطيرا ينتهي بصاحبه إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل أحكامها باسم المصالح، ومحاصرة النصوص باسم المصالح، واختلاط مفهوم المصالح بمفهوم الضرورات، في محاولة لإباحة المحظورات، فتوقف الأحكام الشرعية تارة باسم الضرورة، وتارة باسم تحقيق المصلحة، وتارة تحت عنوان النزوع إلى تطبيق روح الشريعة لتحقيق المصلحة، فيستباح الحرام، وتوهن القيم، وتُغَيَّر الأحكام وتُعْطَل¹".

تكامل المعارف والعلوم الإنسانية:

لقد خلق الله سبحانه وتعالى هذا الكون ليسير في نظام متناسق غير متنافر، ومتكامل غير منفصل، ومتقارب غير متباعد.

وكل فن يأخذ بحزز الآخر ولو من طرف بعيد، وأحيانا لا يستغني عنه، بل لا يعقل من دونه. قال الدكتور عبد الحفيظ: "إن النظر للعلوم الإسلامية، والمعارف الإنسانية، والحقائق الكونية بهذا المنظار، سيجنبنا - لا محالة - آفة الفصل بين العلوم والمعارف، ورفَّع بعضها على بعض، بل سيدفعنا إلى تقليب النظر وإعادته، في تلك القسمة الثنائية التي اعتاد العلماء أن يقسموا على وفقها العلوم، ويميزوا بينها، فيدرجون هذا العلم تحت مسمى العلوم الأخروية، وهذا العلم تحت مسمى العلوم الدنيوية، فليس عندي علم دنيوي وآخر أخروي، ما دام الدين لا يستقيم إلا بالدنيا، والدنيا لا تستقيم إلا بالدين، وما دام الغرض - كذلك - من كل هذه العلوم هو بناء الإنسان وحفظ ضرورياته"².

والاستنتاج بعلم المقاصد في حقل المعارف الإنسانية، يتطلب إبراز معاملة المؤطرة لمصاره الإمدادي لبقية العلوم.

ولقد عرض الدكتور عبد المجيد النجار، لعنصرين أساسيين رأى أنهما من أهم العناصر التي يتوقف تفعيل المقاصد عليها، وهما: التحقيق في ذات المقاصد لتعلم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليُعلم تحققها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا

1 - مقدمة عمر عبيد حسنة لكتاب الاجتهاد المقاصدي للخادمي، كتاب الأمة، 33/1.

2 - المشترك المقاصدي بين العلوم الإسلامية والمعارف الإنسانية، عبد الحفيظ اربيعو <https://www.alukah.net/culture>

التحقيق بفرعيه يتبين به للفقيه الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يتصدى له بالنظر، فيقرره بحيث يكون محققاً لمقصده المراد منه.¹

علم المقاصد من التععيد إلى التجسيد:

لقد بلغ علم المقاصد نضجه، واستوى على سوقه، وحان قطف ثماره لتزرع من جديد في حقول غيره، ليعطي نكهة ومذاقا بحسب كل حقل معرفي، فهو أسمدة العلوم، ووسيط التفاعل، وباعث الروح الجديدة في نفوس علوم أفرغت من بعدها المآلي، وترتيب أولويتها بحسب حاجة الأمة إليها، فليس كل علم يدرس، وليس كل معلومة تطبق، وإنما في حال دون حال، وفي زمان دون زمان.

ولا يمكن ضبط هذه الأولويات المعرفية، إلا من خلال تحكيم هذا الفن التعبيدي بأيادي متخصص، وعقول متحررة.

يقول الدكتور محمد الناصري: "بيد أنه ورغم ولوع الباحثين بفكرة المقاصد الشرعية فإن البحث انحصر في جزئيات محددة تكرر طرقها، كمسالك الكشف عن المقاصد، والمقاصد عند الشاطبي أو عند ابن عاشور، أو المقاصد عندهما.. إلى غير ذلك من المباحث التي لم تتجاوز الهدف التقليدي المتمثل في تحليل الكتابات الموروثة في المقاصد؛ إذ انحصرت جهود الباحثين في شرح وتحليل نظريات المقاصد عند من عرفوا بها أو عرفت بهم، دون مجاوزة هذا الهدف المرحلي إلى تطبيق نتائج المقاصد على مباحث الفقه، كما لم يلتفت إلى دراسة علاقة المقاصد بشعب المعرفة المختلفة، وما بينهما من تكامل معرفي، الأمر الذي يهدد المقاصد بالجمود.

إن تكثيف الجهود قصد الكشف عن ما بين الفكر المقاصدي والعلوم الإنسانية والاجتماعية من تكامل معرفي، من شأنه أن يفتح أمام الباحثين آفاقا جديدة في مجالات عديدة، وخاصة في مجال بناء العلوم والمعارف؛ فالفكر المقاصدي الذي يستغرق شعب المعرفة جميعا، بحيث يستوعب الوحي كإطار مرجعي وضابط منهجي، ويستنفر العقل ويشحن فاعليته كوسيلة لفهم الوحي وفهم المجتمع والواقع، لتهديف حركة الأمة في كل مرحلة حسب إمكاناتها واستطاعتها، بحيث يتم الاستخدام الأفضل للإمكانات، وتصبح قاصدة بعيدة عن الهدر والضياع والضلال.²

¹ - مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، د/ معتر الخطيب، <https://islamonline.net/archive>

² - تكاملية الفكر المقاصدي مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، د. محمد الناصري، قراءة في كتاب: "الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية" للدكتور: عبد الرحمان العضراوي [عبد الرحمان العضراوي، الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية، الكويت: وزارة الأوقاف، ط1، 2010م]. <https://www.arrabita.ma/blog/>

علم مقاصد الشريعة والمشارك الإنساني:

إن عالمية الرسالة المحمدية، كونها خاتمة الرسالات، يلقي على عاتقها تغطية أي مساحة في هذا الكون، ليحقق صلاحيتها كل زمان ومكان.

فلا يمكن للوجود الإنساني أن يبقى هملاً من غير زمام ولا خطام يقوده إلى سعاده الدنيوية، والأخروية، ولا شك أن هناك مجال ليس للعقل فيه اختيار سوى القبول والتسليم، ومساحة أوسع منه أوكلت للبشر تفضلاً من الخالق ليتدبروا شؤون حياتهم الدنيوية، على وفق ما جبلهم عليه من فطرة سليمة، وعقول ناضجة، وقلوب بصيرة.

وطبيعة اختلاف البشر، واختلاف المدارك، واختلاف الألسن والأقطار، يستوجب نوع من المرونة هذا الاحتكاك البشري، عن طريق التلاقح افكري والحضاري.

و"المشارك الإنساني"، مفهوم عالمي يتقاطع مع بعض المفاهيم الإسلامية الأصيلة، والمندرجة ضمن مقاصد الشريعة، ويلاحظ أن كثيراً من المفاهيم المتداولة في الخطاب الثقافي العالمي لم تأخذ حقها من النظر والبحث والتأصيل والمراجعة في الخطاب الإسلامي، خاصة تلك المفاهيم والمعاني ذات الجذور العميقة والمتأصلة في نصوص الوحي، فالقرآن الكريم هو المصدر الأول لتأصيل المقاصد الإنسانية المشتركة التي تؤسس لمفهوم المشارك الإنساني، يقول "الشاطبي": "إن الكتاب قد تقرر أنه كُلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة. ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة.

والحقيقة أن البحث في المشاركات الإنسانية يقع في دائرة خصائص رسالة الإسلام لأنها رسالة عالمية، للبشرية جميعاً، والمشارك الإنساني: هو مجموع الأفكار والتصورات، والمبادئ، والمفاهيم، والسلوكيات التي يتفق أو يتوافق ويتواطأ غالبية الناس على القول بها فطرة وعقلاً واجتماعاً، وما يترتب عليها من حقوق وواجبات، ومن ثم فالمرجعية المشتركة في تشكيل ذلك المفهوم، هي: الفطرة، والعقل الصحيح، والمصلحة الاجتماعية التي يجتمع الناس عليها لتدبير شؤونهم واختلافهم، لكن هذا لا يعني القضاء على الخصوصيات الثقافية.

وهناك ثلاثة أسس كبرى للمشترك الإنساني، وهي: الاشتراك في الخلق والوجود، الاشتراك في القيم والمبادئ الكلية العليا، الاشتراك في المصالح الدنيوية، المادية والمعنوية.¹ وهذه الثلاثية تعتبر معايير منطقية تنسحب على النوع الإنساني، ولا يمكن أن نستغني عن أحد هذه الأسس، وإلا وقعنا في تغول إحداهما على الأخرى، أو انعدام أحدهما في حالة إهمالها، أو عدم إعطائها حقها المقرر لها.

خدمة علم مقاصد الشريعة لمناحي الحياة:

الدنيا هي ميدان الصواب والخطأ، وهي مزرعة الآخرة، ولا قيام لهذه الدنيا، إلا من خلال الروافد التي سخرها الله سبحانه وتعالى في هذا الكون.

فكلما كان الاستغلال الأمثل لما أودعه الله عزوجل في هذا الكون على الوجه الذي يرضيه، إلا كان الفلاح والهناء، وأما إذا انحرف الفهم، واختلت الأولويات، وتدخل الهوى بدل الشرع، كان الخسران والخذلان، قال تعالى: {فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (123) وَمَنْ أَعْرَضَ عَنِّي ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (124) قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا (125)} سورة طه.

يقول العلامة طاهر بن عاشور: "إذا أمعنا النظر فيها، نجد أنها ترجع لحفظ الأمور التي اتفقت الشرائع السماوية على وجوب المحافظة عليها، أعني الدين، والبدن، والعرض، والمال، فالبدن مثلاً يحفظ بعلم الطب، ومن متمماته كل ما يزداد به الطبيب مهارة في صناعته من علوم الطبيعة، والمال أيضاً يحفظ بالحساب، وبالفلاحة وسائر الصناعات.. والعرض يستعان على حفظه بكل ما يعين على اكتساب المال الحلال من العلوم المشار إليها، فإن صاحبها لا يضطر إلى التهافت على أموال الناس بأي طريق أمكنه، ولو دنس عرضه، أما الدين، فإن سائر المعارف الدنيوية المشار إليها، مما يتوصل بها إلى حفظه وتهيئة أسباب استقامته"² وبهذا تكون مقاصد الشريعة مهيمنة على سائر العلوم، إما أصالة وإما تبعاً.

¹ - علم المقاصد والمشترك الإنساني، مصطفى عاشور/ <https://islamonline.net>

² - أليس الصبح بقريب. الطاهر ابن عاشور. ص 96-97. دار السلام- مصر. الطبعة الأولى. 2006م.

*. خاتمة:

لقد أضحي علم المقاصد المرتع الخصيب، والمنهل النمبر، الذي تأمُّه كل التخصصات في حقل العلوم الإسلامية والإنسانية، لتنهل منه، وتشبع رغبته المعرفية، بنكهة مألوية، ترسم بها حاضرها، تستشرف بها مستقبلها.

وإن علم المقاصد اليد الطولى للإسهام في تطوير وترشيد كثير من العلوم، التي تعلم بشكل خاص في الموروث الإنساني.

وكل علم لصيق بالإنسان، فهو لصيق بالاضطرار بمتطلبات الحياة في شتى مناحمها، وإذا كان كذلك؛ فلا مفك له أن يستتير بهذا العلم الجملي، الذي ينطوي تحته قواعد كلية علمية قد روعيت في جميع الأديان السماوية، وتلقتها العقول السليمة بالتسليم والإذعان.

ويمكن أن نخلص لبعض المعاني ذات الطابع المشترك، والخادمة لهذه العلاقة المتينة بين شتى العلوم الإنسانية:

أولاً: علم مقاصد الشريعة علم جمع بين الدنيا والأخرة، وهيمن على كل ما يتعلق بحياة الإنسان.

ثانياً: تكامل العلوم ظاهرة حاضرة عبر التاريخ، واستقلال بعضها عن بعض لا يعني انفصالها بالكلية، وإنما هو تمييز لا فصل.

ثالثاً: إن اعتبار الكلية المقاصدية التي نادى بها جميع الأديان السماوية، والفطرة السوية، والعقول السليمة، حريت أن تكون موروثاً مشتركاً بين جميع العلوم الإنسانية بامتياز.

رابعاً: أن أثر علم المقاصد لم يؤثر فقط العلوم الاجتماعية بكل تخصصاتها، بل تعداها إلى بعض التخصصات العلمية الدقيقة، خاصة مجال الطب والاقتصاد، والبيئة، وغيرها...

خامساً: إن مرونة القواعد المقاصدية تؤهلها لأن تكون إماماً لبقية العلوم، تؤمهم في الاستجابة لك نازلة وطارئ في تخصصهم، فهو علم الاستنجد والإيجاد.

فهذه بعض الإشارات الكلية التي أمكن الوقوف عليها واستثمارها في الدرس المقاصدي، لتعطيها نفساً مألوية يؤهلها للاستئناف الحضاري.

***- المصادر والمراجع**

- ابن عاشور، الطاهر، أليس الصبح بقريب، دار السلام- مصر. الطبعة الأولى. 2006م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: د/ محمد طاهر المساوي، دار النفائس الأردن، ط: 02، 1421هـ/2001م.
- احميدان، زياد محمد، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت - لبنان- ط: 01، 1425هـ/2004م.
- ابن بيه، عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه مركز الدراسات المقاصدية، لندن - بريطانيا - 2006/1427.
- التنبكي، أحمد بابا، وشجرة النور الزكية، ضبط: أبو يحيى الكندري، دار ابن حزم، بيروت، ط 01، 1422هـ/2002م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب، الناشر: الوفاء - المنصورة - مصر، الطبعة الرابعة، 1418هـ.
- السوسي، أبو الطيب، معجم الأصوليين،، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - ط: 01، 1432هـ/2002م.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق: عبد الله دارز، تخريج وضبط الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط 2، 1416هـ/1996م.
- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الفكر، دمشق- سوريا- ط: 01، 1421هـ/2000م.
- المراغي، عبد الله مصطفى، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة، 1419هـ/1999م.
- اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود، مقاصد التشريع وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة الرياض- السعودية- ط: 01، 1418هـ/1998م.

مقاصد الشريعة

دراسة في القضاء المفاهيمي

Maqasid al-Sharia: A Study in the Conceptual Framework

أ.د. عماد الدّين الرّشيد

أكاديمية باشاك شهير، تركيا

imadalrasheed@gmail.com

*- مقدمة:

إنَّ المفهومَ يشكّل للمصطلح جديلته الوريثية، فكما أنّ المصطلح يمنحه اسمه الخاصّ؛ فإنّ المفهوم هو الذي يعبر عن حقيقته، ويمنحه صفاته الخاصة.

ومقاصد أحكام الشريعة من حيث الماهية والمفهوم خضعت لتجاوزات في تحديد إطارها من ناحيتين مهمتين:

أولاهما من حيث حدود ماهية المقصد، بمعنى:

هل مقاصد الحكم الشرعي هي من العلل أو من الحكم أو من المصالح أو هي مطلق غايات الحكم الشرعي؟

ولا يخفى أنّ لكل واحد من هذه المعاني حدوداً ترسم إطار ماهية المقصد. والبحث لا ريب سيكشف عن حدود ماهية مقصد الحكم.

والناحية الثانية من حيث مجال ماهية الحكم، إذ لا يخفى أنّ النصّ جاء ليعالج ثلاث موضوعات: التشريع والمعتقد والأخلاق، على اختلاف صبغه خبراً أو إنشاءً، أو قصّة، أو غيرها.

فهل تقتصر المقاصد على أحكام التشريع، أو تتسع لتشمل أحكام المعتقد والأخلاق؟ فيكون لدينا مقاصد للتشريع، ومقاصد للمعتقد، ومقاصد للأخلاق.

ولا ريب في أنّ من أهمّ أهداف هذا البحث أن يكشف عن حدود مقاصد الحكم والمجالات التي تصل إليها، وسيعتمد البحث على جملة من المناهج التي تتناسب وطبيعته كالمنهج الاستقرائي لجمع أكبر عدد ممكن من التعريفات، والمنهج التحليلي للوصول إلى بنية التعريفات وحدودها، فضلاً عن المنهج المقارن في تحديد أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلماء في ماهية المقاصد.

ويتوقّع من البحث أن يقدم من خلال نتائجه تصوّراً جديداً لمقاصد الشريعة، يسهم في تفعيل المقاصد والإفادة منها في فضاءات علمية جديدة غير التشريع كالعقيدة والأخلاق.

المبحث الأول: تعريف مفردات (مقاصد الشريعة)

جرباً على عادة أهل العلم في التَّعريفات نستفتح مباحثنا بالتَّعريف اللُّغويِّ لمقاصد الشريعة، ولما كان المصطلح المراد تعريفه مركباً إضافياً، يتألف من مضاف ومضاف إليه، وجرت العادة في تعريف المركبات الإضافية بتعريفها باعتبار المفردات، واعتبار التَّركيب، فسنسلك الدَّرب المعتاد في ذلك كله، ونبدأ بالتَّعريفات اللُّغويَّة.

**

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة لغةً

أولاً- تعريف المقاصد لغة:

- المقاصد: جمع مقصد، وهو مأخوذ من فعل قَصَدَ، وله في اللغة العربيَّة معانٍ عدَّة، منها⁽¹⁾:
1. التَّوجُّه، والأُمُّ، وإتيان الشَّيء، ومنه ما جاء في الحديث: =فكان رجل من المشركين إذا شاء أن يقصد إلى رجل من المسلمين قَصَدَ له، فقتله+(2).
 2. استقامة الطَّرِيق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ [النحل: ٩]، أي: على الله بيان الطَّرِيق المستقيم.
 3. القُرب، ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا﴾. [التوبة: ٤٢]، أي: قريباً.
 4. الكسر، سواء كان في المحسوسات كقولك: قَصَدْتَ العُودَ، أي: كسرته، أو كانت في المعنويات كقولك: قَصَدَهُ فلان، أي: قَهَرَهُ.
 5. العدل والوَسَط، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ﴾ [فاطر: ٣٢]، وهي المرتبة الوسط التي بين السَّابِق بالخيرات والظَّالِم لنفسه.
 6. الاكتناز في الشَّيء، يقال: ناقة قصيد، أي: ممتلئة باللحم.

ثانياً- تعريف الشريعة لغةً:

يستعمل العرب لفظ الشريعة في معنيين⁽³⁾:

1. مورد الشَّاربة، وهي المواضع التي ينحدر النَّاس إلى الماء منها، فيشربون ويستقون.

(١) معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، (95/5)، تحقيق عبد السلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، 1423هـ - 2002م، ولسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، (353/3)، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، وتاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، (35/1)، تحقيق فريق من المحققين، دار الهداية، دط، دت.

(٢) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، في الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله، حديث رقم (160).

(٣) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، (236/3)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ، ولسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، (176/8)، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.

2. المَلَّةُ والمَهْجُ والسَّنَّةُ والطَّرِيقَةُ، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨]. قال الطَّبْرِيُّ رحمه الله مفسراً الآية: (على طريقة وسنَّة ومهْج) (1).

**

المطلب الثاني: تعريف الشَّرِيعَةِ اصطلاحاً

قبل التَّعْرِيفِ الاصطلاحِيَّ لمقاصد الشَّرِيعَةِ بوصفها لقباً لِعِلْمٍ خاصٍّ يجدر أن نقف على تعريف الشَّرِيعَةِ اصطلاحاً؛ لأنَّ لهذا المصطلح دوراً مهمّاً في تحديد المراد من مقاصد الشَّرِيعَةِ، فلو تمَّ توسيع مفهوم =الشَّرِيعَةِ+ أو تضييقه فسيؤثِّرُ مصطلح مقاصد الشَّرِيعَةِ بذلك سعةً أو ضيقاً. وكانت المنهجِيَّةُ تقتضي أن أعرف مفردة =المقاصد+ اصطلاحاً، لكنني لم أجد ما يصلح أن أذكره هنا؛ لأنَّ عامَّةَ ما يجده الباحث هو استعمالات لغويَّةٌ مختلفة لهذه المفردة حسب سياقات ورودها، وذلك كلُّه لا يرقى لأن يشكِّلَ تعريفاً لا اصطلاحياً ولا استعمالياً، وهذا ما دعاني إلى أن أقتصر على تعريف مفردة =الشَّرِيعَةِ+.

تطلق الشَّرِيعَةُ في اصطلاح أهل العلم بمعنيين:

أ. بالمعنى العامِّ ويراد بها ما يأتي:

1. الائتِمارُ بالِتِزامِ العِبادِيَّةِ (2).
2. اتِّباعُ الرِّسْلِ والدَّخُولُ تحت طاعتهم (3).
3. ما شرع الله لعباده من الدِّينِ (4).

ب. بالمعنى الخاصِّ ويراد بها:

1. الدين كله بعقائده وأحكامه وأخلاقه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وكذلك اسم الشَّرِيعَةِ والشَّرْعِ والشَّرْعَةُ فإنَّه ينتظم كلَّ ما شرعه الله من العقائد والأعمال) (5)، وقال الشَّيْخُ مصطفى الزرقا: (الشَّرِيعَةُ الإسلاميَّةُ هي مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقاديَّةِ والعملِيَّةِ التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحِيَّةِ في المجتمع) (6).

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، (70/22)، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، د.ط، د.ت.
(2) التَّعْرِيفَاتُ الفِقهِيَّةُ، محمد عَمِيمُ الإحسان المجددي البركتي، (122)، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ.
(3) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، (309/19)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425هـ.
(4) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، (163/16)، تحقيق أحمد البردوني وزميله، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ.
(5) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، (306/19).
(6) المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، (48)، دار القلم، ط2، 2004.

2. الجانب التَّشْرِيعِيّ العمليّ من أحكام الدِّين على وجه الخصوص، كالعبادات والمعاملات والأقضية⁽¹⁾، قال قتادة رحمه الله: (والشريعة: الفرائض، والحدود، والأمر والنهي)⁽²⁾.
3. الجانب الاعتقاديّ من الدِّين على وجه الخصوص، وهو استعمال قديم عند علماء السنّة والجماعة، قال ابن تيمية: (وقد صنّف الشيخ أبو بكر الأجرّيّ كتاب = الشريعة+، وصنّف الشيخ أبو عبد الله ابن بطّة كتاب = الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية+، وغير ذلك. وإنّما مقصود هؤلاء الأئمة في السنّة باسم الشريعة العقائد التي يعتقدونها أهل السنّة من الإيمان)⁽³⁾.

**

المبحث الثَّاني: تعريف مقاصد الشريعة عند المتقدِّمين باعتبارها علمًا

تناول علماء الإسلام مقاصد الشريعة بالبحث الدقيق طيلة تاريخهم الطويل، فتعاملوا معه مفهومًا واضحًا محدّد الماهية في أذهانهم، وحتّى في تطبيقاتهم وتوظيفهم، ولكن مع هذا الاهتمام الدقيق بمفهوم مقاصد الشريعة فإنّ الباحث لا يجد تعريفًا اصطلاحيًا لمقاصد الشريعة عند المتقدِّمين من الأصوليين، ومع أنّ الإمام الشَّاطِبي يُعدّ أوّل من أفرد المقاصد الشرعية بالتأليف، وتوسّع فيها بما لم يفعله أحد قبله، إلّا أنه لم يذكر لها تعريفًا اصطلاحيًا، وربّما كان ذلك راجعًا إلى نفوره من التّفقيد بالحدود في المباحث الأصولية التي تحدّث عنها⁽⁴⁾، وأنّه يميل إلى أن التعريف يحصل بالتّقريب للمخاطب⁽⁵⁾.

ويرى د. أحمد الريسوني: أنّ السبب في عدم ذكر الشَّاطِبي تعريفًا لمقاصد الشريعة أنّه اعتبر الأمر واضحًا، وأنّه كتب كتابه للعلماء، بل للرّاسخين في علوم الشريعة، كما نبّه على ذلك في مقدمته⁽⁶⁾. ويمكن أن يُرجع ذلك إلى عادة المتقدِّمين في التّعامل مع المصطلحات بالمعهود في أفهام عامّة أهل العلم، فإذا ذكروا مصطلحًا ولم يعرفوه اتكّلوا في ذلك على شيوع معناه عند أهل الاختصاص، ولا

(1) دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، (19)، دار الشروق ط3، 2008م.
(2) جامع البيان، الطبري، (70/22)، وينظر: الفكر المقاصديّ قواعد وفوائده، د. أحمد الريسوني، (10)، منشورات جريدة الزّمن، 1999.
(3) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، (306/19).
(4) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، د. نعمان جفيم، (24)، دار التفانس، الأردن، ط1.
(5) المنهج المقاصدي، حسن عبد الله العصبي، (1064)، مركز التميّز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2010، المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات، رياض منصور الخليلي، (7)، مجلة جامعة الملك عبد العزيز للاقتصاد الإسلامي 1425هـ - 2005م.
(6) نظرية المقاصد عند الشَّاطِبي، أحمد الريسوني، (5)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995.

سيِّما إذا كان تعريفه الاصطلاحيَّ قريبًا من اللِّغة، فكيف بمصطلح المقاصد الذي يدور في أقرب مدارات فلك المعنى اللِّغويِّ؟! مدارات فلك المعنى اللِّغويِّ؟! مدارات فلك المعنى اللِّغويِّ؟!

ومع غياب التَّعريف الاصطلاحيَّ عند المتقدِّمين على طريقة الحدود الجامعة المانعة فقد وجدت تعابير عند بعضهم تقترب من التَّعريفات المعاصرة، ولا سيِّما عند الإمامين الغزالي وابن تيمية رحمهما الله.

المطلب الأوَّل: تعريف مقاصد الشَّريعة عند الغزاليِّ

نجد في كتب الغزاليِّ أكثر من عبارة تصلح لأن تكون تعريفًا للمقاصد، وإن لم يتعامل معها كما يتعامل مع الحدود والتَّعريفات. وسأختار عبارتين بارزتين عنده:

الأولى بمعنى المصلحة:

قال رحمه الله: (فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتَّحصيل على سبيل الابتداء)⁽¹⁾. هذا التَّعريف يكاد يتطابق مع تعريفات المعاصرين الذين يرون أنَّ المقاصد هي المصالح - كما سنرى بعد قليل -.

وقوله: (للإبقاء ودفع القواطع) يعني به إبقاء المصلحة بدفع المفسدة التي تقطعها، وقوله: (للتَّحصيل على سبيل الابتداء) يعني به جلب المنفعة ابتداءً.

وقد بيَّن ذلك قبل سوقه التَّعريف السَّابق، فقال رحمه الله: (والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة... أما المقصود، فينقسم: إلى دنيويٍّ، وإلى دنيويٍّ. وكلُّ واحد ينقسم: إلى تحصيل، وإبقاء. وقد يعبر عن التَّحصيل بجلب المنفعة، وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة)⁽²⁾.

وهكذا نجد أنَّ الغزاليَّ يرى أنَّ المقاصد هي: رعاية المصالح الحاصلة بجلب منفعة أو دفع مضرة. وقد بيَّن رحمه الله مراده من المصلحة على أنَّها المحافظة على مقصود الشَّرع، وليس ذات جلب المنفعة أو دفع المضرة، فقال: (وأما المصلحة: فهي عبارة -في الأصل- عن جلب منفعة أو دفع مضرة، وليسنا نعني بها ذلك، فإنَّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصدُ الخلق، وصالح الخلق في تحصيل مقاصدهم. ولكنتنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشَّرع)⁽³⁾. فالمصالح عنده هي وسائل للمقاصد.

(1) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، محمد بن محمد الغزالي، (159)، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد 1971م.

(2) الموضوع السَّابق.

(3) المستصفي من علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، (482-481/2)، تحقيق د. حمزة حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (دت).

الثانية بمعنى الحكمة:

يقصد الغزاليّ رحمه الله بالحكمة المعنى المناسب، فيقول في كتابه شفاء الغليل: (ولسنا نعي بالحكمة إلا العلة المخيَّلة والمعنى المناسب)⁽¹⁾. وزاد الأمر توضيحاً حين بيّن دور المناسبة في الكشف عن المصالح ورعاية المقاصد، فقال: (المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها ... والعبارة الحاوية لها: أنّ المناسبة ترجع على رعاية أمر مقصود)⁽²⁾، فالحكم والمصالح عنده ترعى مقصود الشّارع وتحافظ عليه، وهذا منسجم مع قول الدّبوسي: (الحكمة ثمرة الحكم ومقصوده)⁽³⁾، الّذي نقله عنه الغزاليّ، في سياق أنّ الحكمة ليست علةً للحُكم ضمن نقاش مطوّل قال في آخره: (فكذلك القول بالتعليل بالحكم الّتي هي مقاصد الأحكام)⁽⁴⁾، فالحكمة عنده مقصود الحُكم.

وهذا القول يكاد يتطابق مع تعريف المعاصرين الّذين يرون أنّ المقاصد هي الحكم - كما سنرى بعد قليل -.

ولسائل أن يتساءل: ما سبب ذكر الإمام أكثر من معنى على أنّه مقصود الشّارع وغايته من سنّ الأحكام؟

إنّ الجواب عن ذلك يستلزم الاطّلاع على الرؤية المقاصديّة كاملة عند الغزاليّ رحمه الله، وذلك من خلال كتبه كلّها؛ لأنّها تعبّر عن مجموع فكره لشمولها، كما تعبّر عن تطوّر فكره أيضاً؛ لأنّها رصدته في مراحل مختلفة من عمره ونضج علمه وتجربته. وبالعودة إلى موسوعته إحياء علوم الدّين نجده يذكر مفاهيم أوسع من أن تكون حكماً أو مصالح تتحقّق بدفع مفسدة أو جلب منفعة، فيقول: (مقصد الشّرائع كلّها سياق الخلق إلى جوار الله تعالى وسعادة لقائه)⁽⁵⁾. وهذا المقصد أكبر من أن يكون مصلحة تتحقّق بجلب منفعة أو دفع مفسدة، وهو ما يقوّي عندي أنّ الإمام يعني بالمقصد عموم المعاني الغائيّة، سواء كانت معنى مناسباً دلّت عليه الحكمة، أو منفعة تجلبها المصلحة، أو غير ذلك، والله أعلم.

وقبل أن نغادر الغزاليّ ونحن في سياق حديثه عن الحكمة يجدر أن نبيّن أنّ للحكمة عنده دوراً مهمّاً بالإضافة إلى ما سبق، وهو ضبط العلة، فيقول رحمه الله: (هذا جار دون البحث عن الحكمة التي هي الباعثة للشّرع على نصب السّبب)⁽⁶⁾، فالحكمة هي المعنى الباعث على نصب العلة وجعلها

(1) شفاء الغليل، الغزالي، (613).

(2) المرجع السابق، (159).

(3) المرجع السابق، (604).

(4) المرجع السابق، (615).

(5) إحياء علوم الدّين، محمّد بن محمّد الغزالي، (19/4)، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

(6) شفاء الغليل، الغزالي، (612).

علّة⁽¹⁾، بل هي عنده أكثر من ذلك، إمَّا التي تمنح العلّة معقوليتها، يقول رحمه الله: (فهذه حكمة معقولة في تعليل السَّبب وتعديته)⁽²⁾.

**

المطلب الثَّاني: تعريف مقاصد الشَّريعة عند ابن تيمية

الباحث في تراث ابن تيمية رحمه الله يجد فيه غنَاءً مقاصدياً، وربّما يراه متقدِّماً على زمانه وأترابه، ومن عباراته المعبّرة عن المقاصد والتي تصلح أن تكون تعريفاً ما ذكره في سياق الاستدلال على حكمة الله، إذ يقول: (الغايات المحمودة في مفعولاته وأموراته سبحانه، وهي ما تنتهي إليه مفعولاته وأموراته من العواقب الحميدة تدلّ على حكمته البالغة)⁽³⁾. فما سمّاه: الغايات المحمودة في مفعولات الله سبحانه وتعالى وأموراته، وما عبّر عنه بصيغة مقاربة بأنّه: ما تنتهي إليه مفعولات الله سبحانه وتعالى وأموراته من العواقب الحميدة، تكاد تحاكي تعريف المقاصد عند المتأخّرين، ولا سيّما أنّه استعمل لفظ: =الغايات الحميدة+، وهو من أكثر الألفاظ دقّة في تعريف المقاصد عند المتأخّرين. وأمّا إضافته إلى فعل الله فيشمل ما يعرف بمقاصد الخلق، أو المقصد التكوينيّ، وكذلك مقاصد الإيمان. وإضافته إلى أمره -يعني حكمه- فيشمل مقاصد الشَّريعة. فتكون المقاصد عنده الغايات المحمودة لأفعال الله وأحكامه.

وقد قال تلميذه ابن القيم رحمه الله كلاماً يشبه كلامه هذا كأنّه اقتبس منه، فقال: (فإنّ ما في خلق الله وأمره من الحكّم والمصالح المقصودة بالخلق والأمر، والغايات الحميدة، أمر تشهد به الفطرة والعقول ولا ينكره سليم الفطرة)⁽⁴⁾.

ففي حكم ومصالح وغايات حميدة مقصودة بالخلق والأمر، فتشمل أنواعاً متعدّدة من المعاني الغائيّة: (حكم، مصالح، غايات حميدة)، وتشمل أحكاماً تتعلّق بخلق الله، وأحكاماً تتعلّق بأوامر الله، وهذا فيه من بعد النّظر ما يستوعب برؤيته المقاصديّة، مقاصد الخلق، ومقاصد التّشريع، ومقاصد الاعتقاد والإيمان.

**

(¹) السَّبب عند الغزاليّ في هذا السِّياق هو العلّة، ينظر: إحياء علوم الدّين، محمّد بن محمّد الغزاليّ، (19/4)، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

(²) شفاء الغليل، الغزاليّ، (613).

(³) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، (19/3).

(⁴) شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتّعليل، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزيّة، (200)، دار المعرفة، بيروت، هـ.1398.

المبحث الثالث: تعريف مقاصد الشريعة عند المعاصرين باعتباره علمًا

تناول العلماء المعاصرون مفهوم مقاصد الشريعة -استعمالاً أو اصطلاحاً- في معاني متعدّدة، وتقتضي الموضوعية في البحث أن نتناول هذه التعريفات باستقراء موسّع؛ لكي تكون النتائج أقرب إلى الدقة، وأبعد عن الانطباع والتعميم النمطي. وقد قمت بتتبّع واسع لهذا المفهوم من خلال استعمال العلماء له أو تعريفه اصطلاحياً، ثم حاولت جمع التعريفات في حزم ومجموعات؛ ليسهل عليّ تحريم المعاني والمفاهيم في مجموعات تعريفية، فوجدت أن عامة التعريفات والاستعمالات لهذا المفهوم تدور حول قضيتين اثنتين، أولاهما تتعلق بماهية المقاصد، والأخرى تتعلق بالمحل الذي تتلبس فيه المقاصد، وبناءً على هاتين القضيتين وزّعت المجموعات التعريفية التي توصلت إليها حسبما يأتي:

**

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة باعتبار ماهية المقاصد

وأعني بالماهية جنس التعريف ومادته الأساسية، التي تشكّل الكتلة العامة للتعريف، وتأتي بعدها القيود على الجنس، ويسمى الواحد منها بالفصل؛ ليرتسم الحدّ بدقّة بالغة يكون معها جامعاً مانعاً. ولعلنا إذا شرعنا في عرض التعريفات وتحليلها يتضح مقصودنا بالجنس.

أ. المقاصد بمعنى غايات الشّارع:

1. تعريف علّال الفاسي: المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشّارع عند كلّ حكم من أحكامها⁽¹⁾.
2. تعريف د. وهبة الزحيلي: هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشّارع عند كلّ حكم من أحكامها⁽²⁾. وهذا التعريف من أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي يكاد يتطابق مع تعريف علّال الفاسي.
3. تعريف د. أحمد الريسوني: مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد⁽³⁾.
4. تعريف عمر بن صالح بن عمر: هي الغايات التي ترمي إليها كلّ الأحكام الشرعية أو معظمها، ولا تختصّ بحكم دون حكم، وتدعو لتحقيقها والمحافظة عليها في كلّ زمان ومكان⁽⁴⁾.

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علّال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1991 (7).

(2) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط1، 1986، (1017/2).

(3) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، (19).

(4) مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، عمر بن صالح بن عمر، دار الفنائس، الأردن، 2003/1 (89).

5. تعريف د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني: المعاني الغائبة التي اتجهت إرادة الشَّارع إلى تحقيقها عن طريق أحكامه⁽¹⁾.

فالمقاصد من خلال التعريفات السابقة هي الغايات، وقد أضيفت إلى الشَّارع فقيل: التي وضعها الشَّارع، وأضيفت أحياناً أخرى إلى الشريعة فقيل: التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها، وقيل أيضاً: التي ترمي إليها كلّ الأحكام الشرعية أو معظمها. ومع كون الإضافة إلى الشَّارع تختلف لغوياً عن الإضافة إلى الشريعة فإنه لا يبنى على ذلك أثر ظاهر.

ولا يخفى أنّ الغاية في اللغة هي القصد، وهو أقرب المعاني للتسمية -التي هي المقصد-؛ ومن أجل ذلك فقد قَدِّمت هذا المعنى على ما عداه من المعاني التي استعملها أو اصطلح عليها أهل العلم لمفهوم مقاصد الشريعة.

تعبيرات أخرى عن غايات الشارع:

أ. استعمل بعض العلماء تعبيرات أخرى تدلّ على الغاية، منها الهدف كما في:

1. تعريف د. وهبة الزحيلي: هي المعاني والأهداف الملحوظة للشَّارع في جميع أحكامه أو معظمها⁽²⁾.

2. تعريف د. إبراهيم سلقيني: الأهداف التي قصدها الشَّارع في جميع أحكامه أو معظمها⁽³⁾. والهدف والغاية بمعنى واحد في هذا السياق.

ب. استعمل آخرون تعبير المعاني الملحوظة، كما في:

1. تعريف الطَّاهرين عاشور: مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشَّارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة⁽⁴⁾.

2. تعريف د. نور الدين بن مختار الخادمي: هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمرتبة عليها سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمّع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصالحة الإنسان في الدارين⁽⁵⁾.

(1) قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2000 (47).

(2) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، (1017/2).

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، د. إبراهيم السلقيني، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، رقم العدد: 3، سنة: 1411، (8).

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (165/3)، تحقيق الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجه، وزارة الأوقاف في قطر، 1425هـ.

(5) علم المقاصد الشرعية، د. نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، ط1، 2001، (17/1).

ونجد أن د. الخادمي استعمل لفظ: =المعاني الملحوظة+، ثمَّ بيَّن أنَّها تجتمع =ضمن هدف+، وهذا منه بمثابة شرح المقصود بالمعاني الملحوظة، وأنها أهداف وغايات لمن لحظها، وقد سبقه لذلك أستاذنا الدكتور وهبة الزَّحيلي حين قال: هي المعاني والأهداف الملحوظة.
ت. وقد استعمل آخرون لفظ المراد، كما في:

1. تعريف د. عبد الله بن بيته: مراد الحق سبحانه وتعالى من الخلق⁽¹⁾.
2. تعريف محمد عاشوري: مقاصد الشريعة هي مرادات الله سبحانه من تشريع الأحكام والتكليف بها لمصلحة العباد⁽²⁾.
ولا يخفى أن المراد هو المقصد والغاية.
ب. المقاصد بمعنى المصالح:

1. تعريف د. يوسف العالم: مقاصد الشَّارِع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار⁽³⁾.
2. تعريف د. محمد بكر حبيب: هي المصالح العاجلة والأجلة للعباد التي أرادها الله عزَّ وجلَّ من دخولهم في الإسلام وأخذهم بشريعته⁽⁴⁾.
3. تعريف د. عبد العزيز بن ربيعة: هي ما راعاه الشَّارِع في التَّشريع عمومًا وخصوصًا من مصالح العباد، ومما يفضي إليها مما يجلب لهم نفعًا أو يدفع عنهم ضررًا⁽⁵⁾.
فالمقاصد من خلال التعريفات السابقة هي المصالح:
التي تعود على العباد بالنَّفع، والمرادة لله، والمراعاة من الشَّارِع.
ويفهم ذلك من كلام الإمام الغزالي رحمه الله: (المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها. وفي إطلاق لفظ المصلحة أيضًا نوع إجمال؛ والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. والعبارة الحاوية لها: أنَّ المناسبة ترجع على رعاية أمر مقصود)⁽⁶⁾.

(1) علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، أ.د. عبد الله بن بيته، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006 (14).

(2) الترجيح بالمقاصد ضوابطه وأثره الفقهي، محمد عاشوري، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2008، (3).

(3) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1994 (79).

(4) مقاصد الشريعة تأصيلًا وتفعيلًا، د. محمد بكر إسماعيل حبيب، كتاب محكم، سلسلة دعوة الحق، رقم العدد: 213، العام: 1427 (18).

(5) علم مقاصد الشريعة، د. عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي بن ربيعة، ط1، 2002 (21).

(6) شفاء الغليل، الغزالي، (159).

يفيد كلامه رحمه الله أَنَّ المناسبة تكشف عن وجوه المصالح وأماراتها، وأنَّ المصالح فيها أمران: فمها تحصيل على سبيل الابتداء، وهو جلب منفعة، وفيها إبقاء، وهو دفع المضرة. ثمَّ يقرَّر أخيراً أنَّ رعاية المقاصد عبارة تحتوي المصلحة تحصيلاً بجلب المنفعة، وإبقاءً بدفع المضرة.

ت. المقاصد بمعنى الغايات والمصالح معاً:

1. تعريف إسماعيل الحسني: الغايات المصلحيّة المقصودة من الأحكام، والمعاني المقصودة من الخطاب⁽¹⁾.

2. ويمكن أن يدخل في هذا من عرّف المقصد بالغاية -ولو عبّر عن الغاية بلفظ آخر- وذكر أنّها من أجل تحقيق مصالح العباد ونفعهم، كما في تعريف: د. الريسوني، ومحمد عاشوري، ويدخل في ذلك أيضاً من عرفها بالمصالح المرادة للشارع أو التي راعاها الشارع، كما في تعريف كلٍّ من: د. محمد بكر حبيب، ود. عبد العزيز بن ربيعة.

ث. المقاصد بمعنى الحكمة:

1. تعريف د. محمد سعد اليوبي: هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً؛ من أجل تحقيق مصالح العباد⁽²⁾.

2. تعريف د. حمادي العبيدي: إن المقاصد هي الحكم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع⁽³⁾.

يقول د. أحمد الريسوني: أما الحكمة فتستعمل مرادفاً تماماً لقصد الشارع أو مقصوده، فيقال هذا مقصوده كذا، أو حكمته كذا، فلا فرق، وإن كان الفقهاء يستعملون لفظ الحكمة أكثر مما يستعملون لفظ المقصد⁽⁴⁾. وما ذهب إليه دقيق فقد كثر عند المتقدمين استعمال الحكمة في معنى المقصد، فعرفوا الحكمة بما يترتب على تطبيق الحكم من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة⁽⁵⁾، بمعنى أنّها المعنى المناسب المقصود من تشريع الحكم. قال الغزالي: (الحكمة ثمرة الحكم ومقصوده)⁽⁶⁾.

(1) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995 (119).
(2) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، د. محمد سعد بن أحمد مسعود اليوبي، دار الهجرة، السعودية، ط1، 1998 (37).

(3) الشاطبي ومقاصد الشريعة، د. حمادي العبيدي، دار قتيبة، بيروت، دمشق، ط1، 1992 (119).

(4) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. الريسوني، (21).

(5) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي، (90/1)، تعليق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، ط2، 1402 هـ، والتحرير شرح التحرير في أصول الفقه، علي بن سليمان المرادوي، (3197/7)، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وزملاؤه، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421 هـ.

(6) شفاء الغليل، الغزالي، (604)، وينظر: الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، (230/3).

نجد أنَّ ماهية المقاصد حسبما رأيناها من خلال تعريفات العلماء تدور في إطارين، أحدهما: عامٌّ تعبر عنه كلمة =الغاية، أو ما يقوم مقامها ممَّا سبق. والثَّاني: خاصٌّ يحدِّد معنى الغاية ويدور هو أيضًا في أحد معنيين، أولهما المصلحة، والثَّاني الحكمة. فمقاصد الشَّريعة من حيث الجنس تؤوّل عند العلماء إلى ثلاثة معانٍ، هي: غايات مطلقة، أو مصالح، أو حِكْم، مع التَّأكيد على أنَّ المصالح والحكم هي نوع من الغايات، فالعلماء متَّفِقون على أنَّ المقاصد هي معانٍ غائيةٌ. وسنعود إلى توضيح ذلك والتَّعليق عليه بعد انتهائنا من الفقرة التَّالية إن شاء الله.

**

المطلب الثَّاني: تعريف مقاصد الشَّريعة باعتبار محلِّ المقاصد

نعني بمحلِّ المقصد ما أضيف إليه المقصد -بغضِّ النَّظر عن كونه: غاية أو مصلحة أو حكمة-، وباستقراء التَّعريفات الَّتِي أوردناها في الفقرة السَّابقة نجد أنَّ محلِّ مقاصد الشَّريعة هو ما يأتي - وسأبدأ بترتيبها من الأعمِّ إلى الأخصِّ:-

أ. الشَّريعة:

ذهب إلى أنَّ الشَّريعة هي محلِّ المقاصد كلُّ من: د. أحمد الرِّيسوني، ود. محمد بكر حبيب⁽¹⁾.

ب. التَّشريع:

بينما ذهب إلى أنَّ التَّشريع هو محلِّ المقاصد كلُّ من: د. محمد سعد اليوبي، ود. عبد العزيز بن ربيعة، ود. حمادي العبيدي⁽²⁾.

ت. الأحكام عمومًا:

واختار ذلك محمد عاشوري، إذ جعل المقاصد مرادات الله من تشريع الأحكام⁽³⁾، هكذا بإطلاق من غير أن يقيدها بنوع أو مجال من الأحكام.

ث. الأحكام المقصودة من الخطاب:

ويظهر هذا في تعريف إسماعيل الحسني: حيث أضاف المقاصد إلى الأحكام والمعاني المقصودة من الخطاب⁽⁴⁾.

(1) ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الرِّيسوني، (19)، مقاصد الشريعة تأصيلًا وتفعيلًا، د. محمد بكر حبيب، (18).

(2) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، د. محمد اليوبي، (37)، علم مقاصد الشريعة، د. عبد العزيز بن ربيعة، (21)، الشاطبي ومقاصد الشريعة، د. حمادي العبيدي، (119).

(3) ينظر: الترجيح بالمقاصد ضوابطه وأثره الفقهي، محمد عاشوري، (3).

(4) ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، (119).

ج. أحكام الشارع:

فأضافها إلى ضمير الغائب العائد إلى الشارع كلُّ من: د. عبد الرحمن الكيلانيّ، ود. إبراهيم سلقينيّ، ولا يخفى بأنها بمعنى أحكامه⁽¹⁾.

ح. أحكام الشريعة، والأحكام الشرعيّة:

ممن قيّد الأحكامَ بأحكام الشريعة الطاهر بن عاشور، حيث نصّ على ذلك بالاسم الصريح: =أحكام الشريعة+، بينما أضافها إلى ضمير الغائب العائد إلى الشريعة كلُّ من: علّال الفاسيّ، ود. وهبة الزحيليّ⁽²⁾.

بينما وصف الأحكامَ بالشرعيّة كلُّ من: د. نور الدين الخادميّ، وعمر بن صالح بن عمر⁽³⁾.

خلاصة ما سبق:

من كل ما سبق نجد أنّ محلّ المقاصد حسبما رأيناها في تعريفات العلماء هو الشريعة وأحكامها، ويتدرج ذلك من الشريعة التي يراد منها في أوسع معانها الدين، والملة⁽⁴⁾، إلى التشريع الذي يراد منه -في الغالب- جانب من الشريعة وهو جانب الأحكام الفقهيّة، إلى الأحكام عمومًا التي هي خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلفين، سواء كان في مجال التشريع، أو الاعتقاد، أو الأخلاق، إلى الأحكام التشريعيّة على وجه الخصوص، ولا ريب في أن الشريعة أو التشريع حين يطلقان محلًّا للمقاصد لا يراد منهما إلا أحكامهما؛ لأنهما أوامر ونواهٍ. كما أنّ الأحكام بإطلاق هي أحكام الشريعة (الدين).

وبالعودة إلى الاعتبارين اللذين ذكرناهما في عرض تعريفات أهل العلم لمقاصد الشريعة، وهما ماهية المقاصد ومحلّها؛ نجد أنّ التعبيرات التي استعملوها في تعريفاتهم تندرج في إحدى الصّور الأربع الآتية:

أ. عموم الماهية (الغاية)، مع عموم المحلّ (الشريعة بمعنى: الدين، وأحكام الشريعة).

ب. عموم الماهية (الغاية)، مع خصوص المحلّ (التشريع، والأحكام التشريعيّة).

(1) ينظر: قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. عبد الرحمن الكيلاني، (47)، مقاصد الشريعة الإسلامية، د. إبراهيم سلقيني،

(8)، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، د. يوسف البدوي، (50).

(2) ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (165/3)، ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علّال الفاسي، (7)،

ينظر: أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، (1017/2).

(3) ينظر: علم المقاصد الشرعيّة، د. نور الدين الخادميّ، (17/1)، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، عمر بن

صالح، (89).

(4) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، (236/3)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار

العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ، ولسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، (176/8)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ.

ت. خصوص الماهية (المصلحة، والحكمة)، مع عموم المحلّ (الشريعة بمعنى الدين، وأحكام الشريعة).

ث. خصوص الماهية (المصلحة، والحكمة)، مع خصوص المحلّ (التشريع، والأحكام التشريعية).

وسوف أنزل تعريفات العلماء لمقاصد الشريعة التي درسناها فيما مضى على هذه الصور، وأضعها في جدول يقرب للباحث القراءة التحليلية المقارنة لجهودهم، وسوف أنطلق منها في الفقرة التالية إلى التعريف المختار.

فمن التعريفات العامة في الماهية والمحلّ:

المحلّ	الماهية	الباحث
أحكام الشريعة	المعاني والجكم الملحوظة	الطاهر بن عاشور
أحكام الشريعة	الغاية من الشريعة	علال الفاسي
أحكام الشريعة	الغاية من الشريعة	د. وهبة الزحيلي
أحكام الشرع	المعاني والأهداف الملحوظة	د. وهبة الزحيلي
الشريعة	الغايات	د. أحمد الرسوني
أحكام الشارع	المعاني الغائية	د. عبد الرحمن الكيلاني
أحكام الشارع	الأهداف	د. إبراهيم سلقيني
الأحكام	مرادات الله سبحانه	محمد عاشوري
الخطاب	الغايات المصلحية	إسماعيل الحسيني

ومن التعريفات العامة في الماهية الخاصة في المحلّ:

المحلّ	الماهية	الباحث
الأحكام الشرعية	الغايات	عمر بن صالح بن عمر
الأحكام الشرعية	المعاني الملحوظة	د. نور الدين الخادمي

ومن التعريفات الخاصة في الماهية العامة في المحلّ:

المحلّ	الماهية	الباحث
العباد في دنياهم وأخراهم	المصالح	د. يوسف العالم
الشريعة	المصالح	د. محمد بكر حبيب

ومن التَّعْرِيفَاتِ الْخَاصَّةِ فِي الْمَاهِيَةِ وَالْمَحَلِّ:

المحلّ	الماهية	الباحث
التَّشْرِيع	مصالح العباد	د. عبد العزيز بن ربيعة
التشريع	المعاني والحكم ونحوها	د. محمد سعد اليوبي
التشريع	الحكم	د. حمادي العبيدي

**

المبحث الرابع: تحليل التَّعْرِيفَاتِ

المطلب الأول: مقارنة وصفية للتَّعْرِيفَاتِ

لوصول إلى التَّحْلِيلِ الْمَطْلُوبِ نَحْتَاجُ إِلَى أَنْ نَمْعَنَ النَّظْرَ فِي تَعْرِيفَاتِ الْعُلَمَاءِ السَّابِقَةِ، وَلِتَيْسِيرِ ذَلِكَ قَمْتُ بِجَمْعِ الْجَدَاوِلِ السَّابِقَةِ فِي جَدْوَلٍ وَاحِدٍ؛ لِكَيْ تَكُونَ الْأَقْوَالُ كُلَّهَا فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ، وَلِتَسَهَّلَ الْمُقَارَنَةُ بَيْنَهَا:

الباحث	الماهية		المحلّ	
	العامة	الخاصة	العامة	الخاصة
الطَّاهِرُ بْنُ عَاشُورٍ	المعاني والحكم الملحوظة		أحكام الشريعة	
عَلَّالُ الْفَاسِيّ	الغاية من الشريعة		أحكام الشريعة	
د. وهبة الزَّحِيْلِيّ	الغاية من الشريعة		أحكام الشريعة	
د. وهبة الزَّحِيْلِيّ	المعاني والأهداف الملحوظة		أحكام الشريعة	
د. أحمد الزَّيْسُونِيّ	الغايات		الشريعة	
د. عبد الرحمن الكيلاني	المعاني الغائية		أحكام الشريعة	
د. إبراهيم سلقيني	الأهداف		أحكام الشريعة	
محمد عاشوري	مرادات الله سبحانه		الأحكام	
إسماعيل الحسيني	الغايات المصلحية		الخطاب	
د. عمر بن صالح بن عمر	الغايات		الأحكام الشرعية	
د. نور الدين الخادمي	المعاني الملحوظة		الأحكام الشرعية	
د. يوسف العالم	المصالح		العباد في دنياهم وأخراهم	
د. محمد بكر حبيب	المصالح		الشريعة	
د. عبد العزيز ربيعة	مصالح العباد		التشريع	
د. محمد اليوبي	المعاني والحكم ونحوها		التشريع	
د. حمادي العبيدي	الحكم		التشريع	

إذا تأملنا الجدول من خلال القضيّتين اللَّتين يتأسَّس عليهما بناء تعريف المقاصد، وهما: ماهيّة المقاصد، والمحلّ الَّذي تتلبَّس فيه المقاصد، فسنلاحظ ما يأتي:

1. عامّة من عرّف المقاصد راعى العموم في الموضوعين: الماهيّة والمحلّ.
2. الخصوص الوارد في الماهيّة ما هو إلّا من أفراد ماهيّة الغاية، أو ممّا يدخل فيها من المعاني، سواء كان هذا الخصوص هو الحكمة أو المصلحة.
3. الألفاظ المعبّرة عن المحلّ -وهو الأحكام- نوعان:
 - أ. نوع نصّ على الأحكام، بغضّ النَّظر عن الإطلاق أو التقييد.
 - ب. نوع لم يذكر الأحكام، بل ذكر الشريعة والشَّرع والخطاب، ويريد منها أحكام الشريعة أو الشَّرع أو الخطاب.
4. تندرج الألفاظ المعبّرة عن المحلّ من عموم الأحكام (أحكام الشريعة)، إلى خصوصها (أحكام التَّشريع).

**

المطلب الثَّاني: القراءة التَّحليليّة لماهية المقاصد

أرى -والله أعلم- أنّ عامّة العلماء لا يرفضون أن تكون ماهية المقاصد هي المعنى العامّ الَّذي يراد به المعاني الغائيّة كما صرح جمهورهم، وأنّ من نصّ على الحكمة أو المصلحة لم يرد الحصر، بل واحدًا أو أكثر مما يأتي:

1. التَّمثيل بالمعنى الغالب لا التَّقييد، كما يفهم من سياق تعريف د اليوبي: (هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشَّارع)، فهذا العطف الَّذي صاغ به عبارته يدل على ذلك. وقد علّق اليوبيّ بعبارة صريحة، فقال: (وأما عبارة =من أجل تحقيق مصالح العباد+ فهي وصف كاشف فُصد به زيادة الإيضاح، وليس قيدًا في التَّعريف)⁽¹⁾.
2. تضمين بعض عبارات المتقدمين في تعريفاتهم أو محركاتهم، كما نجده فيمن ذكر:
 - أ. الحكمة محاكاة لقول الإمامين الدبوسيّ والغزاليّ: (الحكمة ثمرة الحكم ومقصوده)، كما في تعريف د. العبيدي: (هي الحكم المقصودة للشَّارع)، وقد بيّن مراده بقوله: (والمقاصد كلّها تهدف إلى حفظ نظام العالم بتحقيق المصالح، وإبطال المفساد)⁽²⁾، ولا يخفى أنّ حفظ نظام

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، د. محمد اليوبي، (38).

(2) الشاطبي ومقاصد الشريعة، د. حمادي العبيدي، (120).

العالم أكبر من أن يسْتَى حكمة، بل هي كما قال عنها د. العبيديّ نفسه تبعاً للشَّاطِطِيّ:
(أصول الدين، وقواعد الشَّريعة، وكَلِيَّات المِلَّة)(1).

ب. المصالح محاكاة لقول الغزالي: (رعاية المقاصد عبارة تحتوي المصلحة تحصيلاً بجلب المنفعة، وإبقاءً بدفع المضرة). ويظهر ذلك في: تعريف د. العالم: (المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار).

وتعريف د. بن ربيعة: (ما راعاه الشارع في التشريع عمومًا وخصوصًا من مصالح العباد، ومما يفضي إليها مما يجلب لهم نفعًا أو يدفع عنهم ضررًا).

وتعريف د. محمد بكر إسماعيل: (المصالح العاجلة والأجلة للعباد التي أَرادها الله).
وقد بيّن الغزاليّ مراده من المصلحة بقوله: (ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشَّرع، ومقصود الشَّرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم: دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسليهم، ومالهم، فكلّ ما يتضمّن هذه الأصول فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة)(2).

فالإمام يرى أنّ المصلحة هي كلّ ما يرجع إلى تحقيق قصد الشَّارع من الخلق، الذي يتضمّن حفظ المقاصد الخمسة، فالمصالح بهذا المعنى ليست هي المقاصد، بل هي الوسائل التي تحقّق المقاصد.
وقد أكّد ذلك أستاذنا الدكتور وهبة الزَّحيليّ بقوله: (تبيّن لدينا أنّ مقصد الشَّريعة من التَّشريع هو حفظ نظام العالم، وضبط تصرّف النَّاس على وجه يعصم من الوقوع في المفاسد، وذلك إنّما يكون بتحصيل المصالح، واجتناب المفاسد)(3).

وسنمرّ على مزيد من توضيح ذلك في الحديث عن المصلحة بإذن الله.
وجرياً على مصطلح الغزاليّ رحمه الله في كون المصالح وسائل للمقاصد فقد عبّر عن ذلك الباحثون الذين قيّدوا الماهية بالمصلحة، فقد قال د. يوسف العالم: (وهذه الثلاثة -يقصد الفحشاء والمنكر والبغي- ما هي إلا جماع المفاسد المختلفة التي تعرقل تحقيق السَّعادة للنَّاس)(4)، فالمفاسد تعيق تحقيق مقصد إسعاد النَّاس.

(1) الموضوع نفسه.

(2) المستصفي من علم الأصول، الغزالي، (482-481/2).

(3) أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزَّحيلي، (1020/2).

(4) المقاصد العامة للشَّريعة الإسلامية، د. يوسف العالم، (86).

وكذلك بين د. محمد بكر إسماعيل بقوله: (فكان في الأخذ بالعرف والرجوع إليه في هذه الأحوال تحقيق لمصالح العباد، فكان محققاً للمقاصد)⁽¹⁾، فتحقيق المصالح يحقّق المقاصد. وممّن رأى أنّ ماهية المقاصد هي المصالح أستاذنا الدكتور إبراهيم السلقيني رحمه الله، مع أنّه عرّف المقاصد بأنها الأهداف، ولكنّه في بحثه الذي نشره في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية في الشارقة، لا يكاد يذكر من الأهداف إلا المصالح تقريباً، ولم أقع في أيّ سياقات بحثه ما يدلّ على أنّه يجعل المصالح وسائل للمقاصد، بل يكثر من بيان أنّ المصالح هي المقاصد⁽²⁾. والسبب فيما ذهب إليه -من أنّ من خصّص الماهية بالحكمة أو المصلحة لم يقصدها- هو أنّهم جميعاً ذكروا من المقاصد أشياء غير الحكمة والمصلحة، كالكليات الخمس التي هي فوق المصالح، بل المصالح وسائل لتحقيق تلك الكليات، فضلاً عن ذكرهم في المقاصد مفاهيم مجردة واسعة، وقد أشار إليها الطاهر بن عاشور بلفظ: =أوصاف الشريعة+. وكذلك أشار إليها د. الخادمي بلفظ: =سمات إجمالية+، ويمكن أن أسميها بالمفاهيم التأسيسية؛ لكونها تدخل في القيم الغائية دقها وجلها، وتبنى على أساس منها المفاهيم المركبة في عمارة العلوم الإسلامية. ولست مُبعداً لو قلت إنّ العلماء مجمعون -تنصيصاً أو بالواقع العملي- على أنّ ماهية المقاصد هي الغايات أو المعاني الغائية التي تشمل الحكمة والمصلحة وغيرها.

**

المطلب الثالث: القراءة التحليلية لمحلّ المقاصد

بتتبّع واسع للمواضع التي ورد فيها تعريف أو توصيف للمقاصد في كتب المتقدمين والمتأخرين، وبمقارنة ذلك بالأمثلة والتطبيقات التي يوردونها أو يستشهدون بها، سواء كان ذلك ممّا جادت به قرائحهم أو نقلوه عمّن سبقهم؛ بعد ذلك كلّه وجدت أنّهم متفقون عملياً على أنّ محلّ المقاصد هي أحكام الدّين عموماً، ولو اختلفت كلماتهم أو تعارضت أحياناً في التعبير عن ذلك، وسبق أن بيّنا تنوع عبارات العلماء والتي كان منها: (الشريعة، التشريع، الأحكام -عموماً-، الأحكام المقصودة من الخطاب، أحكام الشّارع، مأمورات الشّارع، الأحكام الشرعية)، ولكنّ واحد من الألفاظ أو التراكيب السابقة دلالة لغوية واصطلاحية تختلف عن الآخر. وسأعرض المسألة فيما يلي حسب أقوال الفرقاء:

(1) مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، د. محمد بكر إسماعيل حبيب، (76).

(2) يُنظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد: 3، (8، 11، 15، 22).

1. بالعودة إلى الفريق الذي اختار عموم الماهية في التعريف: نجد قول ابن عاشور رحمه الله: (وقد علمنا أنَّ الشَّارع ما أراد من الإصلاح المنوَّه به مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل بالعبادة، كما قد يُتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال النَّاس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية⁽¹⁾).
والأمر نفسه سنجده عند الآخرين من هذا الفريق⁽²⁾.

ومع ذلك فإنَّ ابن عاشور عبَّر في مواضع كثيرة بما يدلُّ على تخصيص محلِّ المقاصد بالفقه والأحكام الفقهية، والسَّبب في ذلك أنَّ موضوع بحثه في الأصل هو مقاصد المعاملات المالية، وهي مقاصدٌ لنوع من الأحكام الفقهية، وهذا ما أضفى على كلامه غلبة للأحكام الفقهية محللاً للمقاصد على ما سواها من الأحكام؛ لذلك نجده يقول مبيِّناً دخول المقاصد في الاعتقاد والتَّركية: (وإذ لم يكن غرضنا في هذا الكتاب الكلام على الإصلاح العامِّ في الإسلام، فلننلِّو عنان القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد وفي صلاح النَّفس وفي صلاح العبادات، ولننثِّن ذلك العنان إلى خصوص البحث في أحوال المسلمين في صلاح المعاملات المدنية)⁽³⁾.

وقد تعامل الحسنيُّ مع أقوال الطَّاهر بن عاشور التي تدلُّ على تخصيص محلِّ المقاصد بالفقه على أنَّها رؤية الطَّاهر رحمه الله للمقاصد، فقال: (يتمثَّل الهدف العامُّ لعلم مقاصد الشَّريعة عند ابن عاشور في تبصير النَّاطرين في الشَّريعة من مسالك فقهها تفسيراً لنصوصها، وتعليلاً لأحكامها، واستدلالاً لعلمها، ويتجسَّد الهدف الأخصَّ في تحكيمها عند الاختلاف الفقهي؛ من أجل رفعه، أو على الأقلِّ التَّقليل من حدِّته)⁽⁴⁾، وما نقلناه عنه أنفاً يدلُّ على أنَّ ذلك غرضه من تصنيف كتابه، وليس من رؤيته للعلم، -والله أعلم-.

2. أما الفريق الذي حدَّد محلِّ المقاصد بالأحكام الشَّرعية؛ فقد بيَّين د. الخادمي -وهو من هذا الفريق- أنَّ المقاصد العامة تلاحظ في جميع أو أغلب أبواب الشَّريعة ومجالاتها، بحيث لا تختص ملاحظتها في نوع خاص من أحكام الشَّريعة⁽⁵⁾.

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (275).

(2) يُنظر: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علا الفاسي، (10)، أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، (2/1012)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الريسوني، (176)، مقاصد الشريعة الإسلامية، د. إبراهيم سلقيني، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، رقم العدد: 3، (8)، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، (119)، الترجيح بالمقاصد، محمد عاشوري، (4).

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (277).

(4) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، (122).

(5) الاجتهاد المقاصدي: حجيته ضوابطه مجالاته، د. نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، الدوحة، ط1/1998، (54/1).

وذكر أنّ من فوائد المقاصد: (إبراز علل التَّشريع وحكمه وأغراضه ومراميه الجزئية والكلية، والعامّة والخاصّة في شتى مجالات الحياة، وفي مختلف أبواب الشريعة⁽¹⁾). فالأحكام الشريعية عنده ليست إلا جزءاً من محلّ مقاصد الشريعة الذي يشمل مختلف أبواب الشريعة، وفي شتى مجالات الحياة.

ولعل أوضح ما يبيّن سعة محلّ المقاصد عنده قوله: (فموضوع مقاصد الشريعة هو بيان وعرض حكم الأحكام، وأسرار التَّشريع، وغايات الدّين، ومقاصد الشَّارع، ومقصود المكلف ونيتّه، وغير ذلك مما يندرج ضمن ما أصبح يُعرف حالياً بمقاصد الشريعة)⁽²⁾.

وأما د. عمر بن صالح بن عمر -وهو ممّن حدّد في تعريفه محلّ المقاصد بالأحكام الشريعية- فإنّه استعمل الشريعة لتدلّ على الأحكام الفقهية، فيقول: (مقاصد الشريعة الخاصة وهي ما تخصّ بباب من أبواب الشريعة، كمقاصد الشريعة من المعاملات المالية، أو القضاء، أو أحكام الأسرة)⁽³⁾. فاقتصره على ذكر هذه الأبواب وهي فقهية؛ يفيد في الظاهر أنّه يعني بالشريعة الأحكام الفقهية، وإن كان لهذا وجه آخر، وهو أنّه ذكر هذه الأحكام الفقهية تمثيلاً لا بياناً لحدود أحكام الشريعة. وربّما يدلّ على أنّه يقصد التَّمثيل أنّه نقل عن العزّ بن عبد السلام رحمه الله ذكره عدداً من الأحكام الاعتقادية مع الغايات التي ترمي إليها هذه الأحكام ولم يعلّق عليها بأنّها خارج الأحكام الفقهية⁽⁴⁾، وأنا أميل إلى هذا؛ لأنّ شمول محلّ المقاصد للأحكام الفقهية والاعتقادية والأخلاقية هو ممّا اتفق عليه العلماء عملياً في الأمثلة التي يستشهدون بها، وهذا لا يخفى على فضيلته.

3. وأما الفريق الذي حدّد محلّ المقاصد بالتَّشريع، فقد ذكر د. البيوي -وهو من هذا الفريق- =التَّشريع+ وعنى به =أحكام الله+، فقال: (وقولي: =التي راعاها الشَّارع في التَّشريع+ أي التي عنها وقصدها وأرادها في التَّشريع، وذلك إشارة إلى أنّ أحكام الله معلّلة، وأنّ ما يترتّب عليها من المصالح مقصود للشَّارع)⁽⁵⁾، ولا يخفى شمول عبارة =أحكام الله+ كافة أحكام الشريعة من المعتقد والتَّشريع والأخلاق.

(1) مقاصد التَّشريع الإسلامي: مفهومها ضرورتها ضوابطها، د. نور الدّين مختار الخادمي، العدد (6/2001)، (19).

(2) علم المقاصد الشرعية، د. نور الدّين مختار الخادمي، (1/27).

(3) مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السلام، د. عمر بن صالح بن عمر، (87).

(4) المرجع السابق، (467) و(475 - 476).

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، د. محمد البيوي، (38).

وهذا يستقيم مع ما نقله من كلام ابن القيم رحمه الله: (فإنَّ ما في خلق الله وأمره من الحكَم والمصالح المقصودة بالخلق والأمر والغايات الحميدة، أمر تشهد به الفطرة والعقول ولا ينكره سليم الفطرة)⁽¹⁾. فأحكام الخلق من المعتقد، وأحكام الأمر من التَّشريع.

وأما د. عبد العزيز ربعة فقد ذكر أن لفظ =عموماً+ الذي أورده في تعريفه للمقاصد يشير إلى ما راعاه الشَّارع في أحكام الشَّريعة عامَّة⁽²⁾.

وقد كان د. حمَّادي العبيديّ من أوضح من صرَّح من هذا الفريق بدخول المقاصد في أحكام الشَّريعة من المعتقد والتَّشريع والأخلاق، فقال: (والمتملُّ لأحكام الشَّريعة كلّها من عقيدة، وعبادة، ومعاملة، وأخلاق، يجدها محقَّقة لهذه الأصول الخمسة)⁽³⁾؛ يعني الكلِّيات الخمس.

ومما سبق كلّهُ يتَّضح لنا أنّ أنواع أحكام الشَّريعة من أحكام عقديَّة أو تشريعيَّة أو أخلاقيَّة تعدُّ محلاً لمقاصد الشَّريعة باتِّفاق العلماء، وإنَّ تفاوتت ألفاظهم في التَّعبير عن ذلك، وغلب ما يدلُّ على اقتصار ذلك على الأحكام الفقهيَّة عند عامَّة العلماء.

ولعل د. محمد بكر إسماعيل كان أوضح الفرق الثلاثة عبارة في ذلك، إذ يقول: (المقصود بالأحكام الشَّرعِيَّة هنا عمومُها، فليس ذلك خاصًّا بالأحكام العمليَّة الفرعيَّة الظَّاهرة، كما هو مراد عامَّة الأصوليِّين عند بحثها في الأصول، بل هذه الأحكام شاملة:

- للأحكام العقديَّة، وهي أهمُّها وأخطرها وأعظمها فائدة ومقاصد.
- الأحكام الأخلاقيَّة، وهي ما بعث به *، حيث قال: =إنَّما بُعثت؛ لأتمِّم صالح الأخلاق+.
- الأحكام العمليَّة الظَّاهرة من عبادات ومعاملات، وهي الَّتِي تترجم الاعتقاد والأخلاق)⁽⁴⁾.

وقريب من ذلك الوضوح وربَّما مثله قول أستاذنا السَّلقيّ رحمه الله: (فكلُّ ما جاء به الإسلام من عقائد، وعبادات، وتشريعات، ومبادئ، ونظم، وآداب، وسلوك، إنَّما يتوخَّى تحقيق مصالح النَّاس، وحاجاتهم الضَّروريَّة، والرِّفاهيَّة لهم، وسعادتهم في الحياة الدُّنيا، وسعادتهم الخالدة في حياتهم الأخرى)⁽⁵⁾.

**

(1) المرجع السَّابق، (89)، ويُنظَر شفاء العليل، ابن قيِّم الجوزيَّة، (200).

(2) علم مقاصد الشَّريعة، د. عبد العزيز ربعة، (22).

(3) الشَّاطبي ومقاصد الشَّريعة، د. حمَّادي العبيديّ، (121).

(4) مقاصد الشَّريعة تأصيلاً وتفعيلاً، د. محمد بكر إسماعيل حبيب، (44).

(5) مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة، د. إبراهيم السَّلقيّ، (8).

المطلب الرَّابع: القراءة الجامعة لماهية المقاصد ومحلِّها

مما سبق نخلص إلى أنَّ ما يراه الفرقاء جميعاً -سواء تنصيصاً أو بالأمثلة والتَّطبيق- في تعريف المقاصد هو الأعمّ في ماهيتها والأعمّ في محلِّها، وبعد الاتِّفاق على هذه القضية يحسن بنا ونحن على عتبة تحديد التَّعريف المختار أن نقف على بعض الزِّادات التي في التَّعريفات السَّابقة، والتي تتعلّق في نهاية الأمر باشتراط استيعاب التَّعريف لأنواع المقاصد، ويمكن إجمالها بما يأتي:

1. تنصيص التَّعريف على أنواع المعاني الغائيّة:

ذكرنا فيما مضى أنَّ عامة العلماء لا يرفضون أن تكون ماهية المقاصد هي المعنى العامّ الذي يراد به المعاني الغائيّة، وأنّ من ذكر منهم الحكمة أو المصلحة لم يرد الحصر، وبيننا مرادهم أنذاك. ولا أقصد ههنا أن أعيد تلك المسألة، بل أودّ أن أشير إلى أمر جديد وهو: هل يشترط لصحة التَّعريف أن يُذكر فيه تفصيل المعاني الغائيّة للمقاصد؟ ولا سيّما إذا نظرنا إلى أن تحديد أفراد المعاني الغائيّة تتولّد عنه أنواع للمقاصد، فالكلام السَّابق عن عموم الماهية كان يتعلّق ببيان ماهية المقصد في التَّعريف، أمّا هنا فالحديث عن تحديد أفراد المعاني الغائيّة إنّما يتعلّق بمدى اشتراط استيعاب التَّعريف أنواع المقاصد، وذلك بعد أن سلّمنا أنّ العلماء متفقون على أنّ ماهية المقاصد هي المعاني الغائيّة، بغضّ النّظر عمّا يدخل تحتها من أفراد.

ومن الأمثلة المناسبة في هذا السِّياق تعريف د. الخادمي: (هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشَّرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني جِكمًا جزئية، أم مصالح كُليّة، أم سمات إجمالية، وهي تتجمّع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين)⁽¹⁾، فهو يفصل في المعاني الغائيّة ويذكر منها: الجِكم الجزئية، والمصالح الكُليّة، والسمات الإجمالية، ثمّ يجمعها في هدف واحد على أنّه المقصد الأعلى وهو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين. وما ذكره جدير بالاهتمام ليس من ناحية تفصيل المعاني الغائيّة فحسب، بل من ناحية ارتباط أنواع من المقاصد بكلّ واحد من هذه التفصيلات المذكورة.

فالجِكم الجزئية هي مادّة المقاصد الجزئية؛ لذلك يقول د. الخادمي: (وتطلق الحكمة أحياناً على المقصد الجزئيّ، كحكمة تجنّب الأذى باعتزال الحائض، وحكمة منع بيع المعدوم، وهي نفي الجهالة وإبعاد الضرر والضّرر عن المشتري)⁽²⁾.

أمّا المصالح الكُليّة فقد قال فيها: (ما يعرف بالمصالح الكُليّة العامّة التي تتعلّق بكلّ أحكام الشَّرعية أو أغلبها أو طائفة كبيرة منها، ومثالها: مقصد تحقيق التيسير، والتخفيف، وإزالة الضّرر

(1) علم المقاصد الشرعية، (17/1).

(2) المرجع السَّابق، (21/1).

الثَّابِت بعدد غير قليل من الأدلَّة والأحكام الشَّرْعِيَّة المتَّصلة بالرَّخص والتَّخفيفات والاستثناءات الفقهيَّة المقرَّرة في مظانِّها. ومن هذه المقاصد نذكر الكليَّات أو الضَّروريَّات الخمس المشهورة، والتي هي: حفظ الدِّين، والنَّفْس، والعقل، والنَّسَل أو النَّسب، والمال⁽¹⁾.

ومفاد كلامه أنَّها تشمل أمرين هما:

أ. كلَّ أحكام الشَّرِيعَة أو أغلبها.

ب. طائفة كبيرة من أحكام الشَّرِيعَة.

فالمصالح تشكل نوعين من المقاصد، أولاهما مقاصد كلِّ أحكام الشَّرِيعَة أو أغلبها، والثَّانية مقاصد طائفة كبيرة من أحكام الشَّرِيعَة، وأطلق على التَّوعين اسم المقاصد الكليَّة⁽²⁾. وإن كنت أميل إلى تخصيص كلِّ واحد من التَّوعين باسم خاصٍّ، على ما سأبيِّنه في مبحث أنواع المقاصد. أمَّا السَّمات الإجماليَّة فقد قال فيها: (ما يعرف بالسَّمات الإجماليَّة أو الخصائص العامَّة للشَّرِيعَة الإسلاميَّة، على نحو خاصيَّة الرِّبائيَّة والسَّمول والعموم والوسطيَّة والاعتدال والواقعيَّة والصِّلاحيَّة لكل زمان ومكان، وعلى نحو كون الشَّرِيعَة متشَوِّفة إلى تقرير القيم العليا والأخلاقيَّات العالِيَّة)⁽³⁾. من الواضح من هذا السِّياق أنَّه ينتقل إلى مستوى أعلى من الأحكام التَّشريعيَّة الفقهيَّة إلى مستوى الشَّرِيعَة عموماً.

وبعد عرضه مفردات المعاني الغائيَّة التي ضمَّنها تعريفه قام فجمع المقاصد السَّابِقة في مقصد واحد سمَّاه الأعلى، فقال: (والملاحظ من كلِّ أنواع المقاصد -الكليَّة، الجزئيَّة، الإجماليَّة- أنَّها هادفة إلى غاية كبرى ومقصد أعلى، هو تقرير عبادة الخالق، وتحقيق مصالح المخلوق). ويستفاد من كلامه بطوله -حفظه الله- ارتباط أنواع المقاصد بأنواع المعاني الغائيَّة، ويستفاد منه أيضاً اعتماده تسميات بعينها لهذه الأنواع على نحو يرسم الحدود واضحة بينها، فيرتبها بدءاً من الجزئيَّة فالكليَّة فالإجماليَّة، ثمَّ يقفل التَّقسيم على ما سمَّاه المقصد الأعلى. وتفريعه دقيق الملاحظ، موفق في التَّسمية، شموليَّ (بانوراميَّ) النَّظَرَة.

ولا بدَّ من أن أبين أنَّ الطَّاهر بن عاشور شيخ الفنَّ من المعاصرين قد تكلم في أشياء من ذلك مهمَّة، وتعدَّ سابقة بنى عليها د. الخادميَّ رؤيته فيما يبدو لظنِّي فأحكم بنيانه وأجاد. يقول ابن عاشور: (فيدخل في هذا أوصاف الشَّرِيعَة وغايتها العامَّة والمعاني التي لا يخلو التَّشريع عن ملاحظتها، ويدخل في

(1) مقاصد التَّشريع الإسلامي: مفهومها ضرورتها ضوابطها، د. نور الدِّين الخادمي، (4).

(2) المرجع السَّابق، (5).

(3) الموضوع نفسه.

هذا أيضًا معانٍ من الحِكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها⁽¹⁾. فتكلّم رحمه الله عن ثلاثة معانٍ، هي:

أ. أوصاف الشريعة وغايتها العامة.

ب. المعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها.

ت. الحِكم الملحوظة في أنواع كثيرة من الأحكام.

فالأول مجاله الشريعة عمومًا، وتقابله عند د. الخادمي المقاصد الإجمالية، والثاني مجاله التشريع بكلّ أحكامه، والثالث مجاله طائفة كثيرة من الأحكام، وهذان الأخيران يقابلان عند د. الخادمي المقاصد الكلية، ومن الواضح أنّ ابن عاشور في هذا الموضوع لم يذكر من المعاني المصالح، كما لم يذكر من المقاصد المقاصد الجزئية، ولكنّه في موضع آخر ذكر أنّ المصالح من مقاصد الشريعة، فقال: (وجملة القول إنّ لنا اليقين بأنّ أحكام الشريعة كلّها مشتملة على مقاصد الشّارع، وهي حِكم، ومصالح ومنافع)⁽²⁾. وفيما يتعلّق بالمقاصد الجزئية فإنّه أوردّها بوضوح في فقرة الصّفة الضّابطة للمقاصد الشّرعيّة⁽³⁾ من غير أن يفرضها باسم خاصّ.

وعامة العلماء لم يفصلوا في أثناء تعريفاتهم هذا التفصيل لمعاني المقصد، وإن كانوا قد ذكروا - بتفاوت بينهم - أنواع المقاصد المبنية على أنواع المعاني الغائية. وقد يفهم من ذلك أنّه لا يشترط لصحة التعريف اشتماله على تفصيل أنواع المعاني الغائية.

2. تحديد التعريف لمجال الأحكام من حيث الشمول والتقييد:

ترتبط هذه الفقرة بسابقتها من ناحية كونها ترتبط بأنواع مقاصد الشريعة، والفرق بينهما أن السابقة تتناول دور تحديد أفراد المعاني الغائية في أنواع المقاصد، وهذه الفقرة تتناول دور تحديد مجال الأحكام التي ارتبطت بها مقاصد الشريعة في تحديد أنواع المقاصد.

وتفصيل ذلك أنّنا تارة نجد بعض العلماء يحدّد مراده من الأحكام باستغراقها كلّ أحكام الشريعة أو معظمها، وتارة بتقييدها ببعض الأحكام، والغرض من ذلك أن يستوعب التعريف أنواع المقاصد التي رآها صاحب التعريف، كمقاصد الأحكام التشريعية عامة، أو مقاصد أبواب فقهية منها، أو مقاصد أحكام جزئية بعينها.

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (165/3).

(2) المرجع السابق، (159/3).

(3) المرجع السابق، (167 - 171/3).

أ. فنجد مثلاً عبارة: (في جميع أحوال التَّشريع أو معظمها)، وما يدلّ على هذا المعنى⁽¹⁾. وهؤلاء منهم من:

- يقصر تعريفه على المقاصد العامّة كالطَّاهر بن عاشور حيث قيّد المقاصد بالعامّة، فقال: (مقاصد التَّشريع العامّة هي المعاني والحكّم الملحوظة للشَّارع في جميع أحوال التَّشريع أو معظمها)، ثمّ عقب على ذلك مؤكّداً مراده بقوله: (بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشَّريعة).

- ومنهم من أراد من التعريف ما يشمل الاثنين معاً المقاصد العامّة والجزئيّة، كأستاذنا د. وهبة الزَّحيليّ حيث قال: (هي المعاني والأهداف الملحوظة للشَّارع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشَّريعة، والأسرار التي وضعها الشَّارع عند كل حكم من أحكامها) فذكر الأمرين معاً. ومنهم من اكتفى بعموم الأحكام من غير أن يقيّد تعريفه بالمقاصد العامّة، كأستاذنا د. إبراهيم السِّلّقيّ، ود. حمادي العبيديّ، ود. عمر بن صالح بن عمر.

ب. كما نجد عبارة: (عموماً وخصوصاً)⁽²⁾، ويراد بها التَّمييز ما بين المقاصد العامّة التي تتعلّق بجميع أحوال التَّشريع أو معظمها، ويُعبّر عنها بقولهم: (عموماً)، والخاصّة أو الجزئيّة، ويُعبّر عنها بقولهم: (خصوصاً).

د. البيويّ: (والتَّعبير بلفظ عموماً وخصوصاً ليشمل التَّعريف المقاصد العامّة والخاصّة، وذلك أنّ لفظ عموماً يشير إلى ما راعاها الشَّارع في أحكام الشَّريعة عامّة من حكّم ومقاصد تجتمع عليها جميع الأدلة أو أكثرها، ولفظ خصوصاً يشير إلى ما قصده الشَّارع في كل حكم من الأحكام من حكّم أو علل)⁽³⁾.

ت. وقد جمع علّال الفاسي بين النوعين من المقاصد بعبارة تختلف قليلاً عن العبارات السَّابقة، فقال: (المراد بمقاصد الشَّريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشَّارع عند كل حكم من أحكامها)⁽⁴⁾، فقوله الغاية منها يقصد المقاصد العامّة، والأسرار التي وضعها الشَّارع عند كل حكم... يعني المقاصد الجزئيّة.

(1) يُنظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (165/3)، أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي (1017/2)، مقاصد الشريعة الإسلامية، د. إبراهيم سلقيني، (8)، مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، عمر بن صالح بن عمر، (89)، الشاطبي ومقاصد الشريعة، د. حمادي العبيدي، (119).

(2) يُنظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، د. محمد البيوي، (37)، علم مقاصد الشريعة، د. عبد العزيز بن ربيعة، (21).

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، (37 - 38).

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (7).

وكالمسألة السابقة أرى أنّ القيود الرائدة على تعريف المقاصد المتضمنة ذكر مجالات الأحكام عموماً أو خصوصاً لا يتوقف عليها صحّة التعريف؛ لأنّ معناها قد تمّ بذكر ماهية المقصد ومحلّه، والله أعلم.

**

المطلب الخامس: التَّعْرِيفُ الْمُخْتَارُ

بعد هذا التحليل الواسع لأشهر تعريفات مقاصد الشريعة، وبعد الملاحظات التوضيحية التي أوردتها عقب تحليل تلك التعريفات، وأعني بذلك: الاتفاق العملي بين أصحابها على اعتماد المعنى الأعمّ لماهية المقاصد ومحلّها، وعدم اتّفاقهم على ضرورة استيعاب التَّعْرِيفِ أنواعَ المقاصد، بعد هذا يمكنني أن أعرف مقاصد الشريعة بكونها: المعاني الغائية التي من أجلها وُضِعَتْ أحكام الشريعة في كلّ مجالاتها.

وهذا التَّعْرِيفُ مبني بالحدِّ التَّامِّ المختصر، أمّا الجنس فهو: المعاني الغائية، وأمّا الفصل فهو: من أجلها وُضِعَتْ أحكام الشريعة. وقد اخترته مختصراً لأمرين: أن يكون جامعاً مانعاً، وأن يكون سهلاً الحفظ.

شرح التَّعْرِيفِ:

قولنا: =المعاني الغائية+ يراد بالمعاني الأوصاف، وهذا قيد يخرج ما ليس بمعنى كالأسماء والمباني، وإن كانت المباني هي أوعية المعاني، وإخراج الأسماء والمباني من الحدِّ إنّما هو من حيثية مقابلتها للمعاني، وهو لا يتعارض مع كونها وعاء المعنى.

والغائية نسبة إلى الغاية، ويراد بها الهدف والمراد والقصد، وبهذا الوصف تخرج المعاني غير الغائية والتي لا تعدّ أهدافاً، بل وسائل، كالأحكام التكليفية فإنّما هي وسائل لحمل المقاصد والغايات، فالمقاصد لا تدرس الأحكام كالفقه، ولا قواعد الوصول إليها كأصول الفقه، بل تبحث في غاياتها. فعلم الفقه يجيب عن سؤال =ما+، ما الحكم؟ وعلم الأصول يجيب عن سؤال =كيف+، كيف أصل إلى الحكم؟ أمّا علم المقاصد فيجيب عن سؤال =لماذا+، لماذا شرع الحكم، أيّاً كان نوع هذا الحكم؟

وجاءت المعاني بلفظ الجمع؛ لتستوعب أفراداً كثيرة تصلح لأن تكون مقاصد للشريعة. وسنمرّ على تفصيل ذلك في موضع قريب.

وقولنا: =التي من أجلها وُضِعَتْ أحكام الشريعة+ يراد به تقييد المعاني الغائية التي تتضمنها المقاصد بكونها غايات الشارح من وضع وسنّ أحكام الشريعة، أمّا غاياتها من خلق الأشياء، فلا تدخل في مقاصد الشريعة، وإن كان يصلح أن تسمّى مقاصد من وجه، لكن غير تشريعية. ومن باب أولى أن تخرج من مفهوم مقاصد الشريعة غايات غير الله ومراداتهم.

وقد جاءت أحكام الشريعة بلفظ الجمع؛ لتستوعب أنواعًا مختلفة من الأحكام تتولّد عنها أنواع مختلفة من مقاصد الشريعة. والتَّنوّع في الأحكام أت من ناحية موضوع هذه الأحكام، ومن ناحية اختلاف مستوياتها.

وقولنا: =في كلّ مجالاتها+ يراد به استغراق أنواع الأحكام من حيث موضوعها ومضمونها، ومن يطلّع على مضامين الوحي، أو الخطاب الشّرعيّ يجد أنّ هذا الخطاب يدور حول موضوعات ثلاثة لا رابع لها، وهي: الاعتقاد، والتشريع، والأخلاق، وحتىّ القصص القرآنيّ يأتي ليعزّز هذه الموضوعات كلّها. وبناءً على ذلك تتعدّد أحكام الشريعة من حيث المضمون إلى أحكام اعتقادية، وأحكام تشريعية، وأحكام أخلاقية، وقد ذكرنا ذلك في المناقشات السابقة لتعريفات مقاصد الشريعة التي انتقيناها للدراسة. ولكلّ نوع من هذه الأحكام مستويات مختلفة.

ولكي تتوضّح حدود التعريف على نحوٍ أكثر دقة فإننا نحتاج إلى أن نكشف اللثام عن أفراد المعاني الغائبة+، وأفراد =أحكام الشريعة+ بمجالاتها الثلاثة من حيث مستوياتها، وأظنّ ذلك سيرسم لنا الحدود واضحة لنفهم التعريف.

**

المبحث الخامس: المعاني الغائبة في مجال الأحكام الفقهية

سأحاول فيما يأتي الكشف عن أفراد =المعاني الغائبة+ في مجال الأحكام الفقهية، مستعينًا بالاستقراء لأنّه السبيل الأكثر صدقيّة لمعرفة الوصل إليها.

ففي دراسة شاركت فيها مع أخي وزميلي د. محمد زكريّا المقداد كانت تهدف إلى الوصول إلى المقاصد الجزئية لأحكام الفقه الإسلاميّ تمكّنًا من جمع معاني هائلة من مقاصد الشريعة، وسأعتمد عليها أساسًا في معرفة ما يندرج تحت المعاني الغائبة من جزئيات.

وصف الدراسة:

الغاية منها:

هدفت الدراسة بصورة رئيسة إلى تحقيق ما يأتي:

1. معرفة المقاصد الجزئية لأحكام الفقه الإسلاميّ.
2. استنتاج المقاصد الخاصة لأبواب الفقه الإسلاميّ.
3. استنتاج جزئيات المقاصد الكلية للفقه الإسلاميّ.
4. استنتاج جزئيات المقاصد العالية للشريعة الإسلامية في الفقه الإسلاميّ.
5. ربط أحكام الفروع الفقهية بمقاصدها.
6. الربط بين المقاصد الجزئية والمقاصد الكلية والمقاصد العالية.

الإجراءات:

قمنا باختصار بالإجراءات الآتية:

1. حصر المسائل الفقهيّة اعتمادًا على ما أورده الإمام ابن رشد الحفيد رحمه الله في كتابه الحافل: =بداية المجتهد ونهاية المقتصد+.
2. توزيع المسائل الفقهيّة في الكتاب على سبعة عشر بابًا مستفيدين من تبويب الإمام.
3. تقصيد المسائل الفقهيّة الفرعيّة بإحدى الطّرق الآتية:
 - أ. اعتماد ما ينصّ عليه الإمام من مقاصد في أثناء عرضه للمسائل في كتابه -إن وجد-
 - ب. الاعتماد على الأدلة التي يوردها الإمام للمسائل ممّا يتضمّن معنى مقاصديًّا فيُجْتهد في صياغة المقصد.
 - ت. الاعتماد على المصادر الفقهيّة الأخرى التي تذكر المقاصد الجزئيّة.
 - ث. الاعتماد على أدلّة الأحكام الفرعيّة من القرآن والحديث وتفسيرهما لاستنباط المقاصد الجزئيّة.

4. جمع المقاصد العالية من كتب المقاصد، ولا سيّما من كتب: الشّاطبي، وابن عاشور، وجمال الدّين عطية، ود. طه جابر العلواني، ثمّ اختصارها في أحد عشر معنى جامعًا.
5. توزيع المقاصد الجزئيّة على المقاصد الكلّيّة، وتوزيع المقاصد الكلّيّة على العالية.

النتائج:

كشفت الدّراسة عن عدد من النتائج، أهمّ ما يتعلّق منها بما نتحدّث عنه هنا ما يأتي:

1. توزّعت المسائل الفرعيّة على سبعة عشر بابًا فقهيًّا.
2. بلغ عدد الأحكام المستفراة (1332) حكمًا فقهيًّا فرعيًّا.
3. بلغ عدد المقاصد الجزئيّة المستنبطة والمنصوصة (2989) مقصدًا جزئيًّا.
4. بلغ عدد المقاصد الخاصّة للأبواب السّبعة عشر المستنبطة والمنصوصة (386) مقصدًا خاصًّا.

ولو رجعنا إلى أسئلتنا الرّئيسة: ماذا يندرج تحت المعاني الغائيّة من جزئيّات؟

ما يندرج تحت أحكام الشّريعة من جزئيّات؟

بالنسبة لجزئيّات المعاني الغائيّة فيمكن القول: إنّ العودة إلى نتائج الدّراسة السّابقة وبعد تأمّل المقاصد الجزئيّة المستنبطة والمنصوصة البالغة (2989) مقصدًا جزئيًّا، والمقاصد الخاصّة للأبواب السّبعة عشر المستنبطة والمنصوصة البالغة (386) مقصدًا خاصًّا، والمقاصد الكلّيّة البالغة خمسة مقاصد كلّيّة هي: (حفظ الدّين، وحفظ النّفس، وحفظ المال، وحفظ العرض، وحفظ العقل)،

والمقاصد العالية البالغة أحد عشر مقصدًا عاليًا، بعد تأمل هذه المقاصد كلّها واحدة واحدة وجدنا أنّ هذه الغايات لا تكاد تخرج عن أن تكون واحدة ممّا يأتي:

علّة غائية، أو حكمة، أو مصلحة جزئية، أو مصلحة كلية، أو معنى تأسيسيّ تنبني عليه مفاهيم كثيرة. ومن الواضح أنّ هذه المعاني تتدرّج من الجزئيّ إلى الكلّيّ، ومن التّفصيليّ إلى المجرّد، ولو أرجعنا هذه المعاني بعضها إلى بعض فإنّها ستؤول إلى العلل الغائية، والحكّم، والمصالح، والمفاهيم التّأسيسيّة، والعلل الغائيّة لا يخفى أنّها من الحكّم التي تصلح للتّعليل، وقد أفردتها بالذّكر لوجود وصف التّعليل فيها زائدًا على الحكمة.

هذا وتستحقّ هذه المفاهيم أن تعرّف وتدرس على نحو فيه بعض التّفصيل، وهو ما سنفعله في مبحث التّعريفات ذات الصّلة.

أمّا بالنسبة لجزئيّات أحكام الشّريعة فبعيدًا عن دراستنا لكتاب ابن رشد نجد بالاستقراء وبالقسمّة المعقولة أنّها لا تكاد تخرج عن أن تكون واحدة ممّا يأتي:

أحكامًا جزئية لمسائل فرعية، أو أبوابًا فقهية كاملة، أو أحكام الفقه إجمالاً -بكلّ أبوابه-، أو أحكام الدّين إجمالاً (الشّريعة) معتقدًا وفقهًا وأخلاقًا.

ولمعرفة توزيع جزئيّات المعاني الغائية على أنواع الأحكام السّابقة سنجد بالعودة إلى الدّراسة التّطبيقية التي أجريناها على كتاب =بداية المجتهد+ ما يأتي:

1. تتشكّل المعاني الغائية للأحكام الجزئية الفقهية في الغالب من العلل الغائية، والحكّم.
 2. تتشكّل المعاني الغائية للأحكام الفقهية المتماثلة كأبواب الفقه في الغالب من الحكّم والمصالح.
 3. تتشكّل المعاني الغائية لأحكام الفقه إجمالاً -بكلّ أبوابه- من المصالح الكلية.
 4. تتشكّل المعاني الغائية لأحكام الدّين -معتقدًا وفقهًا وأخلاقًا- من المفاهيم التّأسيسيّة.
- ويمكن للمخطّط الآتي أن يقارب فكرة ارتباط معاني المقاصد بأنواع الأحكام الشّرعية الفقهية:



أنواع أحكام الشّريعة



أنواع المفاهيم الغائية

ولو رجعنا إلى أنواع المفاهيم الغائبيَّة وأنواع أحكام الشَّريعة، وقابلنا ذلك بما ورد في التَّعريفات التي درسناها فسنجد أنَّ هناك تطابقًا في الجملة بين محتوى عموم تلك التَّعريفات وما توصَّلت إليه الدِّراسة التي أجريتها مع أخي د. محمَّد زكريَّا المقداد في كتاب ابن رشد رحمه الله. فمن حيث أنواع المفاهيم الغائبيَّة نجد الجُحْم⁽¹⁾ والمصالح والمفاهيم التَّأسيسيَّة، ومن حيث أنواع الأحكام نجد الأحكام الفقهيَّة الجزئيَّة، والأحكام الفقهيَّة المتماثلة كأبواب الفقه، وأحكام الفقه إجمالاً، وأحكام الدِّين إجمالاً.

**

المبحث السَّادس: ضرورة إظهار الارتباط بين المقاصد والأحكام غير الفقهيَّة

في سياق الحديث عن أحكام الدِّين إجمالاً نَمَّة أمر يستحقَّ الوقوف عنده، ألا وهو أنَّه على الرِّغم من كون أحكام الدِّين (الشَّريعة) إجمالاً تستوعب الأحكام الاعتقاديَّة، والأحكام التَّشريعيَّة (الفقهيَّة)، والأحكام الأخلاقيَّة، فإنَّ العلماء كلِّهم في تأصيل مقاصد الشَّريعة تعاملوا مع الأحكام الجزئيَّة والمتماثلة والكلِّيَّة على أنَّها من مجال الأحكام الفقهيَّة دون غيرها من أحكام الشَّريعة (الدِّين)، وهذا ما منح مقاصد الشَّريعة صبغة فقهيَّة. ولم يخفَّف من ذلك أنَّهم جعلوا مقاصد أحكام الدِّين إجمالاً - معتقداً وفقهاً وأخلاقاً- هي المقاصد العالية، وهذا في الحقيقة لا يعدُّ كافياً للتَّوازن؛ لأنَّ المقاصد الثلاثة المتبقية -وأعني مقاصد الأحكام الجزئيَّة والمتماثلة والكلِّيَّة- تنتمي إلى الفقه. ولا شكَّ في أنَّ لهذا الأمر أسبابه الموضوعيَّة، ومنها:

1. إنَّ نشأة هذا العلم كانت من رحم أصول الفقه ومباحثه-على ما سنتبيَّن لاحقاً بتوسُّع-، ولا سيَّما العلة والحكمة والمصلحة والمناسبة وسدِّ الذَّرَائِع والاستصلاح وغيرها.
2. كلَّ تطبيقات هذا العلم عند العلماء كانت في مجال الأحكام الفقهيَّة، ونادر أن تخرج عنها.
3. إنَّ أهمَّ مباحث هذا العلم -وهو المقاصد الكلِّيَّة- كان تطبيقاته مستمدة من مباحث الجنائيات، بما فيها من قصاص وحدود وتعزيرات.

يقول الإمام الغزالي رحمه الله معبراً عن هذا الارتباط: (فقد علَّم -على القطع- أنَّ حفظ النَّفس والعقل والبضع والمال، مقصود في الشرع. فجعل القتل سبباً لإيجاب القصاص، لمعنى معقول مناسب، وهو: حفظ النَّفوس والأرواح المقصود بقاؤها في الشَّرع، وعُرف كونها مقصودة على القطع... والأموال مقصودة بالحفظ على مُلاكها؛ عُرف ذلك بالمنع من التَّعدي على حقِّ الغير، وإيجاب الضَّمان،

(1) تدخل العلة الغائبيَّة في الجُحْم؛ لأنَّها معانٍ مناسبة للحُكْم تصلح للتعليل، لذلك اقتصرنا على ذكر الجُحْم والمصالح والمفاهيم التَّأسيسيَّة.

ومعاقبة السَّارق بالقطع⁽¹⁾، وبقدر ما يعدّ هذا الكلام متقدِّماً في فهم المقاصد فإنّه يترك مساحة واسعة لاستشكال أن تكون المقاصد قد تولّدت من الرّواجر، وأن تكون العقوبات دليلاً على سوق الشَّارع عباده لما فيه صلاحهم، وإن كانوا يشيرون أحياناً إلى المؤيِّدات غير الزَّجريّة. ومع ذلك لا تغطّي مقولة إنّ الحدود والعقوبات الشَّرعيّة الشَّديدة أمانة على مقصود الشَّارع؛ فإنّ المعاني الغائيّة العالية كالعدل والتَّيسير وال عمران ونحوها لا تقوم الحدود دليلاً على كونها مقصودة للشَّارع، فضلاً عن أن تحتكر تلك المعاني للفضاء الفقهيّ، كما تُحتكر الضَّروريّات للفقهاء حين تُربط ولادة أو تفسيراً بالحدود ونحوها.

وقد استنكر ابن تيمية رحمه الله ما يقوم به كثير من الأصوليّين من الاقتصار في المصالح الكليّة على ما شرّعت فيه العقوبات، فقال رحمه الله: (فمن قصر المصالح على العقوبات الّتي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال؛ ليحفظ الجسم فقط فقد قصر)⁽²⁾.

على أنّي أتفهّم هذا حين يصدر عمّن ترتبط عنده المقاصد بالمصلحة -وسيلة أو غاية-، وهم عامّة الأصوليّين فيما أسمّيه =الحقبة المصالحية+ من تاريخ علم المقاصد، لكن أن يبقى ذلك في الحقبة الّتي انفصلت فيها المقاصد عن المباحث الأصوليّة الّتي سمّيتها =الحقبة المقاصديّة+ فأمر محلّ نظر كبير عندي.

فمن ذلك أنّ التّوظيف الّذي سعى إليه واضعو هذا الفنّ في =الحقبة المقاصديّة+ كان يدور في فلك التّشريع، فالشَّاطبي مؤصّل هذا العلم كان يقصد من كتابه =الموافقات+ أن يوفّق بين مذهب مالك -من رواية ابن القاسم- ومذهب أبي حنيفة من خلال الكشف عن أسرار التّكليف، ولذلك ربّ مباحث كتابه وفق عناوين وموضوعات أصوليّة في الغالب⁽³⁾.

والطَّاهر بن عاشور مجدّد هذا العلم وموسّع آفاقه كان يرغب في الوصول من مقاصد الشَّريعة إلى قواعدٍ قطعيّةٍ تقلّل من الاختلاف بديلةً عن القواعد الأصوليّة الّتي يراها مختلفاً فيها ظنيّةً في غالبيّتها، يقول رحمه الله في مقدّمة كتابه: (هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليّة من مقاصد الشَّريعة الإسلاميّة، والتّمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفقهين في الدّين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأعصار، وتوسّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار)⁽⁴⁾. ويقول أيضاً: (وقد يظنُّ ظانٌّ أنّ في مسائل علم أصول الفقه غنيّةً لمطلِّب هذا الغرض، بيد أنّه إذا تمكّن من علم

(1) شفاء الغليل، الإمام الغزالي، (160).

(2) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (343/11).

(3) الموافقات، الإمام الشَّاطبي، (11-10/1)، تعليق مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الرياض، د.ت.

(4) مقاصد الشَّريعة الإسلاميّة، الطَّاهر بن عاشور، (5).

الأصول، رَأَى رَأْيَ اليقين أَنَّ معظم مسائله مختلف فيها بين التَّنَظَّارِ، مستمرّ بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للاختلاف في تلك الأصول⁽¹⁾.

فَجعل التَّوظيف الأكبر مقاصد الشَّريعة أن تخدم السِّياقات الفقهيَّة يخلّ في مكانة هذا العلم، وينزل به عن هيمنته على علوم الشَّريعة كلّها ليتحوّل إلى أدوات تشريعيَّة، وربّما إلى ضوابط اجتهاديَّة. بينما نجد أنّ مقاصد الشَّريعة تتَّسع مجالاً لتدخل فنون الشَّريعة كلها، بل حتّى ما يرتبط بها من معارف دنيويَّة أُصلّت في ضوء الشَّريعة من الاقتصاد والسِّياسة والاجتماع والتَّربية والتَّعليم وغيرها. وتتَّسع وظيفه من الضَّابطيَّة المحدودة، إلى المعياريَّة القائمة على صلاحية منح الصِّفة الإسلاميَّة لما يحقّق شروط التَّموج الإسلاميّ، في ضوء السَّمات الإجماليَّة والمفاهيم التَّأسيسيَّة التي تعكس أعلى غايات الدِّين.

وتتَّسع استهدافاً من الإسلاميَّة إلى الإنسانيَّة والعالميَّة؛ فالمعاني الغائيَّة التي تقوم عليها مقاصد الشَّريعة ما هي إلا قيم عالميَّة، يفتقر إليها المخلوق البشريّ المستخلف والمستهدف في خطابات الوحي بالعبادة والعمران.

وهكذا تخرج مقاصد الشَّريعة من حدود التَّشريع وأصول الفقه -على رحابة مجال هذا العلم وسلطانه- إلى آفاق النَّصِّ الشَّرعيّ ومخرجاته ومناهج التَّعامل معه، وما يصل إليه لإحياء هذا المخلوق المستخلف في هذه المعمورة، والممكن من قدراتها.

وها هنا يعجبني كلام الأستاذ عبد الرّحمن القرضاويّ، وسأسوقه بطوله لأهمّيته: (فالبحث في نظريَّة المقاصد ليس بحثاً في عموميّات الشَّريعة فقط، وليس كذلك بحثاً في جانب معيّن منها كالالاقتصاد أو السِّياسة أو غير ذلك، وليس كذلك بحثاً في مفردات الأحكام الشَّرعيَّة وأدلّتها، بل هو بحث يربط كلّ هذه الأشياء ببعضها البعض في نسق فكريّ متكامل، يوضح ويكشف معاني الشَّريعة العامَّة، وجوانبها المختلفة من حيث استقلالها بذاتها، وكذلك مع توضيح موقعها وتناسقها مع الغاية العامَّة للشَّريعة، ويوضح كذلك مقصد كلّ نصّ أو حكم شرعيّ، لا من حيث استقلاله بذاته أيضاً، ولكن من حيث انتظامه في هذا النَّسق الفكريّ الضخم)⁽²⁾.

ولا يتحقّق ذلك بنظري ما لم تكن مقاصد الشَّريعة طابعاً عاماً للدِّين الإسلاميّ، وهذا بدوره لن يقع ما لم تكن المقاصد جزءاً مهمّاً من بنية الفلسفة الحاكمة الإسلاميَّة.

(1) المرجع السَّابق، (6).

(2) نظريَّة مقاصد الشَّريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين، دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجريّ، عبد الرحمن يوسف القرضاويّ، أطروحة لنيل درجة الماجستير، كَلْبَة دار العلوم، جامعة القاهرة، 2000، (14).

وعودًا إلى ضرورة تخفيف الارتباط بين المقاصد والأحكام الفقهيَّة، وهو أمر ليس مبعثه الرِّغْبَةُ بقدر ما تفرضه طبيعة المقاصد المهيمنة، التي لا تقبل إلا أن تكون منتشرة. ولو أضفنا إلى ذلك أن مجال الأحكام الشَّرعيَّة هو الاعتقاد والتَّشريع والأخلاق؛ لتبيَّن أنَّ المقاصد لن تتوقف عند حدود التَّشريع، فستكون لدينا مقاصد الأحكام الاعتقاديَّة، ومقاصد الأحكام الأخلاقيَّة كما أن لدينا مقاصد للأحكام الفقهيَّة.

وبناءً على ذلك لو أننا أحببنا أن نوسِّع التَّعريف المختار الذي ولدناه من الحدِّ التَّامِّ المختصر، وهو: المعاني الغائيَّة التي من أجلها وُضعت أحكام الشَّرعيَّة في كلِّ مجالاتها.

وننتقل به إلى الحدِّ التَّامِّ المطوَّل فسيصبح التَّعريف كما يأتي:

العِلل الغائيَّة والحكْم والمصالح والمفاهيم التَّأسيسيَّة التي من أجلها وُضعت أحكام الشَّرعيَّة جزئيَّة كانت، أو متماثلة، أو إجماليَّة، سواءً كانت في أحكام الدِّين كلِّه، أو أحد مجالاته اعتقادًا أو فقهيًا أو أخلاقًا.

ولا يعدُّ التَّطويل هاهنا عيبًا في التَّعريف مادام قائمًا على الحدِّ التَّامِّ الذي يستوعب ذاتيَّات المحدود، ولا سيَّما أن أبا حامد الغزاليَّ رحمه الله يقول في شروط الحدِّ الحقيقي: (الثانية: أن تذكر جميع ذاتيَّاته، وإن كانت ألفًا، ولا تبالي بالتَّطويل)⁽¹⁾. وإنَّما عيوب التَّطويل تأتي من الحشو والتكرار، والله أعلم.

وأعود لأؤكِّد مرَّةً أخرى ما سبق وذكرته في تحليل التَّعريفات، وبالتَّحديد في مناقشة محلِّ المقاصد الذي ذكرته تلك التَّعريفات من أن العلماء متَّفِقون عمليًّا على كون أحكام الدِّين معتقدًا وفقهيًا وأخلاقًا هي مرادهم بأحكام الشَّرعيَّة، أو الأحكام الشَّرعيَّة، أو الخطاب، أو غيرها من عباراتهم المتعدِّدة. ولكنَّ ربطهم المقاصد بالفقه وأصوله ولادَّةً وأمثلةً وتوظيفًا قد أحدث اضطرابًا في ذلك، فأوهم اختصاص مقاصد الشَّرعيَّة بمجالات التَّشريع والفقه، اللهم إلا ما كان عند من نصَّ على المقاصد العاليَّة التي وُضعت أحكام الدِّين من أجلها.

وقد استنكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله على أهل العلم أنَّهم ربطوا مصالح الشَّارع بالكليَّات الخمس بما فيها الدِّين الظَّاهر فحسب، ولم يربطوها بالعبادات الباطنة وأنواع المعارف بالله، وأسوق كلامه بطوله لنفاسته، قال رحمه الله: (وكثير من النَّاس يقصِّر نظره عن معرفة ما يحبه الله ورسوله من مصالح القلوب والنَّفوس ومفاسدها، وما ينفعها من حقائق الإيمان وما يضرُّها من الغفلة والشَّهوة ... كما قال تعالى: ﴿فَاعْرُضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِّنَ الْعِلْمِ﴾، فتجد كثيرًا من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة

(¹) المستصفي من علم الأصول، الغزالي، (46/1).

المال والبدن. وغاية كثير منهم إذا تعدى ذلك أن ينظر إلى سياسة النَّفس وتهذيب الأخلاق بمبلغهم من العلم... وقوم من الخائضين في أصول الفقه وتعليل الأحكام الشَّرعية بالأوصاف المناسبة إذا تكلموا في المناسبة⁽¹⁾، وأنَّ ترتيب الشَّارح للأحكام على الأوصاف المناسبة يتضمَّن تحصيل مصالح العباد ودفع مضارهم، ورأوا أنَّ المصلحة نوعان: أخروية ودنيوية؛ جعلوا الأخروية ما في سياسة النَّفس وتهذيب الأخلاق من الحُكْم؛ وجعلوا الدُّنيوية ما تضمن حفظ الدِّماء والأموال والفروج والعقول والدين الظَّاهر، وأعرضوا عما في العبادات الباطنة والظَّاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وأحوال القلوب وأعمالها: كمحبَّة الله وخشيته وإخلاص الدِّين له والتَّوَكُّل عليه والرِّجاء لرحمته ودعائه، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدُّنيا والآخرة. وكذلك فيما شرعه الشَّارح من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق الممالك، والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظاً للأحوال السُّنَّية وتهذيب الأخلاق، ويتبيَّن أنَّ هذا جزءٌ من أجزاء ما جاءت به الشَّرعية من المصالح⁽²⁾.

واضح من كلامه رحمه الله أنَّه يرى أنَّ من القصور الأمور الآتية:

1. عدم إدراك ما يتعلَّق بالقلوب والنَّفوس من مصالح ومفاسد.
2. استبعاد ما يتعلَّق بحقائق الإيمان من دائرة ما يحبُّه الله ورسوله من مصالح.
3. حصر المصالح الدُّنيوية في الكليَّات الخمس بما فيها ما سمَّاه الدِّين الظَّاهر.
4. الاقتصار في رؤية المصالح والمفاسد على الأحكام التي تعود لمصلحة المال والبدن.
5. الإعراض عمَّا في العبادات الباطنة والظَّاهرة من أنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وغير ذلك من أنواع المصالح في الدُّنيا والآخرة.
6. الإعراض عن أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظاً للأحوال السُّنَّية وتهذيب الأخلاق، ممَّا جاءت به الشَّرعية من المصالح.

يفهم من البنود السَّابِقة أنَّه رحمه الله يطلب تلمَّس المصالح فيما سمَّاه العبادات الباطنة، وأنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وكذلك ما سمَّاه أيضاً الأحوال السُّنَّية وتهذيب الأخلاق، زيادةً على الكليَّات الخمس. وهذا يحتمل أحد أمرين: أوَّلهما أنَّه يريد توسعة الكليَّات الخمس بمجالات جديدة، والثَّاني أنَّه يريد توسعة دائرة الأحكام التي تدلُّ على المصالح والمفاسد.

(¹) يبدو لي أنَّه يقصد الغزاليَّ رحمه الله؛ لأنَّ الغزاليَّ أوَّل من صاغ هذه الصِّيَاغة للمناسبة والحكمة والمصلحة بما فيها الكليَّات الخمس التي يتكلَّم عنها، وربطَ بينها وبين مقصود الشَّارح.

(²) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (32/233-234).

والذّي أميل إليه أنّ فهم كلامه في سياقه كاملاً يدلّ على أنّه لا يقصد فتح مجال جديد غير الكليّات الخمس، وإنّما يقصد استهداف أنواع جديدة من الأحكام تدخل فيما سمّاه: العبادات الباطنة، وأنواع المعارف بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسوله، وهي الأحكام الاعتقاديّة، وكذلك ما سمّاه الأحوال السُّنِّيّة وتهذيب الأخلاق وهي الأحكام الأخلاقيّة.

وقد صرّح بذلك في قوله: (فتجد كثيراً من هؤلاء في كثير من الأحكام لا يرى من المصالح والمفاسد إلا ما عاد لمصلحة المال والبدن)، فاعتراضه متّجه على الاقتصار في رؤية المصالح والمفاسد على الأحكام التي تعود على مصلحة المال والبدن.

وكان أكثر وضوحاً في قوله: (وكذلك فيما شرعه الشّارع من الوفاء بالعهود، وصلة الأرحام، وحقوق الممالك، والجيران، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض، وغير ذلك من أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظاً للأحوال السُّنِّيّة وتهذيب الأخلاق)، فمراده التّوجّه نحو أنواع ما أمر به ونهى عنه حفظاً للأحوال السُّنِّيّة وتهذيب الأخلاق، وهذا التعبير من أدقّ ما يعبر عن الأحكام (ما أمر به ونهى عنه)، الأخلاقيّة (تهذيب الأخلاق).

وأستاذن قارئني الكريم بالعودة إلى انتقاد الإمام ابن تيمية الإمام الغزالي بكلامه السّابق، ويبدو لي أنّه قسا على الغزالي وانتقده بخلاف ما هو معلوم في كتبه، فالغزاليّ يعتبر المقاصد الأخرويّة ومقاصد الإيمان كما يعتدّ بها ابن تيمية، يقول في كتابه إحياء علوم الدّين: (نعلم بشواهد الشّرع وأنوار البصائر جميعاً أنّ مقصد الشّرائع كلّها سياق الخلق إلى جوار الله تعالى وسعادة لقائه، وأنّه لا وصول لهم إلى ذلك إلا بمعرفة الله تعالى، ومعرفة صفاته وكتبه ورسوله، وإليه الإشارة بقوله تعالى: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، أي ليكونوا عبيداً لي، ولا يكون العبد عبداً ما لم يعرف ربّه بالربوبيّة، ونفسه بالعبوديّة، ولا بدّ أن يعرف نفسه وربّه، فهذا هو المقصود الأقصى ببعثة الأنبياء⁽¹⁾). فهذا من مقاصد الإيمان بالله تعالى، وهو من الأحكام الاعتقاديّة.

ويرى الأستاذ عبد الرّحمن القرضاوي أنّ ابن تيمية رحمه الله كان يرفض حصر الضّروريّات في الخمس، تلميحاً من استقراء أعماله، وتصريحاً في مواضع عدّة، وذكر منها جزءاً ممّا سقته عنه أنّفاً رحمه الله⁽²⁾.

بينما رأى الأخ الفاضل د. محمّد سعد اليوبي أنّ ما ذهب إليه ابن تيمية راجع إلى حفظ الدّين⁽³⁾، وهو محقّ في أنّه لا يعني إحداث مجال جديد للكليّات، بل توسيع دائرة الأحكام الفقهيّة التي يقصر

(1) إحياء علوم الدّين، محمّد بن محمّد الغزالي، (4/19)، دار المعرفة، بيروت، دت.

(2) نظريّة مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين، عبد الرّحمن القرضاوي، (172).

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، د. محمد سعد اليوبي، (61)، العاشية رقم (3).

علمها كثير من العلماء الاختصاص بمقاصد الشريعة؛ لتشمل الأحكام الاعتقادية والأخلاقية على نحو ما بيّنت.

ويبدو لي أنّ عدم إدخال فكرة عموم أحكام الدين بكلّ مجالاته بصورة واضحة في صلب التعريف هو ما أوهم ذلك، وسبق الوهم ما لم يُنصّ عليه في التعريف، تمامًا كالحقوق التي لا ينصّ عليها الدستور سرعان ما تضيع على أصحابها، ولا يخفى أنّ التعريفات في حفظ الماهية كالدستور في حفظ الحقوق؛ ومن أجل ذلك فقد أدخلتها في التعريف المختار مختصرًا ومطولًا ولم أرها حشواً وإطالة زائدة.

**

المبحث السابع: أنواع مقاصد الشريعة من حيث تعلّقها بالماهية

وما دام الحديث لا يزال في التعريف والماهية فأرى أنّ من المناسب أن نستخرج من التعريف أنواع مقاصد الشريعة من حيث تعلّقها بالماهية -على الرغم من أننا سنفرّد مبحثاً للحديث عن أنواع مقاصد الشريعة-، والقصد من ذلك المبالغة في تحرير محلّ المقاصد لاستحكام الوهم في ارتباطها بالأحكام الفقهية دون غيرها من أحكام الشريعة. وبين يدي ذلك سأناقش باختصار هاتين القضيتين:

الأولى: مناسبة المعاني الغائية التي في التعريف لمجالات الأحكام المستهدفة بالمقاصد، فالمعاني الثلاثة الأخيرة تقبل التزول على مجالات أحكام الدين، بخلاف العلل الغائية التي تنزل فيما يدخله القياسُ ويقبل التعدية كالتشريع والأخلاق، خلافاً للاعتقاد الذي يقوم على التوقيف والخبر. ومن الواضح أن تكون العلل الغائية مقصورة على مجالي الفقه والأخلاق، بخلاف الحكم والمصالح والمفاهيم التأسيسية.

الثانية: مدى وجود أحكام جزئية ومتماثلة وإجمالية في مجالات الأحكام الشرعية، وسأقتصر في الإجابة على مجالي الاعتقاد والأخلاق؛ لأننا تحدّثنا فيما مضى عن وجود ذلك في الأحكام الفقهية، فبينما وجود مقاصد تتعلّق بأحكام فقهية فرعية تدرس جزئيات المسائل، وهي الأحكام الجزئية. كما بينا مقاصد تتعلّق بأحكام الفقه إجمالاً، وهذا النوعان من الأحكام والمقاصد لا شكّ في وجودهما في الأحكام الاعتقادية والأخلاقية؛ لأنّ لكلّ علم مسائله الفرعية، وله أحكامه الإجمالية التي تتشكّل من مجموع أحكامه الجزئية.

والذي يجب الوقوف عنده قليلاً هو الأحكام المتماثلة، وقد أثبتنا وجودها في الفقه، ومثلنا لها بأحكام الأبواب الفقهية، ويجدر أن نزيد الأمر وضوحاً هنا فنبيّن أنّ أبواب الفقه ترتيباً:

طوي تتسلسل في الأبواب من باب الطهارة فالصلاة فالزكاة فالصوم فالحجّ فاليوم... وهكذا.

وعرضيَّ يقوم على مفهوم يتكرَّر في معظم هذه الأبواب أو كلها، كأحكام باب الإنابة الذي له مسائل في الطَّهارة والصَّلَاة والزَّكَاة والصَّوْم والحجَّ وهكذا، وكالصَّمان الذي مرَّت مسأله في معظم أقسام المعاوزات كالبيع والشركات ونحوها، وفي الجنابات وغيرها.

ومن المنطقيَّ أن توجد الأحكام المتماثلة في مجالَي المعتقد والأخلاق، فقد قسَّم العلماء مباحث العقيدة إلى باب الإلهيات، والنَّبوات، والسَّمعيَّات أو الغيبيَّات، وزاد بعضهم باب الكونيَّات. وأما الأخلاق فقد قسَّموها إلى أبواب متعدِّدة لاعتبارات متعدِّدة. ولكنَّهم قسَّموها باعتبار الأمر والنهي إلى باب الأخلاق الحميدة، وباب الأخلاق المذمومة، وهذا الاعتبار منسجم مع مفهوم الحكم: لأنَّ الحكم يتولَّد عن أمر أو نهي، وكلَّ ما يدخل تحت هذين البابين من مسائل فرعيَّة هي أحكام متماثلة.

وبناءً على ما سبق يمكن تقسيم أنواع مقاصد الشريعة باعتبار ارتباطها بالماهية إلى ما يأتي:

1. المقاصد الجزئية، هي الحكم التي من أجلها وُضعت الأحكام الشرعية الفرعية الاعتقادية، أو الفقهية، أو الأخلاقية، ويمكن أن تكون الحكم عللاً غائية فيما يقبل التعليل من الأحكام الجزئية، كالأحكام الفقهية والأحكام الأخلاقية.

2. المقاصد الخاصة، هي الحكم والمصالح التي من أجلها وُضعت الأحكام الشرعية المتماثلة، الاعتقادية أو الفقهية أو الأخلاقية.

3. المقاصد الكلية، هي المصالح الكلية التي من أجلها وُضعت أحكام المعتقد أو الفقه أو التشريع إجمالاً.

4. المقاصد العالية، هي المفاهيم التأسيسية التي من أجلها وُضعت أحكام الدين كله إجمالاً، بما فيه من المعتقد والفقه والأخلاق.

ويمكن للجدول الآتي أن يمنحنا صورة متكاملة لأنواع مقاصد الشريعة باعتبار ارتباطها بالماهية، موزعة على أنواع الأحكام الشرعية:

المعنى الغائي	الوصف	التسمية
الحكم	مقاصد الأحكام الفرعية الاعتقادية	المقاصد الجزئية
العلل الغائية والحكم	مقاصد الأحكام الفرعية الفقهية	
العلل الغائية والحكم	مقاصد الأحكام الفرعية الأخلاقية	
الحكم والمصالح	مقاصد الأحكام المتماثلة الاعتقادية	المقاصد الخاصة
الحكم والمصالح	مقاصد الأحكام المتماثلة الفقهية	
الحكم والمصالح	مقاصد الأحكام المتماثلة الأخلاقية	

المصالح الكليّة	مقاصد الأحكام الاعتقاديّة إجمالاً	المقاصد الكليّة
المصالح الكليّة	مقاصد الأحكام الفقهيّة إجمالاً	
المصالح الكليّة	مقاصد الأحكام الأخلاقيّة إجمالاً	
المفاهيم التأسيسيّة	مقاصد أحكام الدّين إجمالاً	المقاصد العاليّة

**

الخلاصة ونتائج البحث:

- بعد هذه الجولة من المناقشات والاستدلالات والتَّحليل توصلت الدّراسة إلى الخلاصات والنتائج الآتية:
1. لا يجد الباحث تعريفاً اصطلاحياً دقيقاً لمقاصد الشّريعة عند المتقدِّمين من الأصوليين على الرّغم من اشتهار دقّة اصطلاحات الأصوليين، ومع أنّ الإمام الشّاطبي يُعدّ أوّل من أفرد المقاصد الشّرعية بالتأليف، وتوسّع فيها بما لم يفعله أحد قبله، إلا أنه لم يذكر لها تعريفاً اصطلاحياً.
 2. يعدّ الإمام الغزاليّ من المتقدِّمين الّذين عرفوا مقاصد الشّريعة تعريفاً مقارباً، ويرى أنّ المقاصد هي رعاية المصالح الحاصلة بجلب منفعة أو دفع مضرّة. ويرى أيضاً أنّ مقاصد الأحكام هي الحكّم.
 3. ومتمّن عرفها من المتقدِّمين على نحو مقارب شيخ الإسلام ابن تيمية، ويرى أنّها الغايات المحمودة في مفعولاته وأموراته سبحانه.
 4. اختلفت تعريفات العلماء لمقاصد الشّريعة بسبب اختلاف تعبيراتهم عن ماهية المقاصد ومحلّها توسيعاً أو تضييقاً، ولكنها كانت تندرج في إحدى الصّور الأربع الآتية:
 - أ. عموم الماهية (الغاية)، مع عموم المحلّ (الشّريعة بمعنى: الدّين، وأحكام الشّريعة).
 - ب. عموم الماهية (الغاية)، مع خصوص المحلّ (التّشريع، والأحكام التشريعيّة).
 - ت. خصوص الماهية (المصلحة، والحكمة)، مع عموم المحلّ (الشّريعة بمعنى الدّين، وأحكام الشّريعة).
 - ث. خصوص الماهية (المصلحة، والحكمة)، مع خصوص المحلّ (التّشريع، والأحكام التشريعيّة).
 5. التعريف المختار لمقاصد الشّريعة بالحدّ التّام المختصر أنّها: المعاني الغائيّة الّتي من أجلها وُضعت أحكام الشّريعة في كلّ مجالاتها.
 6. التعريف المختار لمقاصد الشّريعة بالحدّ التّام المطول هي: العِلل الغائيّة والحكّم والمصالح والمفاهيم التأسيسيّة الّتي من أجلها وُضعت أحكام الشّريعة جزئيّة كانت، أو متماثلة، أو إجماليّة، سواء كانت في أحكام الدّين كلّها، أو أحد مجالاته اعتقاداً أو فقهاً أو أخلاقاً.
 7. المقاصد الجزئيّة، هي الحكّم الّتي من أجلها وُضعت الأحكام الشّرعية الفرعيّة الاعتقاديّة، أو الفقهيّة، أو الأخلاقيّة، ويمكن أن تكون الحكّم عللاً غائيّة فيما يقبل التّعليل من الأحكام الجزئيّة، كالأحكام الفقهيّة والأحكام الأخلاقيّة.

8. المقاصد الخاصّة، هي الحُكْم والمصالح الّتي من أجلها وُضعت الأحكام الشَّرعيّة المتماثلة، الاعتقاديّة أو الفقهيّة أو الأخلاقيّة.
9. المقاصد الكلّيّة، هي المصالح الكلّيّة الّتي من أجلها وُضعت أحكام المعتقد أو الفقه أو النّشريع إجمالاً.
10. المقاصد العاليّة، هي المفاهيم التّأسيسيّة الّتي من أجلها وُضعت أحكام الدّين كلّه إجمالاً، بما فيه من المعتقد والفقه والأخلاق.

**

فهرس المراجع:

أولاً- الكتب والمصادر:

- الاجتهاد المقاصدي: حجتيه ضوابطه مجالاته، د. نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأئمة، الدوحة، ط1، 1998.
- إحياء علوم الدّين، محمّد بن محمّد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمّد الأمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، ط2، 1402 هـ.
- أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، ط1، 1986.
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق فريق من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت.
- التعبير شرح التحرير في أصول الفقه، علي بن سليمان المرادوي، دراسة وتحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين وزملاؤه، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1421 هـ.
- الترجيح بالمقاصد ضوابطه وأثره الفقهي، محمد عاشوري، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2008.
- التّعريفات الفقهيّة، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية، ط1، 1424 هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، د.ط، د.ت.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وزميله، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384 هـ.
- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، دار الشروق ط3، 2008 م.
- الشاطبي ومقاصد الشريعة، د. حمادي العبيدي، دار قتيبة، بيروت، دمشق، ط1، 1992.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزيّة، دار المعرفة، بيروت، 1398 هـ.
- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد 1971 م.
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407 هـ.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1374 هـ - 1955 م.
- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، د. نعمان جعيم، (24)، دار التفائس، الأردن، ط1.

- علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، أ.د. عبد الله بن بيه، مركز دراسات مقاصد الشريعة، 2006.
- علم المقاصد الشَّرعية، د. نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، ط1، 2001.
- علم مقاصد الشريعة، د. عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي بن ربيعة، ط1، 2002.
- قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2000.
- لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425هـ.
- المدخل الفقهي العام، مصطفى الزرقا، دار القلم، ط2، 2004.
- المستصفي من علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق د. حمزة حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، (دت).
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، 1423هـ-2002م.
- مقاصد التَّشريع الإسلامي: مفهومها ضرورتها ضوابطها، د. نور الدین مختار الخادمي، العدد (6)، 2001.
- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، د. محمد سعد بن أحمد مسعود اليوبي، دار الهجرة، السعودية، ط1، 1998.
- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1991.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، تحقيق الشيخ محمّد الحبيب ابن الخوجه، وزارة الأوقاف في قطر، 1425هـ.
- مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، د. محمد بكر إسماعيل حبيب، كتاب محكم، سلسلة دعوة الحق، رقم العدد: 213، العام: 1427.
- مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام، عمر بن صالح بن عمر، دار النفائس، الأردن، ط1، 2003.
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1994.
- المنهج المقاصدي، حسن عبد الله العصبي، مركز التَّميَّز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2010.
- الموافقات، الإمام الشَّاطبي، تعليق مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الرياض، د.ت.
- نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين، دراسة مقارنة من القرن الخامس إلى القرن الثامن الهجري، عبد الرحمن يوسف القرضاوي، أطروحة لنيل درجة الماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 2000.
- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995.
- نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الريبسوتي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995.

**

ثانياً- البحوث العلمية والمقالات:

- الفكر المقاصديّ قواعده وفوائده، د. أحمد الريبسوتي، منشورات جريدة الزَّمن، 1999.
- المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات، رياض منصور الخلفي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز للاقتصاد الإسلامي، 1425هـ-2005م.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، د. إبراهيم السلقيني، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، رقم العدد: 3، سنة: 1411.

توسيع مقاصد الشريعة بين الواقع والمأمول

Requirements of Maqasid-Based Ijtihad

د. أحمد نبيل محمد الحسينان

أستاذ مشارك بقسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة الكويت

Ahmednmh789@gmail.com

**

*- مقدمة

إن علم المقاصد يعتبر من العلوم الدقيقة التي لا يخوض فيها إلا من كان ذا علم عميق في الأحكام الشرعية وعللها ومقاصدها؛ فكثير من مصالحي العباد في الدنيا والآخرة لا تتحقق إلا بمعرفة الغايات والحكم والأسرار التشريعية، حتى تساعد العلماء على معرفة القياس الصحيح، وهذا لا يمكن الوصول إليه إلا بالخوض في علم مقاصد الشريعة، وأن يكون الباحث على دراية بأسرار الشرع ومقاصده.

ومن أهم المقاصد المرعية للشريعة الإسلامية حفظ الضروريات الخمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل؛ لأنه بحفظ هذه الضروريات تقوم مصالح الإنسان في الدين والدنيا، فهذه الضروريات الخمسة هي المصالح التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، وبها تصان مقاصد الشريعة، وهذه المقاصد إذا فُقدت أو فُقد بعضها، فإن الحياة تختل أو تفسد، قال الشاطبي: "الكليات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، المبني حفظها وجوداً في جلب المصالح وتكثيرها؛ فكل طاعة ترجع إليها، وعندما في درء المفاسد وتقليلها؛ فكل مخالفة خارجة عنها". (الشاطبي، 1997م، ص 1: 194).

ويرى أكثر العلماء أن تلك المقاصد محصورة في خمسة مقاصد فقط، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وذلك بناءً على الواقع المعيشي والشرائعي، وأنه لا حاجة بل لا يمكن إضافة أي مقصد آخر، فكل المقاصد الظنية الإضافية تندرج تحت هذه المقاصد الخمسة قال الأمدى: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظرًا إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة". (الأمدى، 1404هـ، ص 3: 300).

ويأمل عددٌ من الباحثين المعاصرين إضافة مقاصد جديدة تواكب الواقع والتطور المتصاعد في هذا الزمان، بل اجتهد بعضهم في إضافة مقاصد جديدة يزعمون أن الحياة لا تقوم إلا بها، ولا تتحقق مصالح العباد إلا بها وعللها، فجاء هذا البحث ليبين من الناحية الواقعية والشرعية مدى إمكانية توسيع مقاصد الشريعة ليُجعل هذا التوسيع ميزاناً بين الواقع والمأمول.

مشكلة البحث:

يتناول البحث محوراً رئيساً، وهو ما مدى إمكانية توسيع مقاصد الشريعة؟

ومن خلال الأسئلة الآتية تتضح مشكلة البحث:

1. هل يمكن إضافة مقاصد جديدة على المقاصد الخمسة المتفق عليها؟
2. هل هنالك ضرورة لتوسيع مقاصد الشريعة؟
3. هل يندرج ما ذكره الباحثون المعاصرون من مقاصد جديدة ضمن المقاصد الخمسة المتفق عليها؟

أهداف البحث:

1. بيان مدى إمكانية توسيع مقاصد الشريعة.
2. بيان البراهين الواقعية والأدلة الشرعية التي تثبت المقاصد الشرعية الخمسة.
3. إثبات بأن مقاصد الشريعة خمسة، وأن الواقع والشرع يدلان على أنها محصورة في خمسة فقط.

الدراسات السابقة:

من المباحث التي لها علاقة بموضوع البحث من جوانب معينة ما يأتي:

1. التوسيع في مقاصد الشريعة الضرورية-مراجعة نقدية- للباحث: عبد الحميد الراقي، وهو بحث منشور في الرابطة المحمدية للعلماء (2020م)، ويتكون من (10) صفحات.

بعد الاطلاع تبين أن هذا البحث تطرق لمفهوم الضروري والحاجي والتحسيني، وبين مدى تأثير التحسيني على الحاجي، ومدى تأثير الحاجي على الضروري، ومدى تأثير التحسيني على الضروري، وأن كل مقصد مكمل لما فوقه، ثم انتقد بعد ذلك مقترح الدكتور النجار في كتابه (مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة) في إضافة مقصد حفظ البيئة ومقصد حفظ الإنسانية، ثم ناقش هذه المقاصد وأنها لا حاجة إلى إضافتها، بخلاف هذا البحث فقد تناول دراسة تحليلية لمدى إمكانية توسيع مقاصد الشريعة من كل جوانبها لا من جوانب معينة كالبيئية والإنسانية.

2. إشكاليات علم المقاصد بين التأسيس والتأصيل، للباحث: حسن عبد الله حمد النيل، وهو بحث منشور في مجلة العلوم والبحوث الإسلامية في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا (2020م)، ويتكون من (15) صفحة.

بعد الاطلاع تبين أن هذا البحث سعى إلى دراسة الجانب العلمي التأسيسي والتأصيلي للإمام الشاطبي، ثم بين السبيل إلى توسيع مقاصد الشريعة بما ينسجم مع التشريع الإسلامي، فهذا البحث جعل دراسة توسيع المقاصد جزءاً من البحث، بخلاف بحثي، فقد جعل مسألة توسيع المقاصد هو المبحث الرئيسي فكان باب البحث فيه أوسع وأشمل.

كما أن هذا البحث تناول مباحث مستقلة ومنفصلة بعضها عن بعض، بخلاف بحثنا فقد تدرج حتى وصل إلى بيان مدى إمكانية توسيع مقاصد الشريعة.

3. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، للدكتور: عبد المجيد النجار، وهو كتاب يتكون من (293) صفحة. بعد الاطلاع تبين أن هذا الكتاب سعى إلى بيان وإثبات مقاصد الشريعة الخمسة، وأضاف إليها مقاصد جديدة وهي: مقصد حفظ الإنسانية، ومقصد حفظ الكيان الاجتماعي، ومقصد حفظ البيئة، وسعى إلى إثباتها وتعميرها بما يؤكد وجودها، وأنها ليست تابعة للمقاصد الخمسة، بخلاف هذا البحث الذي فيه بيان لحكم توسيع أي مقصد من المقاصد، كما أن هذا البحث بين أدلة كَثْرٍ من الفريقين ومناقشة الأدلة، أما هذا الكتاب فقد سعى فقط للإثبات الرأي الداعي إلى توسيع مقاصد محدودة وإثبات مدى استقلالها عن المقاصد الأصلية.

منهج البحث:

سلك الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك بتتبع ما ورد في البحث من أدلة واقعية وشرعية ومذاهب الفقهاء القدامى والباحثين المعاصرين، كما قام الباحث بدراسة عدد من الإشكاليات العلمية في خضم المناقشة، للوصول إلى نتيجة واقعية شرعية.

خطة البحث: اشتملت خطة البحث على مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث.

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، ومشكلة البحث، وأهدافه، ومنهجه، وخطة البحث.

التمهيد: في التعريف بالمصطلحات الواردة في عنوان البحث.

المبحث الأول: في بيان ما تبني عليه مقاصد الشريعة.

المبحث الثاني: أدلة مقاصد الشريعة.

المبحث الثالث: توسيع مقاصد الشريعة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

**

في التعريف بالمصطلحات الواردة في عنوان البحث:

أولاً: تعريف المقاصد في اللغة والاصطلاح:

المقاصد لغةً: جمع مقصد، والقصد: الاعتماد والأَمُّ، يقال: قصده يقصده قصداً، وقصد له، وأقصدي إليه الأمر، وهو قَصْدُكَ وَقَصْدُكَ: أي تجاهك، ومن معاني القصد: إتيان الشيء، يقال: قصدت له وقصدت إليه، ومن معاني القصد: استقامة الطريق، ومنها: العدل، ومنها: الوسط بين الطرفين، يقال: عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل. (ابن منظور، ص 3: 353)

والمقاصد اصطلاحاً: لم أقف على تعريف للمقاصد عند العلماء القدامى، وإنما عرفه الفقهاء المعاصرون بتعريفات تكاد تكون متفقة في معناها، متقاربة في ألفاظها.

أولاً: عرفها الطاهر بن عاشور بأنها: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظاتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة".

(ابن عاشور، ص 82)

ثانياً: وعرفها وهبة الزحيلي بأنها: "هي المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (الزحيلي، 1406هـ، ص 2:1017)

ثالثاً: وعرفها علال الفاسي بأنها: " الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من الأحكام". (الفاسي، 1993م، ص 7)

رابعاً: وقد عرفها القسم العلمي التابع لقطاع الإفتاء بوزارة الأوقاف الكويتية بأنه: " المعاني والحكم المرتبطة بالتشريع". (لجنة الإفتاء الكويتية، 2010م، ص 2:250)

ويمكن جمع التعريفات الماضية بتعريف جامع لكل المعاني والمفاهيم الواردة فيها بأنها: المعاني والحكم التي أرادها الله من التشريعات عموماً وخصوصاً لتحقيق العبودية وإصلاح العباد في المعاش والمعاد.

ثانياً: تعريف الشريعة لغةً واصطلاحاً:

الشريعة في اللغة: مصدر شرع، وشرع: الشين والراء والعين أصل واحد وهو: تناول الماء بفيه، يقال: شرع الوارد يشرع شرعاً وشروعاً. (بن فارس، 1399هـ، ص 3:262)، (ابن منظور، ص 8:175)

والشريعة والشراع والمرععة: هي المواضع التي ينحدر إلى الماء منها، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدلاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً لا يُستقى بالرشاء.

(ابن سيده، 1421هـ، ص 1:369)، (ابن منظور، ص 8:175)

ومن معاني الشريعة في اللغة: الظهور والوضوح، قال صاحب المصباح المنير: الشريعة هي مورد الناس للاستقاء، سميت بذلك لوضوحها وظهورها، وجمعها شرائع، وشرع الله لنا كذا يشرعه: أظهره وأوضحه.

(ابن منظور، ص 8:175)، (الفيومي، 1419هـ، ص 1:310)

والشرع: نهج الطريق الواضح، ثم جعل اسماً للطريق النهج، ثم استعير ذلك للطريقة الإلهية من الدين. (الزبيدي، 1422هـ، ص 21:269)

والشريعة في الاصطلاح: تطلق الشريعة في الاصطلاح على عدة معان، منها ما يأتي:

• العقيدة، كما في قوله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} (13). (القرآن الكريم، 42: 13)

قال النسفي: "أي شرع لكم من الدين دين نوح ومحمد وما بينهما من الأنبياء عليهم السلام، ثم فسر المشروع الذي اشترك هؤلاء الأعلام من رسله فيه بقوله: {أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ}، والمراد إقامة دين الإسلام". (النسفي، 1419هـ، ص 2: 248)

وقد سمي أبو بكر الأجري كتابه في العقيدة (كتاب الشريعة) أي العقيدة.

• الفروع، كما في قوله تعالى: {لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمَنَاجِيًا}. (القرآن الكريم، 42: 13)

قال الخازن في تفسيره: "والشريعة: الشرعية. يعني لكل أمة شريعة، فللتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة والدين واحد وهو التوحيد". (الخازن، 1415هـ، ص 2: 51)

وهذا ما قد أطلقه بعض المتكلمة والمتأخرين على الشريعة، حيث إنهم قسموا الشريعة إلى قسمين: علم الاعتقاد أو أصول الدين والقسم الثاني أطلقوا عليه: علم الفقه أو علم الشريعة، فقسموا الدين إلى أصول وفروع. (ابن تيمية، 1425هـ، ص 19: 134)

وقيل في تعريف الشريعة: "هو ما كان مستفاداً من كلام الشارع سبحانه بأن أخذ من القرآن أو السنة". (شحاته، 2017م، ص 596)

وأما التعريف الجامع والمشهور للشريعة قديماً وحديثاً فهو: "أن تنتظم كل الأحكام التي سنّها الله في كتابه، أو جاءتنا عن طريق رسوله -صلى الله عليه وسلم- في العقائد والأعمال والأخلاق". (الأشقر، 1425هـ، ص 14)

**

ثالثاً: في بيان مقاصد الشريعة:

تتبع العلماء مقاصد الشريعة الإسلامية، أو الكليات الخمسة كما يطلق عليها بعض العلماء، أو المصالح أو الضروريات، فوجدوها محصورة في خمسة فقط، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل (الشاطبي، 1997م، ص 2: 20)، قال الأمدي: ""والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع العلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة" (الأمدي، 1404هـ، ص 3: 300)، وهذا هو الواقع عند أكثر العلماء القدامى، وقد ثبتت هذه المقاصد بالأدلة الشرعية كما سيأتي في المبحث القادم، والمأمول عند بعض العلماء المعاصرين زيادة هذه المقاصد بما يناسب واقع التغيير الحاصل في العالم.

المبحث الأول

في بيان ما تبني عليه مقاصد الشريعة

الأصل في الشريعة الإسلامية أن أساسها ومبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، قال الأمدى: " لما كانت الأحكام الشرعية والقضايا الفقهية وسائل مقاصد المكلفين، ومناطق مصالح الدنيا والدين، وأجل العلوم قدراً وأعلاها شرفاً وذكراً، لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد، كانت أولى بالالتفات إليها، وأجدر بالاعتماد عليها". (الأمدي، 1404هـ، ص: 1: 3)

كما أن الشريعة الإسلامية جاءت مراعية لجلب المصالح ودرء المفساد، قال ابن تيمية: "والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفساد وتقليلها" (ابن تيمية، 1425هـ، ص 1: 265)، وقال ابن القيم: "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 البعث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل؛ فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه" (ابن القيم، 1411هـ، ص 3: 11)، وقال في موضع آخر: "فياك ان تظن بظنك الفاسد أن شيئاً من أفضيته وأقداره عار عن الحكمة البالغة، بل جميع أفضيته تعالى وأقداره واقعة على أتم وجوه الحكمة والصواب" (ابن قيم الجوزية، 1419هـ، ص 1: 263)، وقال: "كيف والقرآن وسنة رسول الله مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بهما والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان" (ابن قيم الجوزية، 1419هـ، ص 2: 340)

ومحافظة الإسلام على مقاصد الشريعة يعد من مقاصد المكلفين، ومراعاة مقاصد المكلفين تكون بمراعاة مقاصد الشارع؛ وذلك لأن مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين ينبعان من منبع واحد ويشتركان في أصل واحد، وهو: مراعاة المقاصد، وعدم الاقتصار على ظواهر الأدلة والأحكام، فمن أخذ بكلام الشارع وأحكامه وتصرفاته، أخذ به أيضاً في كلام الناس وعقودهم وتصرفاتهم. (عبد الوهاب، 1422هـ، ص 306)، (الريسوني، 1412هـ، ص 80)

وأما مقاصد الشريعة فهي ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والاستقراء.

أما الكتاب:

1. قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبُدُنَا (38) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (39)} {القرآن الكريم، 44:39} قال ابن كثير: "يخبر تعالى أنه خلق السماوات والأرض بالحق، أي بالعدل والقسط، ليجزي الذين أساءوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسن وأنه لم يخلق ذلك عبثاً ولا لعباً". (ابن كثير، 1420هـ، ص 5: 335)

2. قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (56)} {القرآن الكريم، 51: 56}.

وجه الدلالة: أن الله خلق الجن والإنس لمقصد تحقيق العبودية لله عز وجل، قال ابن القيم: " فالعبادة: هي الغاية التي خلق لها الجن والإنس والخلائق كلها". (ابن قيم الجوزية، 1410هـ، ص 92)

3. قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (107)}. (القرآن الكريم، 22: 107)

وجه الدلالة: أن المقصد من إرسال الرسل هو حصول الرحمة لجميع المخلوقات، قال القرطبي: "فالرسل خُلِقوا للرحمة، ومحمد صلى الله عليه وسلم خلق بنفسه رحمة، فلذلك صار أماناً للخلق، لما بعثه الله من الخلق العذاب إلى نفخة الصور". (القرطبي، 1353هـ، ص 4: 63).

وأما السنة:

1. عن سهل بن سعد: أن رجلاً اطلع من جحر في دار النبي صلى الله عليه وسلم، والنبي صلى الله عليه وسلم يحك رأسه بالمدْرَى فقال: " لو علمت أنك تنظر، لطعنت بها في عينك، إنما جعل الإذن من قبل الأبصار". (البخاري، ص 3: 1698)

وجه الدلالة: دل الحديث على أن للاستئذان مقاصد شرعية، ومن تلك المقاصد حفظ البصر من الوقوع في الحرام، ولئلا يطلع على عورة أهل البيت، قال النووي: " إن الاستئذان مشروع وأمور به، وإنما جعل لئلا يقع البصر على الحرام، فلا يحل لأحد أن ينظر في جحر باب ولا غيره مما هو متعرض فيه لوقوع بصره على امرأة أجنبية" (النووي، 1392هـ، ص 14: 137)

2. عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإنها تذكركم الآخرة" (الشيخاني، 1416هـ، ص 2: 397)، وقال ابن الملقن: حديث صحيح له طرق كثيرة. (ابن الملقن، 1425هـ، ص 5: 340)

وجه الدلالة: أن من المقاصد الشرعية التي دل عليها الحديث تذكُر الآخرة من أجل الإقبال عليها وللتذكر والاتعاظ، وسبيل ذلك زيارة القبور، قال الأمير الصنعاني في هذا الحديث: " دل هذا الحديث على مشروعية زيارة القبور وبيان الحكمة فيها وأنها للاعتبار". (الصنعاني، 1379هـ، ص 1: 502)

وأما الإجماع:

فقد نقل الأمدي الإجماع على أن للأحكام الشرعية مقاصد، وأنها معللة، فقال: أجمع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو عن علة. (الأمدي، 1404هـ، ص 3: 264)

وأما الاستقراء:

فقال الشاطبي: " والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا يُنازع فيه" (الشاطبي، 1997م، ص 2: 7)، وقال العز بن عبد السلام: "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

ودراء المفاصد، والشر يعبر به عن جلب المفاصد ودرء المصالح". (العز بن عبد السلام، 1414هـ، ص 2: 189)

ومن أهم المسائل التي طبع عليها الشاطبي مسلك الاستقراء في إثبات مقاصد الشريعة: مسألة كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاثة وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات (الشاطبي، 1997م، ص 1: 19)، فقال: "كما أنه إذا ثبت قاعدة كلية في الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فلا ترفعها أحاد الجزئيات، كذلك نقول: إذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية في هذه الثلاثة أو في أحادها، فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي وذلك الجزئيات، فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي: أن لا يتخلف الكلي فتتخلف مصلحته المقصودة بالتشريع". (الشاطبي، 1997م، ص 2: 96)

**

المبحث الثاني

أدلة مقاصد الشريعة

يعد كل من: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، من مقاصد الشريعة الضرورية التي لا تقوم مصالح الإنسان إلا بها، وقد شرع الإسلام لكل واحد من هذه الخمسة أحكاماً تكفل إيجاده وتكوينه، وأحكاماً تكفل حفظه وصيانته، ولهذا فقد أكدت الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والإجماع ما يثبت هذه المقاصد أنه أصل وكل ما يحفظها ويكملها هو خادم لها، فمن الأدلة الشرعية المؤكدة لتلك المقاصد ما يأتي:

1. قوله تعالى: {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَنْزِقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (151) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (152) وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (153)} (القرآن الكريم، 6: 153)

وجه الدلالة: أن الله تعالى قد أمر عبادة بالعناية بعدة مقاصد من المقاصد الخمس منها ما يأتي:

- مقصد حفظ الدين في قوله تعالى: {أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا} قال البقاعي: "بدأ بالتوحيد في صريح البراءة من الشرك إشارة إلى أن التخلي عن الرذائل قبل التحلي بالفضائل، فإن التقية بالحماية قبل الدواء". (البقاعي، ص 7: 316)

- مقصد حفظ النفس في قوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ}.

وجه الدلالة: أن قوله تعالى: {إِلَّا بِالْحَقِّ} ومن الحق القصاص العادل، حيث أوجب الله القصاص حفظاً للنفس؛ وذلك لو فكر بالقتل وعلم أنه إذا قتل فسيقتل، فإنه سيُحجِمُ عن القتل، ولهذا قال الله تعالى: {وَلَكُمْ فِي

الْقِصَاصِ حَيَاةً يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (179) { القرآن الكريم، 2: 179} قال فخر الدين الرازي: "شرع القصاص بفضي إلى الحياة في حق من يريد أن يكون قاتلاً، وفي حق من يراد جعله مقتولاً وفي حق غيرهما أيضاً، أما في حق من يريد أن يكون قاتلاً فالأثر إذا علم أنه لو قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حياً، وأما في حق من يراد جعله مقتولاً؛ فالأثر من أراد قتله إذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول، وأما في حق غيرهما؛ فالأثر في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل، أو من يهيم به، وفي بقاءهما بقاء من يتعصب لهما؛ لأن الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي إلى المحاربة التي تنتهي إلى قتل عالم من الناس، وفي تصور كون القصاص مشروعاً زوال كل ذلك، وفي زواله حياة الكل". (فخر الدين الرازي، 1420هـ، ص 5: 228)

• مقصد حفظ المال، في قوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ}.

قال المراغي: "أي ولا تقربوا مال اليتيم إذا وليتم أمره، أو تعاملتم به ولو بواسطة وليه أو وصيه إلا بالفعل التي هي أحسن في حفظ ماله وتثمينه، ورجحان مصلحته، والإنفاق منه على تربيته وتعليمه ما به يصلح معاشه ومعاده، والنهي عن القرب من الشيء أبلغ من النهي عنه، فإن الأول يتضمن النهي عن الأسباب والوسائل المؤدية إليه". (المراغي، ص 8:

69)

• مقصد حفظ العقل، في قوله تعالى: {لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}.

وجه الدلالة: أن التكليف بكل ما سبق ذكره من حفظ الدين والنفس لا يكون إلا لمن كان عنده عقل سليم، فيجب المحافظة على العقل للحفاظ على ما سواه من المقاصد.
(أبو حيان، 1420هـ، ص 4: 688)

• مقصد حفظ النسل في قوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا (32)}

(القرآن الكريم، 17: 32)

وجه الدلالة: أن الله حرم الزنى وكل ما يؤدي إليه حفاظاً على النسل؛ فإن عدم الحفاظ على النسل يؤدي إلى تخالط الأنساب ولا يحصل التناسل المطلوب، قال الخازن: "إن الزنى يشتمل على أنواع من المفساد، منها المعصية، وإيجاب الحد على نفسه، ومنها اختلاط الأنساب، فلا يعرف الرجل ولد من هو، ولا يقوم أحد بتربيته، وذلك يوجب ضياع الأولاد، وانقطاع النسل وذلك يوجب خراب العالم" (الخازن، 1415هـ، ص 3: 129)

2. عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وحوله عصابة من أصحابه: "تعالوا يا بعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا بيهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوني في معروف، فمن وفي منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا فهو له كفارة، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله فأمره إلى الله، إن شاء عاقبه، وإن شاء عفا عنه" قال: فبايعته على ذلك. (البخاري، ص 5: 555)

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أمر بالتوحيد ونهى عن الشرك حفاظاً للدين من جانب الوجود، ونهى عن قتل الأبناء حفاظاً للنفس من جانب العدم، ونهى عن أكل أموال الناس بالباطل بالسرقة وغيرها حفاظاً

للمال من جانب العدم، كما نبى عن الزنى حفظاً للنسل من جانب العدم، فحفظ الدين والنفس والنسل من مقاصد الشريعة الإسلامية. (القسطلاني، ص 1:100). (الشاطبي، 1997م، ص 2:18)

3. جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه بعد أن استحرَّ القتل يوم اليمامة بقرآن، خوفاً عليه من الضياع، وحفظاً للدين؛ وذلك لأن حفظ الدين مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، فعن زيد بن ثابت رضي الله عنه، قال: "أرسل إليَّ أبو بكر مَقْتَلُ أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرَّ يوم اليمامة بقرآن، وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقراء بالموطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر.

قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فَتَتَّبِعُ القرآنَ فاجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليَّ مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فتبعتُ القرآنَ أجمعه من الغُسْبِ والخِيفِ، وصدور الرجال" (البخاري، ص 6:183). قال نور الدين الخادمي: "جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر رضي الله عنه؛ لمصلحة حفظه من الضياع والانقراض بعد تفرق القُرَّاء وموتهم؛ فهذه المصلحة ليس لها دليل شرعي ينص عليها باعتبارها وإقرارها، أو إلغاءها وإبعادها، وكل ما في الأمر أن هناك أدلة وقواعد شرعية وإجمالية، تدعو إلى حفظ الدين وحفظ كتابه تعالى". (الخادمي، 1421هـ، ص 38).

**

المبحث الثالث

توسيع مقاصد الشريعة

تدور أحكام الشريعة الإسلامية حول حفظ وحماية خمس ضروريات، ألا وهي: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال، فهذه المقاصد تعتبر أصولاً لكل الأحكام الفرعية. وهذه الضروريات الخمسة هي التي يتوقف عليها حياة الناس الدينية والدينيوية بحيث إذا فقدت اختلت الحياة في الدنيا. (الزحيلي، 1405هـ، ص 1:104)

وقد استقرت هذه الضروريات عند جمع من الأصوليين على أنها خمسة فقط، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد تقرر ذلك عند أبي حامد الغزالي والعز بن عبد السلام وأبي إسحاق الشاطبي وغيرهم من العلماء، قال الشاطبي: "ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملة". (الشاطبي، 1997م، ص 2:20). (الغزالي، 1413هـ، ص 174). (الشاطبي، 1997م، ص 2:20). (العز بن عبد السلام، 1414هـ، ص 1:73).

واستدلوا بما يأتي:

1. التبع والاستقراء، فقد ثبت بالاستقراء وبتبع العلماء لمقاصد الشريعة أن مقاصد الشريعة منحصرة في خمسة فقط، قال الأمدى: "والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة". (الأمدى، 1404هـ، ص 3:300)
 - وقال ابن أمير الحاج: "وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء". (ابن أمير الحاج، 1417هـ، ص 3:191)
 2. أن كل الشرائع جاءت من أجل المحافظة على المقاصد الخمسة، والواقع يدل على ذلك حيث إن كل مصلحة لا تكون معتبرة إلا إذا جاءت من أجل المحافظة على هذه المقاصد فحسب، فإذا دارت حول هذه المقاصد صارت مصلحة معتبرة شرعاً، أما إذا كانت المصلحة دليلاً للعقل فقط فلا تكون معتبرة، قال السبكي في بيانه لأحوال الصحابة في إدراكهم للمصالح والمقاصد: "لم يعتبروا من المصالح إلا ما اطلعوا على اعتبار الشرع نوعه أو جنسه القريب، فإن الشارع لم يعتبر المصالح مطلقاً بل بقيود وشرائط لا تهتدي العقول إليها، إذ غاية العقل أن يحكم بأن جلب المصلحة مطلوب، لكن لا ينتقل بإدراك الطريق الخاص لكيفيته، فلا بد من الاطلاع على ذلك الطريق بدليل شرعي مرشد إلى المقصد، فقبله لا يمكن اعتبار المصالح". (السبكي، 1404هـ، ص 3:187).
 3. أن النصوص هي التي حددت مقاصد الشريعة الخمسة، والمقاصد هي المصالح المعتبرة، فإذا لم تتبع المقاصد قواعد المصلحة في التشريع، جَمَدَتِ الشريعة وفقدَ الإسلام صلاحيتَه. (الشاطبي، 1997م، ص 1:42)
 4. أن النسخ ثابت في الشريعة الإسلامية، فالحكم المتأخر قد ينسخ الحكم المتقدم، ولكن النسخ لا يجري في الشريعة كلها، فالنسخ لا يصح وقوعه في الأحكام الأساسية، وهي التي لا تختلف باختلاف الأحوال أو الزمان أو المكان، كنصوص العقيدة ومنها الإيمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر، وسائر أصول العقائد، كذلك لا يصح في المقاصد الأساسية الخمسة، وهي التي تقوم بها مصالح الإنسان في دينه ودنياه، فما لا يجوز فيه النسخ لا يجوز الإضافة إليه، قال السبكي: "الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة، أما كلها فلا، لأن قواعد العقائد لم تنسخ، وكذلك حفظ الكليات الخمسة فحينئذ النسخ إنما يقع في بعض الأحكام الفرعية وإن جاز نسخ شريعة بشرعية عقلاً" (السبكي، 1404هـ، ص 2:121)، وقال الشاطبي: "النسخ لا يكون في الكليات ووقوعاً، وإن أمكن عقلاً، ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء". (الشاطبي، 1997م، ص 3:338)
 5. أن الشرائع اتفقت على وجوب حفظ هذه المقاصد الخمسة فقط دون غيرها، بل أطبقت على حفظها؛ وذلك لكون النظام العالمي قد ارتبط بها وبمضمونها، وأنه لا يمكن أن تستقيم حياة الإنسان إلا بها، ولم تدع حاجة ولا ضرورة إلى اللجوء إلى غيرها، فدل ذلك على حصرها دون الحاجة لغيرها من المقاصد. (الشنقيطي، 1415هـ، ص 194)
- ثم دعا بعد ذلك بعض الفقهاء كشيخ الإسلام ابن تيمية وبعض الباحثين المعاصرين كعبد المجيد النجار إلى إعادة النظر في حصر مقاصد الشريعة في خمسة فقط، وأنه لا بد من إضافة مقاصد أخرى تناسب ما تقتضيه

أحوال هذا العصر، كإضافة مقصد الإنسانية ومقصد البيئة ومقصد العدل (ابن تيمية، 1425هـ، ص 32: 234)، (الراقي، 2020م، ص 228)، (النجار، 2008م، ص 84) واستدلوا بما يأتي:

1. أن حصر مقاصد الشريعة الإسلامية في خمسة فقط مبني على اجتهاد من الفقهاء السابقين، ويمكن للفقهاء المعاصرين الاجتهاد في استنباط واستخراج مقاصد جديدة، فباب الاجتهاد متاح لكل من كان أهلاً له وعند حصول الأسباب الموجبة له. (النيل، 2020م، ص 25)

نوقش: بأن حصر مقاصد الشريعة الإسلامية على خمسة مبنية على التتبع والاستقراء للنصوص الشرعية وما يتبعها من أدلة كالعادات، لا من اجتهاد الفقهاء السابقين، قال صاحب التقرير والتحرير: "وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء". (ابن أمير الحاج، 1417هـ، ص 3: 191)

2. أن أحوال الناس تختلف باختلاف الزمان، كما أن أحوالهم تختلف باختلاف المكان، وهذا يلزم منه الزيادة في مقاصد الشريعة، لثلاثم زمان الناس ومكائهم. (النيل، 2020م، ص 25)

نوقش: بأن مقاصد الشريعة الخمسة تعتبر من الكليات الثابتة الراسخة التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، كما أن أصل العقيدة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، فمقاصد الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وما كان صالحاً لكل زمان ومكان فإنه لا يفتقر إلى الزيادة في المقاصد، قال الشاطبي: "أما المقاصد الأصلية، فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتمدة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورية؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت". (الشاطبي، 1997م، ص 3: 338)

3. أن من المقاصد العالية في الشريعة الإسلامية مقصد حفظ الفطرة الإنسانية؛ وذلك لأن السعي إلى تغييرها بالإزالة أو بالتشويه، أو بالطمس، أو بالاستبدال أو بالتغيير، يسلخ الإنسان من صفته الإنسانية ليساويه بالأنعام التي لم تخلق على تلك الفطرة، أو يجعل الإنسان أقل درجة من الأنعام أو أكثر ضللاً، قال تعالى: {أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (44)} (القرآن الكريم، 25: 44)، فالأنعام لا تجني على أنفسها بتجاوز سنن الفطرة، بخلاف من يتجاوز سنن الفطرة من بني آدم فإنه يتجاوز لسنن الفطرة يصبح أقل من الهائم قدراً وعلماً. (المراغي، ص 9: 115)، (النجار، 2008م، ص 91).

نوقش: بأن مقصد حفظ الفطرة الإنسانية داخل في مقصد حفظ الدين، وهي أحد مقاصد الشريعة الخمسة المتفق عليها؛ وذلك لأن إضاعة الفطرة الإنسانية بالتبديل أو الإزالة أو الطمس من دعوى الشيطان لابن آدم، وهي خطوة من خطواته؛ وذلك لأنه يتضمن التسخط من خلقته والقدرح في حكمته، واعتقاد أن ما يصنعون بأيديهم أحسن من خلقه الرحمن، وعدم الرضا بتقديره وتدييره، وكل ذلك يؤدي إلى الشرك، وحفظ الدين مما يناقضه مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية. (السعدي، 1423هـ، ص 204)

4. أن من مقاصد الشريعة الإسلامية، مقصد حفظ البيئة، وهو من المقاصد الضرورية الإضافية، ووجه ذلك من أمرين: الضرورة الواقعية، والنصوص الشرعية، ومنها قوله تعالى: {وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (77)} (القرآن الكريم: 28: 77). (الراقي، 2020م، ص 234)

وجه الدلالة: أن عموم الآية تدل على تحريم الفساد في الأرض، ومن تلك المفاصد المنهي عنها إفساد البيئة، فدل ذلك على أن حفظ البيئة مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو من غير المقاصد الخمسة. (صديق خان، 1412هـ، ص 10:156)

نوقش من وجهين:

الوجه الأول: أن ما يطلبه الشارع إما وسائل أو مقاصد، وجميع المصالح المتعلقة بالكونيات ومنها الفساد البيئي بشتى صورته من باب الوسائل؛ لأنها مرادة لغيرها، وما لا يراد لذاته بل لغيره، فهو من قبيل الوسائل لا المقاصد، قال تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا} (القرآن الكريم، 1: 29)، فجميع ما خلق الله تعالى لعباده، متعلقة بالكون، وهي وسائل لتحقيق مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية وهو مقصد حفظ النفس. (النيل، 2020م، ص 25)

الوجه الثاني: أن تفسير الفساد في الآية هو التكبر، والعمل بمعاصي الله، والاشتغال بالنعم عن المنعم، بدليل سياق الآيات الدالة على ذلك، قال البغوي: "من عصى الله فقد طلب الفساد في الأرض. (فخر الدين الرازي، 1420هـ، ص 15: 25)، (البغوي، 1417هـ، ص 6: 222)، (السعدي، 1423هـ، ص 623)

5. أن من مقاصد الشريعة الإسلامية الإضافية، مقصد حفظ الكيان الاجتماعي، وأن من أهم عناصره التي لا تقوم مصالح المجتمع إلا بها: المؤسسة الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، إذ لا يمكن أن يقوم مجتمع صالح إلا بصالح هذين العنصرين من مكونات الكيان الاجتماعي، ولهذا فقد شُرع من الأحكام ما يحفظ المقصد، والذي يعتبر مقصداً من المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية. (النجار، 2008م، ص 158)

نوقش: بأن مقصد حفظ الكيان الاجتماعي من الخطبة إلى الطلاق داخل في مقصد حفظ النسل؛ فحفظ الكيان الاجتماعي وسيلة لحفظ النسل؛ إذ إنه لو عُدِم استقرار الكيان الاجتماعي بعنصره لانعدم التناسل المطلوب وكانت سبباً في ضياع حقوق المتزوجين، أو الأبناء في حال بقاء الرابطة الزوجية، أو وقوع الطلاق بين الزوجين، أو إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع التعهد من الأولاد. (الأصفهاني، 1406هـ، ص 3: 119)، (الشاطبي، 1997م، ص 3: 119)

الراجع:

بعد عرض المذهبين وأدلتهما والمناقشة يظهر رجحان المذهب الأول القائل بحصر مقاصد الشريعة في خمسة مقاصد فقط؛ لقوة أدلتهم وسلامتها من المناقشة، وضعف أدلة المذهب الثاني؛ ولأن ما ذكره أصحاب القول الثاني لا ترقى لأن تكون مقاصد شرعية، وإنما هي وسائل مُعَيَّنة على تحقيق مقاصد الشريعة الخمسة، ولأن الداعي إلى زيادة مقاصد الشريعة هي الضرورة ولا ضرورة داعية إلى زيادة المقاصد الشرعية ولهذا حصر الشاطبي المقاصد الضرورية المعتبرة بالدين والنفس والمال والنسل والعقل فقال: "فأما المقاصد الأصلية، فهي التي لا حظ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة، وإنما قلنا: إنها لا حظ فيها للعبد من حيث هي ضرورة؛ لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة" (الشاطبي، 1997م، ص 2: 300)، ولأن منهجية التعقيد والتأصيل تقتضي اتباع المسالك العلمية المعروفة، ولكن غالب المحاولات العلمية في إضافة مقاصد جديدة لم توضح عن مسالكها المعتمدة في

تحديدها وإثباتها حتى يتبين مدى صحة اعتبارها، وغالها لا يتناسب مع ضوابط إثبات الكليات الشرعية. (النيل، 2020م، ص 30)

*- خاتمة:

وفي ختام هذا البحث الموجز، فإن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث ما يأتي:

1. أن الشاطبي مؤصل المقاصد، من حيث التأسيس والتأصيل والتنظيم.
2. أن أحكام الشريعة الإسلامية تدور حول حفظ وحماية خمس ضروريات، ألا وهي: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال.
3. أن مقاصد الشريعة قد استقرت وانحصرت في خمس ضروريات فقط عند جمهور الأصوليين: وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال،
4. أن الدعوة إلى زيادة مقاصد الشريعة مجانية للواقع؛ بدليل التبع والاستقراء وغيرها من الأدلة.

**

*- المصادر والمراجع

1. ابن الملقن، عمر بن علي الأنصاري، 1425هـ، *البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير*، الطبعة الأولى، دار الهجرة، الرياض، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله سليمان وباسر كمال.
2. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد ابن أمير الحاج، 1417هـ، *التقرير والتحبير في علم الأصول*، دار الفكر، بيروت.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، 1425هـ، *مجموع الفتاوى*، طبعة مجمع الملك فهد بالمدينة المنورة.
4. ابن سيده، علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، 1421هـ، *المحكم والمحيط الأعظم*، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية – بيروت، تحقيق: عبد الحميد هندراوي.
5. ابن عاشور، محمد الطاهر، *مقاصد الشريعة الإسلامية*، دار الكتاب المصري/ القاهرة، دار الكتاب اللبناني/ بيروت.
6. ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، 1414هـ، *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*، دار الكتب العلمية- بيروت.
7. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، 1411هـ، *أعلام الموقعين*، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية – بيروت.
8. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، 1419هـ، *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*، دار الكتب العلمية – بيروت.
9. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، 1410هـ، *تفسير القرآن الكريم*، الطبعة الأولى، دار ومكتبة الهلال – بيروت، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان.
10. ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي، 1420هـ، *تفسير القرآن العظيم*، الطبعة الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، تحقيق: سامي بن محمد سلامة.
11. ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب*، الطبعة الأولى، دار صادر.
12. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، 1420هـ، *البحر المحيط في التفسير*، دار الفكر – بيروت، تحقيق: صدقي محمد جميل.

13. الأثقر، عمر سليمان الأثقر، 1425هـ، *المدخل إلى الشريعة والفقہ الإسلامي*، الطبعة الأولى، دار النفائس.
14. الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد الأصفهاني، 1406هـ، *بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*، الطبعة الأولى، دار المدني، السعودية، تحقيق: محمد مظهر بقا.
15. الأمدي، علي بن محمد الأمدي، 1404هـ، *الإحكام في أصول الأحكام*، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، تحقيق: د. سيد الجميلي.
16. البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، دار طوق النجاة.
17. البغوي، الحسين بن مسعود البغوي، 1417هـ، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، الطبعة الرابعة، دار طيبة، الرياض، تحقيق: محمد النمر، عثمان ضميرية، سليمان الحرش.
18. البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
19. بن صالح، عمر بن صالح بن عمر، 2003م، *مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام*، الطبعة الأولى، دار النفائس، عمان.
20. بن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، 1399هـ، *مقاييس اللغة*، دار الفكر.
21. الخادمي، نور الدين بن مختار الخادمي، 1421هـ، *علم المقاصد الشرعية*، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان.
22. الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيباني، 1415هـ، *لباب التأويل في معاني التنزيل*، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: محمد علي شاهين.
23. الراقي، عبد الحميد الراقي، 2020م، *التوسيع في مقاصد الشريعة الضرورية*، بحث منشور في مجلة الرابطة المحمدية للعلماء.
24. الريبوني، أحمد الريبوني، 1412هـ، *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*، الطبعة الثانية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
25. الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني (المرتضى)، 1422هـ، *تاج العروس من جواهر القاموس*، الطبعة الأولى، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت تحقيق: عبد الكريم العزاوي.
26. الزحيلي، وهبة الزحيلي، 1405هـ، *الفقہ الإسلامي وأدلته*، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق.
27. الزحيلي، وهبة الزحيلي، 1406هـ، *أصول الفقہ الإسلامي*، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق.
28. السبكي، علي بن عبد الكافي السبكي، 1404هـ، *الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول للبيضاوي*، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت.
29. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، 1423هـ، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: عبد الرحمن اللويحق.
30. الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي المعروف ب(الشاطبي)، 1997م، *الموافقات*، الطبعة الأولى، دار ابن عفان.
31. شحاته، محمد أحمد شحاته، 2017م، *المصطلحات الفقهية في مذاهب الفقہ الإسلامي*، دار الكتب والدراسات العربية.
32. الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، 1415هـ، *الوصف المناسب لشرع الحكم*، الطبعة الأولى، عمادة البحث العلمي، بالجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة.
33. الشيباني، أحمد بن محمد بن حنبل، 1416هـ، *مسند أحمد*، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد.
34. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
35. صديق خان، محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي، 1412هـ، *فتح البيان في مقاصد القرآن*، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت.

36. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني، 1379هـ، سبل السلام، الطبعة الرابعة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.
37. عبد الوهاب، علي جمعة محمد عبد الوهاب، 1422هـ، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، الطبعة الثانية، دار السلام - القاهرة.
38. الغزالي، محمد بن محمد الغزالي، 1413هـ، المستقصى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.
39. الفاسي، علاء الفاسي، 1993م، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي.
40. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، 1420هـ، التفسير الكبير، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
41. الفيومي، أحمد بن محمد الفيومي، 1419هـ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
42. القرطبي، محمد بن أحمد القرطبي، 1353هـ، الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الأولى، دار الكتب المصرية - القاهرة.
43. القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، الطبعة السابعة، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر.
44. قسم الإعداد الفني التابع لقطاع الإفتاء بدولة الكويت، 2010م، معجم المصطلحات الفقهية، طبعة وزارة الأوقاف الكويتية.
45. مجموعة من العلماء، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، طبع على نفقة وزارة الأوقاف السعودية.
46. المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، الطبعة الأولى، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
47. النجار، عبد المجيد النجار، 2008م، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، لبنان.
48. النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، 1419هـ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، الطبعة الأولى، دار الكلم الطيب، بيروت، تحقيق: يوسف علي بديوي.
49. النووي، يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية.
50. النيل، حسن عبد الله حمد النيل، 2020م، إشكاليات المقاصد بين التأسيس والتأصيل، بحث منشور في مجلة العلوم والبحوث الإسلامية في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا (السودان) سنة: 2020م.

مفهوم المقاصد مرجعة سننية

The Concept of Maqasid: A Sunnany Review

د. عمار قاسمي / جامعة الأمير عبد القادر.

كلية أصول الدين

مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان

فرقة بحث: I06N03UN250420220001

ammargasmi@univ-emir.dz

**

*- مقدمة:

تميّز جيل الصحابة والتابعين ببساطة البيئة الاجتماعية والمعاشية، فكانوا يطبّقون أحكام الوحي دون أي مشاكل، فكان ديدنهم العبادة والعمل ولا أثر في حياتهم لتضييع الوقت في السجال والجدل في أمور العقيدة إلا في القليل النادر، وإذا أشكل عليهم أمر في حياتهم العبادية والفقهية لجئوا مباشرة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو إلى أصحابه من بعده.

وبعد اتساع رقعة العالم الإسلامي، ونتيجة التفاعل الحضاري والفكري، ودخول مختلف الفلسفات والنماذج المعرفية من الحضارات المتاخمة عن طريق الترجمة، برزت مشكلة تنزيل النص: قرءانا أو حديثا على الواقع الحياتي، فاهتم علماء كل جيل بعد نهاية الخلافة الراشدة، بصياغة مناهج علمية تساعد على ضبط فهم النصوص، وتحويلها إلى واقع عملي، ثم اختبار مدى قابليتها لتحقيق مقاصد الشارع واقعيا بعد ذلك، فتعددت الاجتهادات المنهجية التي حاول فيها العقل فهم النص، واستنباط الأحكام والمعاني، وظهرت تلك المحاولات في شكل مداخل منهجية اتخذت أسماء مختلفة؛ كالقياس، والتعليل، والاستحسان، والعرف، وتحقيق المناط وغيرها.

وبما أن أغلب هذه المناهج تتصف بالظنية، وليست قطعية الحكم والنتائج، فقد استمر العلماء في البحث عن مناهج تقترب من القطعية، من هنا جاءت أهمية البحث في المقاصد، باعتباره منهجا علميا له القدرة على تقييم عملية استنباط الأحكام الشرعية والعقدية من النصوص، وهذا يعني أن المقاصد تهتم باستنباط الحكم من الأحكام المستنبطة فقهيا أو عقديا، فإن انعدمت الحكمة، والفائدة، من الحكم الشرعي أو العقدي اعتُبر استنباطا غير مُجديا. علاوة على ذلك فإن المقاصد من شأنها أن تُقيّم الفعل البشري، والواقع الإنساني عموما.

غير أن لفظ المقاصد لم يتخذ صورته كمفهوم ناضج، أو كمنهج أو كعلم إلا في مراحل متأخرة، ناهيك عن تعرضه لعمليات التلبيس، والتعطيل، نتيجة التدافع المفاهيمي.

لهذا جاء هذا البحث لمراجعة لفظ المقاصد، في نشأته، ومساره، ومآله مراجعة سننية، ومحاولة تنقيته، وتفعيله حتى يكون جاهزا للتطبيق، والممارسة. في مختلف الميادين المعرفية والشعب العلمية، وعليه فالإشكالية هي: كيف يمكن مراجعة مفهوم المقاصد وتفعيله، وإعداده ليكون جاهزا للممارسة الميدانية؟

وعليه كان الاستقراء هو المنهج الأساسي للبحث؛ وذلك بجمع أكبر قدر من المعاني اللغوية، والمفاهيم الاصطلاحية، والاستعمالات الميدانية في مختلف الشعب العلمية، ودراستها دراسة سننية لتصفيتها مما علق بها من الدلالات والشوائب التي لا تمت بصلة إلى المرجعية المعرفية الإسلامية، كما تم استخدام مناهج أخرى كالمنهج الفرضي الاستنباطي في تحليل مفاهيم هذه النصوص، والمنهج الاستردادي في قراءة ما كُتِب المقاصد، إلى جانب اعتماد العديد من الآليات المنطقية فجاءت خطته متضمنة لأربعة مباحث:

أولها: ببحث معالم المراجعة السننية للمفهوم. وأهتم الثاني: بفحص المعاني اللغوية للفظ المقاصد في المعاجم العربية، ومختلف الكتب العلمية. أما المبحث الثالث: فحاول أن يقوم بمداولة المعاني الاصطلاحية مدارس سننية. ليخرج المبحث الرابع: بالمفهوم الصافي النقي الجاهز للاستعمال في مختلف الحقول المعرفية والشعب العلمية.

أولاً: معالم المراجعة السننية للمفهوم: ترتبط المفاهيم بالنظام المعرفي والرؤية الكونية، والمرجعية العقدية للأمم والدول، فتتناسب المفاهيم من هذه المرجعية ومن مصادر المعرفة التي اختارتها نخبة هذا المجتمع أو ذلك، وتتفرع وتتولد منها الأفكار، والمعارف، ومختلف العلوم، وتنعكس في عالم الأشخاص لتتحول إلى قيم أخلاقية، وفي عالم الأشياء لتضفي عليها بعدها الجمالي، هكذا تتشكل الأنظمة المعرفية والرؤى الكونية، وتظهر في شكل ثقافات وقناعات، وسلوكات، وتنتج نماذج إنسانية لها إجابات نهائية على القضايا الكبرى والأسئلة النهائية؛ فتتنوع المذاهب الفلسفية هو في جوهره تنوع لنظريات المعرفة، وتعديد للأنظمة المعرفية والرؤى الكونية؛ فالمذهب العقلي؛ ينتج الرؤية العقلانية، والمذهب التجريبي؛ ينتج الرؤية التجريبية، والمذهب الحدسي؛ ينتج الرؤية الحدسية، وهكذا الأمر بالنسبة لمختلف المذاهب الفلسفية عبر تطورها التاريخي والجغرافي.

وعليه فنظرية المعرفة تقرر مصير النظام المعرفي، وهذا الأخير يحدد نوع الرؤية الكونية، والرؤية الكونية هي التي تمنح المفاهيم شحنتها المعرفية حسب ما تقرره مصادر المعرفة، فإذا اختزلت مصادر المعرفة في (العقل والحس) لا يرى العارف إلا جزء من الحقائق المادية الظاهرة ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم:7). وطبيعة معركة المفاهيم يُحددها التدافع والصراع بين الأنظمة المعرفية؛ فكل نظام معرفي يسعى ليفرض نفسه على الأنظمة المعرفية الأخرى،

من خلال إرساء مفاهيمه المركزية، ثم نشرها بطريقة ناعمة، أو فرضها أحياناً بالقوة لتنساب شحنتها المعرفية وتتسرب إلى البنية التصورية للأفراد والجماعات بوسائل مختلفة، حتى يهيمن أولاً على اللاشعور والعقل الباطن فيؤثر في الرؤية الكونية، ثم ينتقل إلى الشعور ويتحول إلى سلوك يتجسد في الواقع، لهذا فالتأثير متبادل بين الأنظمة المعرفية والرؤى الكونية، ونظريات المعرفة والمفاهيم.

الله سبحانه وتعالى خلق الكون بدقة عظيمة وجعل فيه سنن ثابتة تضبطه، وهياًه بعناية ليستقبل الإنسان على ظهره، وجعل للإنسان أيضاً سنن ثابتة تحكمه في جميع جوانبه؛ والنوع الأول من السنن يسمى السنن الأفاقية، أما النوع الثاني فيسمى السنن الأنفسية، ونبتة الإنسان إلى ضرورة السير في الأرض لاكتشاف النوع الأول، وتدبر آيات القرآن الكريم للكشف عن النوع الثاني، والمعجزة في الأمر، أن النوعين متطابقان، فالكتاب المسطور هو نسخة مكتوبة عن الكون المنشور، كما أن الإنسان عالمٌ صغير، بمثابة نسخة مطابقة للعالم الكبير أي الكون.

والمراجعة السننية للمفهوم هي استثمار السنن الأنفسية الكبرى النازمة للنية التصورية للإنسان، للكشف عن النقائص التي تتخلل المفهوم، من خلال الكشف عن مفاصل النقص في استثمار مصادر المعرفة الثلاثة: الوحي، والوجود، والعقل. يبحث الدلالات اللغوية، ثم مدارسة السيرة الذاتية الاصطلاحية للمفهوم نشأة ومساراً ومآلاً، لاسترجاع المفهوم الصافي النقي الذي تتكامل فيه الرؤية بين المصادر الثلاثة للمعرفة.

ثانياً: لفظ المقاصد في اللغة: "المقاصد" لفظ مشتق من الفعل الثلاثي المجرد "قصد"، يقول ابن منظور: "القصد: استقامة الطريق، قصد يقصد قصداً، فهو قاصد، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النحل:9)، أي على الله تبين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ﴿ومنها جائر﴾ أي ومنها طريق غير قاصد. والطريق قاصد: سهل مستقيم، وسفر قاصد: سهل قريب، وفي التنزيل العزيز: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ﴾ (التوبة:42)، قال ابن عرفة: سفر قاصداً: أي غير شاق. والقصد: العدل... وهو الاعتماد والأم... وهو إتيان الشيء... والقصد في الشيء خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير" (منظور، دت، صفحة 3642).

ويقول الفيروز آبادي: "قصد: القاف والصاد والذال، أصول ثلاثة؛ يدل أحدها على إتيان الشيء وأمه، والثاني الكسر والتقطيع، والثالث اكتناز في الشيء..." (الفيروز آبادي، 1426هـ-2005م، صفحة 95).

ويقول أبو الهلال العسكري: "القصد هو ترك الإسراف والتقتير جميعاً، والقناعة: الاقتصار على القليل والتقتير، ألا ترى أنه لا يقال: هو فنوع، إلا إذا استعمل دون ما يحتاج إليه، ومقتصد لمن يتجاوز الحاجة ولا يقصر دونها" (العسكري، دت، صفحة 300).

وورد في معجم مجمع اللغة العربية:

"قصد الطريق قصدا: استقام.

وقصد الشاعر: أنشأ القصائد.

وقصد له وإليه: توجه إليه عامدا.

قصد في الأمر: توسط لم يفرط ولم يفرط.

قصد في الحكم: عدل ولم يمل ناحية.

قصد في النفقة: لم يسرف ولم يكثر.

قصد في مشيه: اعتدل فيه.

قصد الشيء: قطعَه قصدا... والمقصد: الوجهة" (العربية، 1425هـ-2004م، صفحة 738).

وبما أن الجذر اللغوي واحد فإن المعنى الأولي المشترك هو: المقاصد هي عقد النية والتوجه الإرادي نحو طريق معلوم مستقيم سهل السبيل، قريب وغير شاق، بعد الإدراك والوعي التام بالبدايات والمسارات والمآلات، مع التوسط في المسار وعدم الإسراف والتقتير، وتحري العدل والقسط طيلة الطريق.

ويُظهر هذا التعريف اللغوي أهمية المقاصد في:

-أهمية العدل والوسطية والاستقامة في رسم الأهداف.

-أهمية رسم الأهداف في توجيه الفعل الإنساني.

-أهمية النية في تقييم فعل الإنسان، وضرورة تطابق القصد مع ظاهر الفعل.

-ضرورة موافقة قصد المرء لقصد الشارع.

-نبه المعنى اللغوي إلى ضرورة استنباط الحكم من الأحكام الشرعية.

ثالثا: لفظ المقاصد مدارسة اصطلاحية: يخبرنا تاريخ التدافع المعرفي، بين الإسلام والغرب، عن السجال الكبير الذي حصل حول منطق أرسطو، وكيف انساق الفلاسفة الأوائل كالفارابي وابن سينا وابن رشد إليه وانغمسوا فيه، دون نقد أو فحص أو تمحيص، فحصل لهم ما حصل من انحرافات إيمانية عن الدين الحنيف، جعلت فريق من العلماء يرفضونه كلية ويحكمون على المشتغل فيه بالزندقة والكفر، كابن الصلاح الشهرزوري والدارمي وابن تيمية في بعض مراحل حياته العلمية، وغيرهم كثير، ثم جاء فريق ثالث من العلماء درسوا منطق أرسطو دراسة علمية وفحصوه فحفا دقيقا وكشفوا عن أصوله العقدية وأبعاده المنهجية وتأثيراته الواقعية، فأصلوه وطوروه ونقحوه بما ينسجم ويخدم الدين الإسلامي الحنيف.

وفي عصر التدوين استفاد الفقهاء والأصوليون من هذا المنطق الجديد في بناء التعريفات اللغوية والاصطلاحية للمفاهيم والمصطلحات المختلفة التي استعملوها في الأصول والفروع.

غير أن مصطلح المقاصد لم يُعنى بهذا الإلمام والتحديد المنطقي على الطريقة الأرسطية، أو على طريقة المنطق الجديد الذي توصل إليه العلماء المسلمون من قراءتهم العلمية النقدية لمنطق أرسطو، مما جعل جل الباحثين المعاصرين يجمعون على غياب تعريف اصطلاحي جامع مانع محدد الألفاظ لمعنى "المقاصد" لدى غالبية العلماء المتقدمين، وخلصوا إلى النتائج والملاحظات التالية:

-العلماء المتقدمون أدرجوا المقاصد تحت مباحث العلة والقياس والمصالح المرسلة لدى القائلين بها.
-عبروا عن المقاصد بمصطلحات متعددة مثل: الفوائد، الأسرار، الحكم، المصالح، العلل، النفائس، الموافقات، الأغراض، المحاسن، المكارم، فقه الفقه...

كما أن حكمهم هذا يبقى حكما نسبيا، لأن الكثير من نصوص ومصنفات القرون الأولى؛ الأول والثاني والثالث والرابع مفقودة أو ضاعت أو هي في حكم الضياع، والموجود منها 02 % فقط محقق تحقيقا علميا، أما الباقي فهو في حكم التلف والضياع.

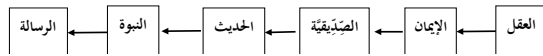
ثم أن أول ما يولد من العلم هو "المفهوم" الذي يشكل مضمون المصطلح في مرحلته الجنينية، ينمو هذا المفهوم شيئا فشيئا بنمو دلالاته ونمو تداوله في لفظ أو عدة ألفاظ، "إلى أن ينضج ويستقر في مصطلح ما، فيُسجَل بذلك أول بداية للعلم" (الأنصاري، 1424هـ-2004م، صفحة 48)، إذ يمكن أن تكون الألفاظ التي سبقت لفظ المقاصد ك: المناقب والأسرار والحكم والعلل والأسباب والمصالح والنفائس والأغراض والمحاسن والمكارم وكل الألفاظ التي تشترك معه في الحقل الدلالي، ورافقه طيلة تاريخ الاجتهاد المقاصدي، هي البذور الأولى لولادة ونمو ونضج علم المقاصد، بل أن هناك ثروة اصطلاحية تعريفية غير مباشرة غنية جدا في ثنايا ما كتب الجويني والغزالي والشاطبي والعز بن عبد السلام وغيرهم، تحتاج إلى عملية استقرائية دقيقة لجمعها في تعريف جامع.
لهذا فإنني أجد صعوبة كبيرة في تتبع السيرة الذاتية لمصطلح "المقاصد" نشأة ومسارا ومآلا، مما يجعل حكيمى هو الآخر نسبيا مهما حاولت التدقيق.

ظهر المصطلح لأول مرة -فيما هو محقق من التراث-، في كتاب أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم: (الصلاة ومقاصدها) (الترمذي، 1965م)، في القرن الثالث للهجرة، فقد اعتنى بالمقاصد من خلال الكشف عن مقاصد المفاهيم والألفاظ خاصة التي استخدمها المتصوفة، في كتابيه (الفروق ومنع الترادف) و(معرفة الأسرار).

عاش الحكيم الترمذي قرنا كاملا من الزمان قطع ثلاث أرباعه في القرن الثالث الهجري، والربع المتبقي في أول القرن الرابع، تأثر به الغزالي في جزء: عجائب القلب وربع المهلكات من كتاب (إحياء علوم الدين)، فما كتبه الغزالي في عجائب القلب يشبه كثيرا ما كتبه الحكيم الترمذي في كتاب (الأكياس والمغترين).

كما ترك بصماته في كتاب (الروح) لابن القيم، فقد انتفع أيما انتفاع بما كتبه الحكيم الترمذي في كتابه (الفروق ومنع الترادف)، كما انتفع بكتاب: (منازل العباد من العبادة) في كتابه: (مدارج السالكين).

فالعقل جليل لكن الإيمان أجل منه، والصدّيقية التي هي الجمع بين العقل والإيمان أجل من الإيمان، والحديث أجل من الصدّيقية، والنبوة أجل من الحديث والرسالة أجل من النبوة (الترمذي، كتاب معرفة الأسرار، دت، الصفحات 38-50).



ثم تواردت الألفاظ والمصطلحات في الكتابات المصنفة بعد هذا القرن، مثل كتاب: (محاسن الشريعة) صُنّف في بداية القرن الرابع للقفال الشاشي الكبير الذي أخذ من أهل السنة والجماعة عقيدته ومن الشافعي مذهبه الفقهي، هذا المصنف الذي جاء كرد عن سؤال العلل والأحكام، وهو كتاب فريد من نوعه "أظهر فيه محاسن كل حكم من أحكام الشريعة على المعنى الذي تقتضيه ألفاظه العربية التي ورد بها الشرع من غير أن يحمل اللفظ معنى لا يحتمله" (الشاشي، 1412هـ-1992م، صفحة 70)، وهذا كان صَدًا لأهل الباطن كالإسماعيلية وأهل الظاهر كالمعتزلة.

وفي القرن الرابع ذاته عبر أبو الحسن العامري عن المقاصد بلفظ "المناقب" في كتابه: (الإعلام بمناقب الإسلام)، وحتى يكشف عن هذه المناقب بين معنى العلم وصنّفه إلى قسمين كبيرين؛ العلوم المليية والعلوم الحكمية، وبين حاجة كل منهما للآخر، يقول بلفظه: "أما العلم فهو الإحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل، وهو ينقسم إلى الملي والحكهي..."

فأما العلوم المليية فَتُفْتَنُّ إلى صناعات ثلاث: أحدهما حسية: وهي صناعة المحدثين. والثانية عقلية: وهي صناعة المتكلمين. والثالثة: مشتركة بين الحس والعقل وهي صناعة الفقهاء. ثم صناعة اللغة تنزل من الصناعات الثلاث منزل الألة المُعِينة عليها" (العامري، 1408هـ-1988م، صفحة 80).

"وأما العلوم الحكمية فهي تُفْتَنُّ أيضاً إلى صناعات ثلاث: إحداها حسية: وهي صناعة الطبيعيين. والثانية عقلية: وهي صناعة الإلهيين. والثالثة مشتركة بين الحس والعقل: وهي صناعة الرياضيين. ثم صناعة المنطق تنزل من الصناعات الثلاث منزلة الألة المُعِينة عليها" (العامري، 1408هـ-1988م، صفحة 81). ويعتقد العامري أن الأوائل لا يسمون أحدا من الناس حكيمًا إلا إذا فاز بالمعرفة الإلهية التي "هي صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالمية، ثم التحقق للأول الفرد

الحق، الذي هو النهاية في كل ما يقصد إليه بالإجلال على السبيل المبرأ من المرية" (العامري، 1408هـ-1988م، صفحة 89)، وتتكشف المناقب والمقاصد من الدين والدنيا بالجمع بين العلوم الملية والعلوم الحكمية فيحصل "الخلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع جل جلاله من أصناف الخليقة والتحقق لعلها ومعلولاتها (أي أسبابها ومسبباتها أو قانون السببية الذي يحكم وجودها ووظائفها والعلاقات بينها) وما تتصل به من النظام العجيب والرصف الأنيق" (العامري، 1408هـ-1988م، صفحة 83)، فمعرفة العلل والمعلولات والأسباب والسنن والقوانين يقود إلى معرفة المقاصد والمناقب، وبهذا يكون "الإعلام بمناقب الإسلام" من أهم الكتب التي صنفت في القرن الرابع الهجري، فهو يضع منهجا لاستكشاف مقاصد العقائد في شق الإلهيات والنبوات وفي السمعيات والكونيات.

وجمع أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه القمي المعروف بالشيخ صدوق روايات أئمة الشيعة التي يعللون فيها وجود الألفاظ والأسماء والأفعال والصفات والعبادات والأحكام الشرعية الكلية أحيانا والجزئية في أكثر الأحيان وذلك في مختلف الأبواب الفقهية وغير الفقهية في كتاب أطلق عليه: (علل الشرائع)، يقول في مستهل الباب الأول مثلا: "العلة التي من أجلها سُميت السماء سماء والدنيا دنيا والأخرة آخرة، والعلة التي سمي من أجلها آدم، آدم... والعلة التي من أجلها قيل للفرس أجد وللبلغة عد..." (صدوق، 1427هـ-2006م، صفحة 9)، إلا أن هذه الروايات رغم ثرائها إلا أنها تحتاج إلى الصحة العلمية خاصة من حيث السند واتصاله ومن حيث المضامين المعرفية لمتن هذه الروايات.

ورغم النقائص التي تتخلل مصنفات هذا القرن إلا أنها ذات أهمية كبيرة للمرحلة اللاحقة في تاريخ المقاصد، لأنها بمثابة التمهيد للمرحلة التأسيسية، مما جعل أحمد الريسوني يؤكد أنه، بالرغم من الاهتمام الواسع بمعرفة علل الشريعة ومقاصدها في القرن الرابع، إلا أن "الطابع الجزئي التفصيلي العفوي يبدو غالبا على كتابات هذه المرحلة، ولكنها مهدت لمرحلة النظر المقاصدي المعمق المعتمد على المنهج التركيبي وعلى الاستقراءات العامة المفضية إلى تقرير الكليات والنظريات وهو المنحى الذي بلغ أشده مع الإمام الجويني" (الريسوني، 1424هـ-2003م، صفحة 12).

وفي القرن الخامس جعل إمام الحرمين الجويني المقاصد على رأس منهج الخوض في أي علم من العلوم أو فن من الفنون فهو يقول بلفظه: "حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم: أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي يستمد منها ذلك الفن، وبحقيقته وحده، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحدِّ، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم" (الجويني، 1399هـ، صفحة 83)، ثم جعل منها أساسا وميزانا نظريا لتمييز مراتب المصالح ومعرفة ما يقدم وما يؤخر، وما يُعتبر فيه الترخيص وما لا يعتبر... وما يترتب على ذلك من قواعد وتطبيقات أصولية وفقهية، حين صنف العلل والمقاصد الشرعية إلى ضروري يجب الحفاظ عليه وحاجي يوفر متطلبات الإنسان وتحسيني

بمثابة متمم لهذه الحاجيات، يقول بلفظه: "هذا الذي ذكره هؤلاء -يقصد الفقهاء والأصوليون الذين سبقوه- أصول الشريعة ونحن نقسمها خمسة أقسام... ما يعقل معناه وهو أصل ويئول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بد منه (الضروريات)... وما يتعلق بالحاجة العامة... وما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة... وما لا يستند -أيضا- إلى حاجة وضرورة... والضرب الخامس ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلا ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحاث على مكرمة" (الجويني، 1399هـ، الصفحات 923-926) فيعد أن قدم آراء العلماء ونماذج عملية من تعليقاتهم، عرض تقسيمه الخماسي الغير مسبوق، الذي اختصره إلى تقسيم ثلاثي يتضمن (الضروريات والحاجيات والتحسينيات) والذي أصبح من أسس الكلام في المقاصد بعده، ولم يقف عند هذا الحد بل نبه إلى الضروريات الخمس (الدين والنفس والنسل والعقل والمال) التي استقرت على هذا النحو مع الإمام الغزالي وأصبحت أساسا نظريا من أسس الكلام في مقاصد الشريعة.

وبهذا يكون عمل الإمام الجويني في المقاصد عملا تأسيسيا يحتل الريادة في إرساء القواعد النظرية وابتكار المصطلحات الأساسية وضبطها وترويضها وتنزيلها على مختلف الأحكام الشرعية للكشف عن الحكم والمقاصد التي تكمن فيها.

ثم جاء تلميذه أبو حامد الغزالي ليراجع تصنيف أستاذه ويقوم بتأصيل قضية المقاصد من خلال تنظيمها في مستويات، محاولا تسهيل تفعيلها، واعتبر المقاصد بمستوياتها الثلاثة: الضروريات والحاجيات والتحسينيات من المصالح المرسله، يقول بلفظه: "المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى: ما هي في رتبة الضروريات. وإلى ما هي في رتبة الحاجيات. وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجيات ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها، ولنفهم أولا معنى المصلحة... أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعي به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعي بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة" (الغزالي، د ت، صفحة 328)، فالغزالي وضع شروط ثلاثة للمصلحة؛ فهي ضرورية لا حاجية ولا تحسينية وكلية لا جزئية وقطعية لا ظنية، فهو توسع في المقاصد حين تجاوز حكم العقل المجرد واعتبره ضابطا ناقصا في تعريف المصالح، إذ به تتحول إلى أهواء ألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح، وجعل المقاصد الشرعية شرطا ضروريا في اعتبار المصلحة.

القصد توجه النفس إلى الشيء أو انبعاثها نحو ما تراه موافقا، وهو مرادف للنية، وأكثر استعماله في التعبير عن التوجه الإرادي أو العملي. والقصد الدال على التوجه الإرادي، إما مشروع وإما هدف: فإن كان مشروعاً دل على مجرد العزم على الفعل والانبعاث نحوه. وإن كان هدفاً دل على الغاية التي من أجلها حصل التوجه. علاقة الفعل بنية الفاعل في المقاصد: قد يكون للفعل جانبان أحدهما جميل والأخر قبيح، الخضر عليه السلام قام بخرق السفينة لا ليغرق أهلها ولكن ليتفادى وقوعها في أيدي الملك الذي يأخذ كل سفينة عسبا، فهو فعل

ذلك لاعتقاده أن خرق السفينة في مثل هذه الظروف أفضل من بقائها سليمة، هذا هو معنى قول الرسول ﷺ: ((إنما الأعمال بالنيات)). فكأن قيمة الفعل تابعة لنية الفاعل، أو كأنها مستقلة عن النتائج الخارجية الناجمة عنها، غير أنه لا تكفي أن تكون النية صالحة حتى يكون الفعل حسنا.

رابعا: المفهوم السنني للمقاصد: تبلورت المقاصد بوضوح في مؤلفات الشيخ الطاهر بن عاشور خاصة في: "تفسير التحرير والتنوير"، الذي بذل فيه جهده لاستخلاص المقاصد القرآنية، لمعالجة المشكلات الاجتماعية في العالم الإسلامي، وقد برزت هذه الاجتهادات في كتاب: "أصول النظام الاجتماعي"، وفي كتاب: "أليس الصبح بقريب"، وكتاب: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، هذا الأخير الذي قدّم فيه تعريفا سننيا جديدا تجاوز فيه التحديد المنطقي الجامع لكل الصفات الجوهرية، والممانع لدخول أي صفة خارجة عنه، إلى الشرح والبيان، نظرا لأهمية المرحلة التي عاشها بالنسبة لإنضاج علم المقاصد، والانتقال به من المفاهيم المتناثرة إلى علم قائم بذاته له موضوع ومنهج، لذلك قسم المقاصد إلى عامة وخاصة، حيث قال: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها" (ابن عاشور، 1418هـ-1998م، صفحة 171)، وهذا هو التعريف العام، وبناء عليه فإن التعريف الخاص يتمثل في المعاني والحكم الملحوظة للشارع في باب من أبواب التشريع، أو في جملة أبواب متجانسة ومتقاربة.

واجتهد الطيب برغوث في استكمال مسيرة الطاهر بن عاشور بتأسيس مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، ليسهل العمل المقاصدي، سواء في المجال الفقهي بتفعيل مقاصد الشريعة الإسلامية، أو المجال العقدي بتفعيل مقاصد العقيدة، أو حتى الشعب العلمية الأخرى وذلك بتفعيل فقه السنن الحضارية. وقيل أن يعرض الطيب برغوث الخريطة المقاصدية الكلية المبنوثة في القرآن الكريم، والتي تؤسس للرؤية الكونية السننية الجديدة التي أطلق عليها منظور السننية الشاملة، ذكر بالوظيفة الأساسية للقرآن الكريم، قال الطيب برغوث: "الوظيفة الأساسية للقرآن الكريم، هي تأسيس النظرة السننية الكلية للحياة، وبناء الوعي البشري بها، والمحافظة عليها، ولم يكن همه هو تتبع تفاصيل الحياة اليومية، وما ورد فيه من أحكام جزئية، فإنها كلها محكومة بنظرة الكلية للحياة... فإذا استدرجناه وأغرقناه، وحبسناه في التفاصيل والمتغيرات الجزئية اللانهائية للحياة، وغفلنا عن كلياته السننية القطبية الناظمة لتلك الجزئيات، نكون قد ابتعدنا به عن وظيفته الأساسية من جهة، وحرمانا حركة الحياة في تفاصيلها الجزئية المتوالدة من أقوى ضابط وموجه لها نحو غايتها الحقيقية من جهة أخرى" (برغوث، 2017م، الصفحات 8-9).

وبذلك نبّه الطيب برغوث إلى أن المنجم الأساسي الذي لا ينضب للعمل المقاصدي، هو القرآن الكريم لأن "القرآن الكريم يتجدد عطاؤه باستمرار، ويلقي بأسراره ودرره وحكمته إلى الناس في كل عصر، وفي كل جيل، وفي كل ظرف أو وضع، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وليس كتابا منغلقة على فهم محدد لشخص أو جماعة أو جيل أو أمة أو عصر، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو وحده المعصوم، في كل ما نقل عنه صلى الله عليه وسلم من تشريع قولي أو فعلي أو تقريري، أما غيره فإنه كما قال الإمام مالك رضي الله عنه: "كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلى صاحب هذا القبر" (برغوث، 2017م، صفحة 9)، وهذا فترسيخ الوعي بمنظور

السننية الشاملة، يقتضي أولا وأخيرا ترسيخ معالم الخريطة المقاصدية الكلية التي جاء بها القرآن الكريم، في النظام المعرفي والبنية التصورية للمسلم المعاصر، ليستطيع أن يجدد نهضته الحضارية، ويستأنف دوره التاريخي.

*- خاتمة

وفي ختام هذا البحث نصل إلى النتائج التالية:

أولا: إن المعنى اللغوي للمقاصد يحمل أهمية بالغة، لأنه ينبه الإنسان إلى ضرورة صياغة أهدافه الداخلية والخارجية بما يؤدي به إلى إقامة العدل والتوسط في الأمور كلها، لأن الشرع اهتم بنية المكلف وإرادته الداخلية وجعل استحضر النية، والقصد، ركنا أساسيا من أركان اعتبار الفعل وما يترتب عليه من نتائج، فالنية هي التي توجه فعل الإنسان

ثانيا: يشترط العلماء تطابق القصد مع ظاهر العمل حتى يكون ذلك العمل صحيحا ديانة وقصدا: أي تحقيقا لمرضاة الله ومصالح الناس.

ثالثا: إن التنوع في فعل الإنسان وتعقده ما بين القلبي، والعقلي، والوجداني، والبدني، يدفع إلى ضرورة صياغة قواعد عامة وقوانين كلية تساعد على ربط الجزئيات بالكليات، لمهتدي الإنسان بكليته بهداية الله ولذلك قال الإمام القرافي رحمه الله في كتابه: أنوار البروق في أنواع الفروق: ((ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت... ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكلديات)).

رابعا: إن منهج المقاصد قد تبلور، وبلغ مفهومه حدا من النضج في كتاب: "النبا العظيم" لمحمد عبد الله دراز حيث: قام بضبط وتأصيل مفردات المنهج، وتحديد المفهوم تحديدا جامعا بما يتوافق مع نظرية المعرفة الإسلامية، ثم جرب تطبيق المنهج المقاصدي على أطول سورة في القرآن وأغناها تنوعا في الموضوعات وهي: سورة البقرة، وكشف عن المنهج التكاملي والتألفي والتعاضدي بين آيات القرآن الكريم.

خامسا: لقد أكد ضرورة علم المقاصد كل من: الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ محمد الغزالي، وكشفا عن مناهج تساعد الباحثين على تفعيل المقاصد مثل: فقه الأولويات، فقه الموازنات، فقه السنن الحضاري. كما أكد عليها أيضا: يوسف العالم، حين ميز بين نوعين من المقاصد: مقاصد الخالق من العباد التي تتجه حركتها من الخالق إلى العباد، ومن العباد إلى الخالق، ومقاصد الخالق من التشريع، والغاية التي يرمي إليها التشريع، والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من هذه الأحكام. كما أكد عليها أيضا: طه جابر العلواني: حيث توصل في استقرائه إلى المقاصد الشرعية العليا الحاكمة وهي: التوحيد والتزكية وال عمران. وعمم جاسر عودة المقاصد لمراجعة بعض العلوم الغربية خاصة في مجال الفلسفة والمناهج لتصبح علوما قادرة على خدمة البشرية جمعاء وليس المجتمع الغربي وحده، وذلك في كتابه: "مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي".

وعليه فالمقاصد بأبعادها المختلفة، واعتمادها القرآن الكريم أصلاً، وسنة المصطفى ﷺ الصحيحة بياناً وتطبيقاً، تقدم منهجاً فكرياً أصيلاً، بل وفلسفة تشريع وفلسفة أخلاق، يمكن أن تشكل إطاراً منهجياً للتجديد الإسلامي الشامل سواء على مستوى مراجعة التراث الإسلامي والإنساني، وتحليله، وفهمه، أو على مستوى التطبيق والتفعيل ومعالجة مشكلات الواقع في مختلف عصوره وأشكاله، وهذه هي المهمة المركزية لمنظور السننية الشاملة الذي دعا إليه الطيب برغوث، من خلال كتابه: "مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم". والله نسأل أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم.

**

قائمة المصادر والمراجع

- ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، البصائر للإنتاج العلمي، ط1، 1418هـ-1998م.
- أبو الحسن العامري. كتاب الإعلام بمنابح الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، الرياض: مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، (ط1، 1408هـ-1988م).
- أبو الهلال العسكري. الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، (دط، دت).
- أبو حامد الغزالي. المستصفى في علم الأصول، تحقيق: أحمد زكي حماد، السعودية: دار الميمان للنشر والتوزيع، (دط، دت).
- أحمد الريسوني. من أعلام الفكر المقاصدي، بيروت: دار الهادي للنشر والتوزيع، (ط1، 1424هـ-2003م).
- برغوث، الطيب. مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، الجزائر: دار النعمان للطباعة والنشر، ط1، 2017م.
- الترمذي محمد بن علي. الصلاة ومقاصدها، تحقيق: حسين نصر زيدان، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1965م.
- الترمذي محمد بن علي. كتاب معرفة الأسرار، تحقيق: محمد إبراهيم الجيوش، القاهرة: دار النهضة العربية، (دط، دت).
- الجويني أبو المعالي عبد المالك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه، ج1، ج2، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر: د د ط، (ط1، 1399هـ).
- الشيخ صدوق. علل الشرائع، بيروت: دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1، 1427هـ-2006م).
- فريد الأنصاري. المصطلح الأصولي عند الشاطبي، المغرب: نشر معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالي للفكر الإسلامي، (ط1، 1424هـ-2004م).
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط8، 1426هـ-2005م).
- القفال الشاشي الكبير. محاسن الشريعة، تحقيق كمال علتو العروسي، م ع السعودية، مطبوعات جامعة أم القرى، (ط ح، 1412هـ-1992م).
- مجمع اللغة العربية. المعجم الوسيط. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، (ط4، 1425هـ-2004م).
- محمد ابن منظور. معجم لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (دط، دت).

Bibliography

- Abu al-Hasan al-Amiri. The Book of Media with the Virtues of Islam, investigated by: Ahmed Abdul Hamid Ghorab, Riyadh: Dar Al-Asala Foundation for Culture, Publishing and Media, (1st Edition, 1408 AH-1988 AD).
- Abu al-Hilal al-Askari. Linguistic differences, investigated by Muhammad Ibrahim Selim, Cairo: Dar Al-Ilm and Culture for Publishing and Distribution, (dt, dt).
- Abu Hamid al-Ghazali. Al-Mustasafi in the Science of Oussouleddyne, investigated by: Ahmed Zaki Hammad, Saudi Arabia: Dar Al-Maiman for Publishing and Distribution, (dt, dt).
- Ahmed Raissouni. From the Flags of Maqasid Thought, Beirut: Dar Al-Hadi for Publishing and Distribution, (1st Edition, 1424 AH-2003 AD).
- Al-Fayrouzabadi, Muhammad ibn Ya'qub. The Ocean Dictionary, Beirut: Al-Resala Foundation for Printing, Publishing and Distribution, (8th Edition, 1426 AH-2005 AD).
- Al-kffal AL-Chachi AL-Kabir. The merits of Sharia, edited by Kamal Alto Al-Arousi, Saudi Arabia, um Al-Qura University Press, (1412 AH-1992 AD).
- Arabic Language Academy. Intermediate lexicon. Cairo: Al-Shorouk International Library, (4th Edition, 1425 AH-2004 AD).
- Berghouth, Al-Tayyab. Sunni Introduction to the Map of Total Purposes in the Holy Qur'an, Algeria: Dar Al-Numan for Printing and Publishing, 1st Edition, 2017 AD.
- Farid AL-Ansari. The Oussouly Term of Shateby, Morocco: Published by the Institute of Terminological Studies and the Higher Institute of Islamic Thought, (1st Edition, 1424 AH-2004 AD).
- Ibn Ashour, Muhammad al-Tahir. Maqasid Al-Sharia Al-Islamiyya, investigated by: Muhammad Al-Taher Al-Mesawi, Al-Basaer for Scientific Production, 1st Edition, 1418 AH - 1998 AD.
- Juwayni Abu Al-Maali Abdul Malik bin Abdullah. Al-Burhan fi Usul al-Fiqh, vol. 1, vol. 2, investigated by Abd al-Azim al-Deeb, Qatar: ddt, (1st edition, 1399 AH).
- Muhammad Ibn Manzur. Lisan Al Arab Dictionary, investigated by: Abdullah Al-Kabir and others, Cairo: Dar Al-Maaref, (dt, dt).
- Sheikh Sadduq. Ills of Laws, Beirut: Dar Al-Murtada for Printing, Publishing and Distribution, (1st Edition, 1427 AH-2006 AD).
- Tirmidhi Muhammad bin Ali. Prayer and its Maqasid, edited by: Hussein Nasr Zaidan, Cairo: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1965.
- Tirmidhi Muhammad bin Ali. The Book of Knowledge of Secrets, edited by: Muhammad Ibrahim Al-Geyoush, Cairo: Dar Al-Nahda Al-Arabiya, (dt, dt).

تعارض المقاصد: أشكال وأسبابه

Conflict of Maqsid: Forms and Causes

د/ أحمد بن عبد الله بن محمد المجايشي

أستاذ مشارك في الفقه وأصوله

جامعة الملك عبد العزيز بجدة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

aalmgashi@kau.edu.sa

**

*- تمهيد في تعريف تعارض المقاصد:

وحيث إن العنوان يتكون من كلمتين، فمن الضروري التعريف بكل واحدة منهما، وذلك على النحو التالي:

أولاً: تعريف التعارض:

التعارض لغة:

أصله من عَرَضَ، يقال: عرض له أمر كذا أي ظهر، وعرضت عليه أمر كذا وعرضت له الشيء: أي أظهرته له وأبرزته إليه، وعرضت الناقة: أي أصابها كسر أو آفة، وعرضه عارض من الحي ونحوها، والاعتراض: المنع، ويقال: عرض بسلعته يعرض بها عرضاً: أي بادل بها فأعطى سلعة وأخذ أخرى، وعرض عارض: أي حال حائل ومنع مانع، وعارض فلاناً فلاناً إذا فعل مثل فعله وأتى إليه مثل الذي أتى إليه، والعارض من كل شيء: ما يستقبلك، كالعارض من السحاب ونحوه⁽¹⁾.

والتعارض: تفاعل من العرض، وهو يدل على المشاركة بين اثنين فأكثر، ويستعمل لعدة معانٍ كما سبق إلا أن الذي له تعلقٌ بالتعريف الأصولي معنيان:

1- المقابلة، ومنه معارضة جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن⁽²⁾،

فهي مفاعلة من الجانبين تفيد المقابلة⁽³⁾.

(1) انظر: الأزهري، تهذيب اللغة 1/288، الجوهري، معجم الصحاح ص690، ابن فارس، مقاييس اللغة 4/269، الفيروزآبادي، القاموس المحيط ص645، الزبيدي، تاج العروس 18/382 وما بعدها.

(2) أخرجه البيهقي في صحيحه برقم 3624، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام ص692، ومسلم في صحيحه برقم 2450، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة بنت النبي عليها الصلاة والسلام ص995.

(3) انظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث 2/186، ابن حجر، فتح الباري 8/659.

2- المنع، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: آية 224] أي لا تجعلوا الحلف بالله مانعاً لكم من البر والتقوى⁽¹⁾.

والتعارض اصطلاحاً:

يذكر علماء أصول الفقه تعريف التعارض غالباً في مباحث تعارض الأدلة المنقول منها والمعقول، فمنهم من اقتصر في تعريف التعارض على كلمة واحدة كما فعل الإمام الغزالي رحمه الله حيث عرفه بالتناقض⁽²⁾، وتبعه على ذلك الإمام ابن قدامة رحمه الله في الروضة⁽³⁾، ومنهم من أضاف ذكر ركنه كما فعل الإمامان الدبوسي والسرخسي رحمهما الله حيث عرفاه بأنه (الممانعة على سبيل المقابلة)، فركنه تقابل الحجتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجهه الأخرى⁽⁴⁾، وقال الإمام الإسنوي رحمه الله: (التعارض بين الأمرين: هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه)⁽⁵⁾، وقال الإمام الزركشي رحمه الله: (تقابل الدليلين على سبيل الممانعة)، وتبعه على هذا التعريف جماعة من الأصوليين⁽⁶⁾، ولما كان الحديث هنا عن تعارض المقاصد، فتعريف الزركشي لا يناسبه؛ إذ هو مقيد بالأدلة، وكذا تعريف الدبوسي والسرخسي والإسنوي لا تصلح هنا؛ لما فيها من المقابلة المانعة من الطرفين، وتعارض المقاصد لا يلزم منه ذلك كما سيأتي في ثنايا البحث، وعليه فأنسب التعريفات الاصطلاحية هنا هو التناقض.

ثانياً: تعريف المقاصد:

المقاصد لغة: جمع مقصد، وهو مأخوذٌ من الفعل قَصَدَ، يقال: قصدته قصداً ومقصداً، والقَصْدُ الاعتمادُ والأَمُّ وإتيانُ الشيء، وفي الطريق استقامته، وفي المعيشة التوسط والاعتدال بالألا يسرف ولا يفتقر، ومن معانيه الاكتناز في الشيء، فالناقةُ القصيدة: الممتلئةُ لحمًا⁽⁷⁾.

(1) انظر: الفراء، معاني القرآن 1/144.

(2) انظر: الغزالي، المستصفى من علم الأصول 2/226.

(3) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر 2/758.

(4) انظر: الدبوسي، تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع 2/331، السرخسي، أصول السرخسي ص 300 ثم ذكرها شرطه.

(5) الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول ص 254.

(6) الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه 6/109، وانظر: المرادوي، التحرير وشرحه التحبير 8/4126، الفتوح، شرح الكوكب

المنير 4/605، الشوكاني، إرشاد الفحول 2/778.

(7) انظر: الأزهرى، تهذيب اللغة 8/274-275، ابن فارس، مقاييس اللغة 5/95، الفيروزآبادي، القاموس المحيط ص 310،

الزبيدي، تاج العروس 9/36.

والمقاصد اصطلاحاً:

تنبية: (أل) في كلمة المقاصد الواردة في عنوان البحث للعهد الذهني، والمراد بذلك مقاصد الشريعة، وإنما حُذفت لفظة (الشريعة) من العنوان؛ لأن من المقاصد مقاصد متوهمة، ومنها ما نتج عن مصالح ملغاة، والبحث معرَّجٌ عليها بالذكر (ص11، 14)، والتعريف هنا سيكون للمصطلح المعهود، وهو مقاصد الشريعة.

عرَّف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة بأنها: (المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها)⁽¹⁾.

وعرَّفها الشيخ علال الفاسي بأنها: الغاية من الشريعة (والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)⁽²⁾.

وعرَّفها الدكتور الريسوني بأنها: (الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد)⁽³⁾.

وعرَّفها الدكتور الخادمي بأنها: (المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة 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 الدارين)⁽⁴⁾.

وعرَّفها الدكتور الحلبي بأنها: (الغايات والمعاني السامية، والحكم الخيرة، والقيم والمثل العليا، والمصالح الدنيوية والأخروية التي تضمنتها نصوص الشريعة وأحكامها، وأراد الشارع الحكيم تحقيق منافعها لعباده، سواء أكانت خاصة أم عامة)⁽⁵⁾.

ويُلاحظ أن كلاً من تعريف الفاسي والريسوني فهما اختصارٌ، والثاني قصر المقاصد على غايات الشريعة العامة، والأول أضاف إلى ذلك الحكم الجزئية فجاء أشمل، وأما تعريف ابن

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية 165/3.

(2) الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص7.

(3) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص7.

(4) الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص17.

(5) الحلبي، علم مقاصد الشريعة الإسلامية، ص34.

عاشور فهو أشمل وأوضح هذه التعريفات إلا أن فيه طولاً لا يليق بالتعريفات، ويبدو أن الخادمي والحليبي استفادا منه كثيراً باختصاره وتقريب معانيه، فجاء تعريف كليّ منهما شاملاً مع اختصار ووضوح.

**

المبحث الأول: أشكال تعارض المقاصد:

تتعدد أشكال التعارض للمقاصد، ويمكن تقسيمها إلى أشكالٍ كثيرة، لكن من أبرز هذه الأشكال ما يلي:

تعارض المقاصد من حيث الكلية والفردية:

والمراد بالمقاصد الكلية: الحكم والمعاني التي راعتها الشريعة لصالح عموم الأمة أو جمهورها، وأما المقاصد الفردية⁽¹⁾ فهي: الحكم والمعاني التي راعتها الشريعة لصالح الفرد، فهو المقصود بالصالح أصالة، والأمة أو جمهورها مقصودون تبعاً، وفي المقاصد الكلية العكس⁽²⁾. ويمكن تقسيم هذا الشكل إلى الصور التالية: تعارض مقصد كلي مع مقصد كلي آخر، وتعارض مقصد كلي مع مقصد فردي، وتعارض مقصد فردي مع مقصد فردي آخر.

أ/ تعارض مقصد كلي مع مقصد كلي آخر:

المقاصد الكلية تشمل المراتب الثلاثة: مرتبة الضروريات، ومرتبة الحاجيات، ومرتبة التحسينيات، وبناء على ذلك، فإن التعارض قد يكون بين مقصدين من مرتبة واحدة، أو من مرتبتين مختلفتين، فالأحوال ستة:

1- تعارض ضروري مع ضروري، وله صورتان:

الأولى: أن يكونا من جنس واحد، كتعارض مقصد لحفظ الدين مع آخر يحفظ الدين أيضاً، أو تعارض مقصد لحفظ المال مع آخر يحقق حفظ المال أيضاً. ومثاله: إذا كان المسلم يرغب في التبرع لبناء مسجد في مجتمعه الذي لا مسجد به، فهذه ضرورة لحفظ الدين، وفي نفس الوقت يحتاج إلى دفع تكاليف تعليم أولاده في مدرسة إسلامية لتعليمهم أصول الدين، فهذه ضرورة لحفظ الدين أيضاً، فإذا لم يكن عنده من المال ما يكفي للجهتين فهنا حصل التعارض.

(1) يعبرون عنها بالمقاصد الجزئية، وعيّر الباحث بالمقاصد الفردية للتفريق بينها وبين المقاصد الجزئية في التقسيم التالي.

(2) الحليبي، علم مقاصد الشريعة الإسلامية، ص94، الربيعية، علم مقاصد الشارع ص196-197.

الثانية: أن يكونا من جنسين مختلفين، كتعارض حفظ الدين مع حفظ النفس، أو تعارض حفظ النفس مع حفظ العقل أو النسل، وهكذا. ومثاله: إذا كان الفرد يعاني من مرض يجعل صيام رمضان خطراً على صحته، ففطره ضرورة لحفظ النفس، بينما صيام رمضان محققٌ لحفظ الدين، فأيهما يُقدَّم؟ ومما ينتشر كثيراً أن كبار السن الذين اعتادوا على صيام رمضان إذا أدركهم الهرم والكِبَر قد يُضعف الصيام بعضهم لدرجة تأثيره على حفظ نفوسهم من خلال تدهور صحتهم، وهم يرغبون في الصيام ويتخرجون من الفطر رغبة منهم في المحافظة على دينهم، فجاءت الرخصة الشرعية لهم بالفطر، وتعويض الصيام بالإطعام (ابن قدامة، الكافي، 434/1).

وفي الحالة السابقة، وهي تعارض الضروي مع الضروي يتعين على الفرد أن يوازن بين الضرورات المختلفة، ويستفتي العلماء والفقهاء لاتخاذ القرار المناسب الذي يحقق التوازن بين الضرورات المختلفة ويحقق أكبر مصلحة دينية ممكنة، وإن كان الأصل تقديم حفظ الدين على غيره من الضروريات؛ لأنه أهمها، بل هو أصل مقاصد الشريعة، وما عداه متفرع عنه (الربيعة، علم مقاصد الشارع، ص 130)، قال الإمام الأمدي رحمه الله: "مقصود الدين مقدّم على غيره من مقاصد الضروريات" (الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام 276/4). وقد رحمه الله علة تقديم حفظ الدين على غير من المقاصد، فقال: "ما مقصوده حفظ أصل الدين يكون أولى نظراً إلى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الأبدية في جوار رب العالمين، وما سواه من حفظ الأنفس والعقل والمال وغيره فإنما كان مقصوداً من أجله، على ما قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾" (السابق، 275/4).

2- تعارض ضروري مع حاجي. فهنا الأصل أن يُقدَّم الضروي على الحاجي، (الأمدي، 276/4)، (الربيعة، ص 254)، ومثاله: لو كان الشخص أو أحد أفراد أسرته يعاني من مرض يستلزم علاجاً فورياً ويحتاج إلى أموال لتغطية تكاليف العلاج، فهذه ضرورة تقدّم على صرف هذه الأموال في بعض أنواع العلاجات التي هي من باب الحاجة، كتقويم الأسنان أو مشاكل تساقط الشعر التي هي من قبيل الحاجة في كثيرٍ من الأحيان. وهذا يُقال في حق الأفراد، ويقاس عليه في حق الدول والجهات الحكومية كوزارات الصحة ونحوها، كلٌّ في مجاله.

3- تعارض ضروري مع تحسيني. فهنا يُقدَّم الضروي على التحسيني، (الربيعة، ص 254)، ومثاله: الإنفاق على العلاج الضروي مُقدّم على العلاجات والإجراءات التجميلية.

4- تعارض حاجي مع حاجي، مثاله: أن يحتاج الأب لدفع تكاليف دراسة أحد أولاده في الجامعة، وفي نفس الوقت يحتاج إلى دفع تكاليف علاجات من قبيل الحاجيات لولده الآخر، وليس عنده إلا ما يكفي لأحدهما، فهذا يرجع لتقدير الشخص والنظر في الأولويات، ومراعاة جوانب أخرى كإمكانية التأجيل دون تفاقم الأمر أو حصول ضرر، وما الذي يفوت ولا يمكن تعويضه، ونحو ذلك. ومثالاً آخر قد يستشكله البعض، وهو التخفيف عن المسافر بإباحة الفطر له في رمضان، فهل هذا من تقديم حاجي حفظ النفس على ضروري حفظ الدين؟ فالجواب أنه من تعارض حاجي مع حاجي، وقد أجاب (الأمدي، 276/4) بأن هذا التخفيف عن المسافر "ليس تقديماً لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل على فروعه، وفروع أصل غير أصل الشيء"، وقال معللاً بعلّة أخرى: "وأما أداء الصوم؛ فلأنه لا يفوت مطلقاً، بل يفوت إلى خلف وهو القضاء" (السابق).

5- تعارض حاجي مع تحسيني. فهنا الأصل أن يقدم الحاجي على التحسيني (الأمدي، 274/4) (الربيعة، ص254)، مثاله: دفع فاتورة الإنترنت التي يستخدمها الإنسان للدراسة من قبيل الحاجيات، وهو مقدّم على تحسين المظهر الخارجي لمنزله مثلاً الذي هو من قبيل التحسينيات والكماليات.

6- تعارض تحسيني مع تحسيني، مثاله: أن يحترار الشخص بين تجديد أثاث منزله، وبين تجديد مركوبه بشراء سيارة فاخرة، وأثاثه وسيارته القديمة ما زالت بحالة جيدة، فهذا يرجع لتقدير الشخص.

ب/ تعارض مقصد كلي مع مقصد فردي:

مثاله: طالب أراد اختيار تخصص دراسي يرى أنه يحقق طموحاته، فهذا مقصد فردي، بينما توجهه أو إجباره بالتخصص فيما يرى أن فيه نفعاً لمجتمعه وأمته فيه تحقيق مقصد كلي، فهنا تعارض مقصد فردي ومقصد كلي، فأيهما يقدم؟

ويندرج تحت هذا النوع فتوى إمام الحرمين أبي المعالي الجويني بتحريم الحج على نظام الملك والي المسلمين في زمانه بقوله:

«فأما مبادرة المناسك، ومسارعة المدارك، قبل استمرار المسالك، فمحدور محرم محذور، ومن جل في الدين خطره، دق في مراتب الديانات نظره» (الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص372) معللاً ذلك بما يغلب على الظن في خروجه للحج من حصول الارتباك في بلاد المسلمين

وتسلط الغاشمين والظالمين؛ مما يؤدي إلى زوال ودروس الحق والخير، "فكيف يحل لمن يحل في دين الله هذا المحل ... أن يقدم نسكا يخصه، على القيام بمناظم الإسلام ومصالح الأنام، وأية حجة تعدل هذه الخطوب الجسام، والأمور العظام بحجه؟"، فقيامه بمهمات الدين والدنيا، وحاجات الوري أولى (السابق، ص 366-368)، فهنا تعارض حفظ السلطان لدين نفسه بأدائه الحج وهو مقصد فردي، بمقاصد كلية من حفظ مصالح الدين والدنيا للناس، فُقِدَ المقصد الكليُّ.

ج/ تعارض مقصد فردي مع مقصد فردي آخر:

مثاله: الحجر على السفية فيه حفظُ ماله، فالنفع عائدٌ له ولورثته، فهذا مقصد فردي، لكن لو أنه كان شريكاً لآخر في تجارة، فالحجر عليه فيه تأثيرٌ على شريكه خاصة مع التنظيمات الإدارية في عصرنا الحاضر، فهنا تعارض مقصدان فرديان، فأيهما يُقدم؟
 تنبيه: نلاحظ من خلال ما سبق من صورٍ وأحوالٍ وأمثلةٍ أن مقاصد الشريعة فيها عمومٌ من حيث الأفراد، وعمومٌ من حيث الوقائع والأحوال، ولذا ينبغي توسيع مفهوم مقاصد الشريعة ليشمل جميع مجالات الحياة العلمية والعملية، بدءاً من مقاصد الخلق واستخلاف الإنسان في الأرض، مروراً بأنواع المعارف والعلوم: الإنسانية والاجتماعية والطبية والطبيعية والتقنية وغيرها، وبذلك يتحقق للدين بُعدُه الشمولي، وحاكميته على جميع المجالات المعرفية والعملية، "فيصبح المسلم مستشعراً لمقاصد خلقه واستخلافه، ويصير الباحث العلمي مدركاً للأطر المقاصدية التي يسير فيها بحثه العلمي، ويكون العامل محكوماً بالمقاصد الشرعية عند تنزيل المعرفة النظرية على الواقع العملي. وبذلك تبلغ فكرة المقاصد مداها استشعاراً، وتنظيراً، وتطبيقاً" (جغيم، العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه).

وهذا ما يرجع إلى المضمون القيمي لمقاصد الشريعة وأثره في التصرفات والأحكام الشرعية، وعليه فإن النظر في دفع تعارض مقاصد الشريعة لا يختص بالعلماء المجتهدين من حيث النظر الفردي، بل كلُّ إنسان في مجاله يدفع التعارض بما يحقق مقاصد الشرع في نفسه وخاصته أو في عمله ومعرفته وعلمه، فإن تردد في تحديد الأولى رجح إلى المتخصصين، فإن تعذر عليهم وجب عند ذلك الرجوع للعلماء المجتهدين، لقول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]، ولقوله سبحانه: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83].

وأما النظر الكلي في تعارض المقاصد الشرعية فهو منوطٌ بالعلماء الربانيين المجتهدين دون غيرهم، فيُنظر أولاً هل التعارض بين مقصدين في رتبة واحدة، فكلاهما فيه حفظ للدين مثلاً، أو بين مقصدين من مرتبتين مختلفتين؟ ثم يُنظر بعد ذلك في مدى شمولها للأفراد وتحقق ثمراتها للجمهور (البوطي، ضوابط المصلحة، ص252).

تعارض المقاصد العامة والخاصة والجزئية:

هذا التقسيم نُظِر فيه إلى أحوال التشريع، فالمراد بالمقاصد العامة: الحُكْم والمعاني التي راعتها الشريعة في جميع أحكام التشريع أو غالبيها، وأما المقاصد الخاصة فهي: الحُكْم والمعاني التي راعتها الشريعة في أبواب أو مسائل متقاربة، أو في باب معين، أو مسألة بعينها، وأما المقاصد الجزئية فهي الحُكْم والمعاني التي راعتها الشريعة في مسألة خاصة دون غيرها أو في دليل خاص (الربيعة، 193-195).

ويمكن تقسيم هذا الشكل إلى الصور التالية: تعارض مقصد عام مع مقصد عام آخر، وتعارض مقصد عام مع مقصد خاص، وتعارض مقصد عام مع مقصد جزئي، وتعارض مقصد خاص مع مقصد خاص آخر، وتعارض مقصد خاص مع مقصد جزئي، وتعارض مقصد جزئي مع مقصد جزئي، فهذه ست صور.

وهذه بعض الأمثلة دون استيعاب لجميع الصور:

المثال الأول: إقامة الحدود الشرعية تعد من المقاصد العامة للشريعة الإسلامية لحفظ النظام العام وتحقيق العدالة، ويتعارض هذا المقصد العام مع مقصد خاص في أبواب الحدود والجنايات، وهو درء الحدود بالشبهات، فهنا يُقدّم المقصد الخاص فيسقط الحد إذا كان هناك شك في الجريمة أو الجاني أو شبهة (ابن عاشور، 3/550).

المثال الثاني: العدل وتحقيقه مقصد عام في الشريعة الإسلامية، وإكرامُ شخص بعينه لسبب معتبر مقصد جزئي، فهنا تعارض مقصد عام مع مقصد جزئي، والأصل المحافظة على المقصد العام بتحقيقه، ودليله: ما جاء في صحيح (البخاري، ص762) عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رجالاً من الأنصار استأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: ائذن لنا فلنترك لابن أختنا عباس فداءه، قال: «والله لا تذرُون منه درهما». فامتنع الرسول صلى الله عليه وسلم من إجابة طلبهم تحقيقاً للعدل، ولئلا تحصل المحاباة في أمور الدِّين (العسقلاني، فتح الباري، 5/168).

المثال الثالث: المسح على الجورب الرقيق (شَرَّاب القدم) الذي تظهر البشرة من ورائه، وينفذ منه الماء إلى القدم، فالجمهور لا يُجيزون المسح عليه، فهو مذهب الحنفية (الكاساني، بدائع الصنائع، 10/1)، ومذهب المالكية (خليل، التوضيح، 222/1)، وظاهر مذهب الشافعية (النووي، المجموع، 503/1)، ومذهب الحنابلة (المرداوي، الإنصاف، 411/1)، وأجاز بعض العلماء المسح على هذا النوع من الجوارب مستدلاً بالمقصد العام، وهو الترخيص واليسير على المكلف (العثيمين، مجموع الفتاوى والرسائل، 167/11)، فتعارض هذا المقصد العام مع مقصد خاص وهو إتمام الطهارة، ومع مقصد جزئي، وهو التقيد بشروط الترخص بالمسح على الحائل، فأيهما يُقدَّم؟

للإمام الشاطبي رحمه الله كلام نفيسٌ يُستفاد منه في التعامل مع هذا الشكل من أشكال التعارض، ويُمكن تنزيله على المثال الثالث بوضوح حيث قال رحمه الله: "إن العزيمة راجعة إلى أصل في التكليف كلي؛ لأنه مطلق عام على الأصالة في جميع المكلفين، والرخصة راجعة إلى جزئي بحسب بعض المكلفين ممن له عذر، وبحسب بعض الأحوال وبعض الأوقات في أهل الأعذار، لا في كل حالة ولا في كل وقت، ولا لكل أحد؛ فهو كالعارض الطارئ على الكلي، والقاعدة المقررة في موضعها أنه إذا تعارض أمر كلي وأمر جزئي؛ فالكلي مقدم؛ لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخرام المصلحة الجزئية بخلاف ما إذا قدم اعتبار المصلحة الجزئية؛ فإن المصلحة الكلية ينخرم نظام كليتها، فمسألتنا كذلك؛ إذ قد علم أن العزيمة بالنسبة إلى كل مكلف أمر كلي ثابت عليه، والرخصة إنما مشروعيتها أن تكون جزئية، وحيث يتحقق الموجب، وما فرضنا الكلام فيه لا يتحقق في كل صورة تفرض إلا والمعارض الكلي ينازعه؛ فلا ينبغي من طلب الخروج عن العهدة إلا الرجوع إلى الكلي، وهو العزيمة" (الشاطبي، الموافقات، 1/498). ويُلاحظ أن الإمام الشاطبي رحمه الله استفاد من الشكل الأول من أشكال التعارض -وهو تعارض المقاصد من حيث الكلية والفردية- في حلِّ هذا الإشكال المتفرع عن تعارض المقاصد العامة والخاصة والجزئية.

تعارض قصد الشارع مع قصد المكلف:

فالنية التي قصدها المكلف في أعماله القلبية والقولية والفعلية قد تتعارض مع قصد الشارع، وينبغي على ذلك صحة العمل وفساده، وكونه عبادة أو عادة (الخادمي، ص71)، والأصل أن يوافق قصد المكلف قصد الشارع في ما كُلف به شرعاً، قال الإمام الشاطبي رحمه

الله (الموافقات، 23/3): "قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع".

مثال هذا الشكل من التعارض:

الأمثلة كثيرة، فمنها: أن يقصد بالعبادة الرياء، كمن جاهد ليُقال شجاع، أو تصدق ليُقال: جواد، أو قرأ القرآن وتعلّم العلم وعلم ليُقال: قارئ وعالم، وقد ورد في الحديث الوعيد الشديد لهؤلاء (القشيري، صحيح مسلم، ص 791)، وذكر الإمام ابن القيم رحمه الله جملةً من الأمثلة بقوله: "الهوى ما خالط شيئاً إلا أفسده، فإن وقع في العلم أخرجه إلى البدعة والضلالة، وصار صاحبه من جملة أهل الأهواء، وإن وقع في الزهد أخرج صاحبه إلى الرياء، ومخالفة السنة، وإن وقع في الحكم أخرج صاحبه إلى الظلم، وصدده عن الحق، وإن وقع في القسمة خرجت عن قسمة العدل إلى قسمة الجور، وإن وقع في الولاية والعزل؛ أخرج صاحبه إلى خيانة الله والمسلمين، حيث يولي بهواه ويعزل بهواه، وإن وقع في العبادة خرجت عن أن تكون طاعة وقربة" (ابن القيم، روضة المحبين، ص 635).

**

المبحث الثاني: أسباب تعارض المقاصد:

لتعارض المقاصد أسبابٌ متعددة، منها ما يرجع إلى الأدلة واعتبار حجيتها من عدمه، ومنها ما يرجع إلى مسألة تعليل الأحكام، ومنها ما يرجع إلى الخلاف في الاستدلال بالمقاصد ذاتها على الأحكام، ومنها ما يرجع إلى المجتهد والمفتي، ومنها ما يرجع إلى المستفتي والمكلف.

أولاً: ما يرجع إلى الأدلة واعتبار حجيتها من عدمه، وينقسم إلى ما يلي:

أ/ الخلاف في القياس: فالظاهرية الذين خالفوا في القياس ولم يثبتوه دليلاً وحجة شرعية (ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 55/7)، (الزركشي، البحر المحيط، 16/5 وما بعدها) من باب أولى أن يخالفوا في المصالح التي مبني مقاصد الشريعة عليها في الأساس؛ إذ القياس أضبط وأقعد لاشتماله على أربعة أركان، أصلٌ وحُكْمُه وفرعٌ وجامعٌ أو علة، بخلاف المصلحة التي ليس فيها إلا ركن الفرع وعلته أو مقصده، ومع ذلك فإن الظاهرية "يثبتون العلل المنصوص عليها، كما يثبتون المقاصد المنصوص عليها، أو التي اجتمعت أدلة كثيرة على اعتبارها" (الربيعه، علم مقاصد الشارع، ص 103).

ب/ الخلاف في المصالح: فالمصالح منها ما هو معتبر أو مستند إلى أصل معتبر كاستنادها على دليل القياس، ومنها المصلحة المرسله وهي المجردة التي لا مستند لها من أصلٍ معتبر، ومنها مصالح ملغاة (البوطي، ص200)، وقد اختلفت المذاهب في اعتبار المصلحة المرسله دليلاً شرعياً، كما اختلف المعتمرون لها توسعة وتضييقاً، وذكر البوطي اضطراباً في حكاية المذاهب مبيناً أسباب هذا الاضطراب (البوطي، ص367، ص398)، في حين نصَّ بعضهم على أن المصلحة المرسله حجة عند الجمهور من الأصوليين والفقهاء إذا تلاءمت مع المقاصد الشرعية والأدلة الأخرى (القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص447) (الخادمي، ص38).

ج/ الخلاف في الاستحسان: فخلاف العلماء في تعريف الاستحسان ابتداءً، ثم خلافهم في حجتيه¹ يرجع بالأثر على المقاصد اعتباراً لها، وتعارضاً مع غيرها من مقاصد بُنيت على ذات الدليل أو على دليل آخر، والحقيقة أن "من استحسّن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً، إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك" (الشاطبي، 194/5).

د/ الخلاف في سد الذرائع وفتحها: فذهب المالكية والحنابلة إلى سد ذرائع الحرام ومنعها، (الباجي، الإشارة في معرفة الأصول، ص314) (الفتوح، شرح الكوكب المنير، 4/434)، خلافاً للحنفية والشافعية (الزركشي، البحر المحيط 6/82)، ويحجر الإمام القرافي رحمه الله هذا الخلاف مشيراً إلى فتح الذرائع أيضاً بقوله: "حاصل القضية أننا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا، لا أنها خاصة بنا. واعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، ويكره ويندب وبيح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج، وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد، وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل، وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها" (القرافي، الذخيرة، 1/153).

**

¹ قال الإمام (ابن الحاجب، مختصر منتقى السؤل والأمل، 2/1191): (الاستحسان: قال به الحنفية والحنابلة، وأنكره غيرهم، حتى قال الشافعي: من استحسّن فقد شرّع. ولا يتحقق استحسان مختلف فيه)، قال (العصدي، 3/575) معللاً الجملة الأخيرة: (لأنهم ذكروا في تفسيره أموراً لا تصلح محلاً للخلاف؛ لأن بعضها مقبولٌ اتفاقاً، وبعضها مردّد بين ما هو مقبول اتفاقاً وبين ما هو مردود اتفاقاً).

ثانياً: ما يرجع إلى مسألة تعليل الأحكام:

أ/ الخلاف في تعليل أحكام الشريعة: اختلف العلماء في هذه المسألة، والأكثر على أن أحكام الشريعة معللة (شليبي، ص104، ص108) (الربيعة، ص101)، والنفاء يلزمهم نفي المقاصد، بل ونفي القياس؛ لأن العلة أحد أركان القياس، فاضطروا للتخلص من هذه اللوازم كما فعل الإمام الرازي رحمه الله حيث قال عنه الإمام الشاطبي رحمه الله: "لما اضطُر في علم أصول الفقه إلى إثبات العلل للأحكام الشرعية، أثبت ذلك على أن العلل بمعنى العلامات المعرّفة للأحكام خاصة" (الشاطبي، 11/2)، ومثل هذا الصنيع من النفاة للفرار من تلك اللوازم جعل الإمام ابن الهمام رحمه الله في كتابه (التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، ص432) يرى أن الخلاف في مسألة تعليل الأحكام خلافٌ لفظي، لا ثمرة عملية تنبني عليه (ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، 143/3)، بل إن الإمام ابن القيم رحمه الله يرى أن إنكارَ تعليل الأحكام، وإنكارَ الحُكم والمصالح الناتجة عنها، والسيرَ على هذه الطريقة والمنهجية لا يسعف أيَّ فقيه للنظر والاجتهاد في باب واحدٍ من أبواب الفقه، فضلاً عن النظر والاجتهاد الواسع والشامل لأبواب الفقه كلها أو غالبها، ويرى أن تلك الطريقة طريقة كلامية جدليّة (ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة 913/2)، ومسألة تعليل الأحكام لها تعلقٌ بمسائل في أصول الدين والعقائد (شليبي، ص95)، ومن أبرز تلك المسائل مسألة تعليل أفعال الله سبحانه (السابق، ص97)، ومسألة التحسين والتقيح العلقين، والخلاف في هذه المسألة الأخيرة له أثره في مسألة تعليل الأحكام من أكثر من وجه (الشهراني، التحسين والتقيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، 1/268-269، 2/278-280)، قال الإمام ابن القيم: "كلُّ من تكلم في علل الشرع ومحاسنه وما تضمنه من المصالح ودرء المفاسد؛ فلا يمكنه ذلك إلا بتقرير الحسن والقبح العقليين" (ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، 2/965).

ب/ الخلاف في تعيين العلة: فاختلف العلماء في تعريف العلة (الزركشي، البحر المحيط، 111-113) (شليبي، ص112 وما بعدها)، وفي تحديد المعبر من مسالكها وغير المعبر، وتفاوتوا في تحديد شروط علة الأصل، وفي شروط تنزيلها في الفرع (القطيعي، قواعد الأصول ومعاهد الفصول، ص84-92)، وجمع الزركشي الشروط التي ذكرها الأصوليون حتى أوصلها إلى أربعة وعشرين شرطاً مبيناً ما اختلف فيه منها، ثم أعقب ذلك بذكر أمور اشترطت في العلة

ويرى هو أن الصحيح عدم اشتراطها (الزركشي، البحر المحيط، 132/5 وما بعدها)، وهذه الاختلافات في شروط العلة تُظهر أحد أوسع الأسباب المهمة في تعارض المقاصد. ومن أهم الشروط المختلف في اشتراطها لصحة العلة والمتعلقة بالمقاصد اختلافهم في اشتراط المناسبة في صحة العلل خاصة المستنبطة بالتنبيه والإيماء (ابن الحاجب، 1078/2)، وهذا أيضاً وسَّع مسألة تعارض المقاصد، كما اختلفوا في أنواع المناسب ومراتبه، والمعتبر منها والمردود (ابن الحاجب، 1098/2 وما بعدها)، ولأجل الاختلاف في تعيين العلل والمعاني وإمكانيتها في بعض أبواب الفقه "اختلف أئمة الفقه في جريان القياس في الحدود والكفارات والرُّخص، وفي الأسباب والشروط والموانع، ومن أجل ذلك اتفقوا على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات" (ابن عاشور، 315/3)، والخلافُ جارٍ في تعليل العبادات والقياس فيها (الريسوني، ص189).

**

ثالثاً: ما يرجع إلى الخلاف في الاستدلال بالمقاصد ذاتها على الأحكام:

للمتقدمين من علماء الإسلام إشاراتٌ تستنبط منها هذه المسألة، وربما لا يوجد لهم تصريح فيها، وأما المعاصرون فذكروا هذه المسألة، فمنهم من جعل المقاصد دليلاً تبنى عليه الأحكام الشرعية مطلقاً، بل ويرى تقديمها على النصوص¹، وهؤلاء توسعوا فقبلوا المقاصد المتوهمة²، "ومنهم من أجاز بناء الحكم عليها صراحة. ولكن إذا لم يرد النص، وكثير من هؤلاء جعل ذلك من الاحتجاج بالاستصلاح، أو ما يسمى بالمصلحة المرسله" (السليمان، تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية، ص297)، بل منهم من يرى أنه يمكن استنباط الأحكام الشرعية منها في بعض الحالات، مثلها مثل القواعد الفقهية (جفيم، العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه)، وقد اختلف العلماء في الاستدلال بالقواعد الفقهية على المسائل، وفي استنباط الأحكام من تلك القواعد، أو استعمالها في التخرير وفي الترجيح (الباحسين، القواعد الفقهية، ص273-279)، وأبرز مستندٍ للمجيزين كليات القاعدة الفقهية (السابق، ص281) ومثل هذا يمكن قوله في القواعد المقاصدية؛ إذ إنها في أغلبها كليات من حيث النظر بمعنى أنها أغلبية، لكن ينبغي لمن أخذ بهذا القول النظر في عدم معارضة مقاصد

¹ هذا القول قولٌ مطَّحٌ، ولا اعتبار به. (السليمان، تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية، ص293 وما بعدها).

² هي التي يُتخيل أنها خيرٌ وصالح إلا أنها على الضد من ذلك، كمصلحة الربا وقتل المريض الميؤوس من شفائه (الخادمي، ص74).

الشريعة العامة للمقاصد الخاصة ذات العلاقة بالواقعة التي دلت عليها الأدلة الجزئية، والتأكد من عدم تجاذب أكثر من مقصد أو قاعدة لها، والتنبيه لإمكان كون الواقعة محلّ استثناء. (جغيم، العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه) (الحليبي، ص 40-41).

**

رابعاً: ما يرجع إلى المجتهد والمفتي والناظر:

وهذا يرجع إلى أمور، فمنها:

أ/ الخلاف المذهبي فقهاً وأصولاً، ومدى التزام الناظر به أو انفكاكه وتجرده منه، وهذا من أكبر أسباب تعارض المقاصد، فوجود الخلافات بين المذاهب في المسائل الفقهية وفي المسائل الأصولية له أثره على تعارض المقاصد، وهو في الثاني أكثر تأثيراً من الأول؛ إذ المقاصد له أثرها الإيجابي في التقريب بين الأقوال الفقهية وتضييق دائرة الخلاف، لكن الناظر والمفتي هو الذي يسهم بعمله في ذلك التقريب فيرأب الصدع، أو يتسبب في اتساع الخرق، فالناظر في المسائل كلما تخبّط في أصوله، فمرة يحتج بأصلٍ ودليل، ومرة يرى عدم حجتيه، بل ربما يُسقطه؛ فإن ذلك سيؤثر على المقاصد، ويتسبب بعدم الانضباط في النظر، فمثلاً إذا كان المجتهد يستدل بسد الذرائع في مسائل، ثم يُسقط هذا الدليل في مواضع، فإن هذا سيوجب خللاً في النظر الفقهي والمقاصدي. ومثل ذلك يُقال في الخلاف الفقهي، فانتقاء الناظر من أقوال المذاهب ما يشاء دون التزام بمذهب معين، أو التزام بأصول ذلك المذهب على الأقل، ودون بلوغه رتبة الاجتهاد التي بها يقدر على الترجيح بين المسائل المختلف فيها، كلُّ ذلك يوسع من دائرة التعارض في المقاصد؛ إذ صار ذلك مبنياً على التشهي والهوى، والمراد أن يعرف الناظر قدره فإن بلغ رتبة الاجتهاد في الفقه فليجتهد في المسائل الفقهية، وإن بلغ رتبة الاجتهاد في الأصول فليجتهد في مسائل الأصول وفي تحقيق المعمول به من الأدلة، فتأهله للاجتهاد والنظر يوسع أفقه ويضيّق دائرة الخلاف؛ إذ يستقيم وينضبط في ترجيحاته واختياراته، وأما من لم يبلغ تلك المراتب فدخله في تلك المحالِّ بالاجتهاد والإفتاء والتصدر يفسد أكثر مما يصلح.

ب/ الاختلاف في محل مقاصد الشريعة من أصول الفقه والعلاقة بينهما، والدعوات المتباينة في هذا المضمار ما بين دعوة إلى إفراد مقاصد الشريعة بعلم مستقل كما يرى (ابن عاشور، 22/3)، وأخرى تدعو إلى بناء علم أصول الفقه على مقاصد الشريعة، وثالثة ترى إبقاء علم المقاصد كما هو ماثلاً في كتب أصول الفقه تنظيراً وفي كتب الفقه وفلسفة التشريع تطبيقاً وتنزيلاً، ورابعة ترى توسيع مباحثه في مواضعها من أصول الفقه كما صنع الشاطبي في الموافقات، وخامسة تدعو إلى إفراده بمبحث مستقل من مباحث أصول الفقه (جغيم، العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه)، ووجه تأثير ذلك في تعارض المقاصد الفرقُ الظاهر بين التابع والمتبوع، والأصل والفرع، وبين المستقل وغير

المستقل، فما كان أصلاً ومتبوعاً فهو أولى بالمراعاة والتقديم، وإليه يُصار عند الاختلاف والتعارض، وما كان تابعاً وفرعاً فهو دون ذلك من حيث المراعاة والاهتمام، وقد ذكر الزركشي قاعدة التابع لا يفرد، وقاعدة التابع يسقط بسقوط المتبوع، وقاعدة التابع لا يتقدم على المتبوع (الزركشي، المنشور في القواعد الفقهية 1/234-236)، وهي وإن كانت قواعد فقهية إلا أنها تقرّب الصورة في مدى تأثير ما سبق.

**

خامساً: ما يرجع إلى المكلف والمستفتي:

أ/ اتباع الهوى: وهذا يظهر أكثر ما يظهر إذا استقلَّ المكلف بالنظر وساغ له ذلك فيما إذا تعارضت عنده المقاصد، أو تعارضت عنده مصلحتان أو مفسدتان أو مصلحة ومفسدة، أو لم يجد المفتي والمجتهد الذي يستفتيه، فقد يُقَدِّم ما يوافق هواه، ولو ترتب عليه مفسدة أكبر، أو ضاعت مصلحة أعظم، فقد "جبلت النفوس على حب العاجل، والتطلع إلى الظنة بالحاصل، والتعلق في تحصيل الدنيا بالوسائل والوسائل، والاستهانة بالمهالك والغوائل، والتهالك على جمع الحطام من غير تماسك وتمالك" (الجويني، ص181).

ب/ إضمار المآلات: فقد يجد المستفتي المفتي والعالم المجتهد الذي يستفتيه، ولكنه لا يُفصِّح عن جميع الجوانب المؤثرة في واقعه، فينتج عن ذلك خفاءً في المآلات في نظر المفتي، وربما يعلمها المستفتي، ولكنه يُضمِّرها في نفسه، فله مقصدٌ يسعى لتحقيقه، وربما كان مشروعاً في ذاته، ولكنه وسيلة إلى غير المشروع، أو متعارضٌ مع مقصدٍ مشروع هو أولى منه وأوجب، وعلاج هذا السبب بتربية المسلم لنفسه ومن تحت يده بالخضوع للشرع والتسليم له، "فالمقصد الشرعي من وضع الشريعة: إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبداً لله اضطراراً" (الشاطبي، 2/289)، والأعمال ليست "قرباً لأعيانها وذواتها، وليست عبادات لما هي عليها من خصائص صفاتها، وإنما تقع طاعةً من حيث توافق قضايا أمر الله في أوقاتها" (الجويني، ص365).

*- خاتمة

وبعدُ، فقد خلص هذا البحث إلى جملة من النتائج، ومن أهمها:

- 1- أن علوم الشريعة مترابطة، فالقرآن والحديث وعلومهما، والعقائد وعلوم اللغة، والفقه وأصوله ومنها المقاصد، يؤثر بعضها على بعض، فالانفصام ليس بصحياً.
- 2- أن التعارض يحصل بين المقاصد من أكثر من جهة، كالكلية والفردية، وتعارض المقاصد العامة والخاصة والجزئية فيما بينها، والتعارض بين قصد الشارع وقصد المكلف.

- 3- هناك أصولٌ متفقٌ عليها في هذا الباب، فالأصل تقديم رتبة الضروريات على ما عداها، والأصل تقديم حفظ الدين على ما عداه، وهناك صورٌ مستثناة تحتاج إلى دراستها لاكتشاف ضوابطها.
- 4- الأصل أن يتولى دفع التعارض بين المقاصد العلماء والفقهاء الربانيون، ويختص بهم النظر الكلي، وقد يسند النظر الفردي للمكلف إن كان ذلك متعلقاً به، وسليم من هوى نفسه.
- 5- تنوعت أمثلة تعارض المقاصد توسيعاً لنظر القارئ، وتنوعت بتعدد مظان بحث الموضوع.
- 6- تعددت أسباب تعارض المقاصد، وحاول البحث جمع ما يمكن مع تفاوت تأثيرها.
- وأما التوصيات، فمتمها:

- 1- بحثٌ كِلِّ شكليٍّ من أشكال تعارض المقاصد باستقراء ما يُمكن من المسائل الحاصل فيها للوصول لضوابط تدفع تلك التعارضات، وترجِّح بينها.
- 3- أسباب تعارض المقاصد ما زالت بحاجة إلى مزيدٍ بحثٍ من حيث علاقتها بالمقاصد، وتأثير كلِّ في الآخر؛ للوصول إلى تقاربٍ في الرؤية والنظر والاجتهاد، وتوسطٍ واعتدالٍ في التعامل مع المقاصد.

**

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية: بيروت، 1399هـ.
- ابن الحاجب، (1427هـ)، مختصر منتهى السؤل والأمل، تحقيق: د/نذير حمادو، ط1، دار ابن حزم: بيروت.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، روضة المحبين، حققه: محمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط4، 1440هـ.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، المحقق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، دار عطاءات العلم (الرياض) - دار ابن حزم (بيروت)، ط3، 1440هـ.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاح الحنفية والشافعية، مطبعة البياي الحلبي، مصر، 1351هـ.
- ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد ابن الوقت، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، ط2، 1403هـ.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، قوبلت على الطبعة التي حققها: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: أ.د/إحسان عباس، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الشؤون الإسلامية بقطر، 1425هـ.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ.
- ابن قدامة، الكافي، دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ.

- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله، (1441هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شركة إثراء المتون: الرياض.
- الأزهري، محمد، (2001م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي: بيروت.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي، (1420هـ)، هياة السؤل شرح منهاج الوصول، ط1، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت-لبنان.
- الأمدى، علي بن محمد، (1424هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تصحيح: عبد الرزاق عفيفي، ط1، دار الصمعي.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الإشارة في معرفة الأصول، تحقيق: محمد علي فركوس، المكتبة المكية (مكة المكرمة) - دار البشائر الإسلامية (بيروت)، ط1، 1416هـ.
- الباحسين، د/يعقوب، القواعد الفقهية المبادئ والمقومات والمصادر، مكتبة الرشد، الرياض، ط4، 1429هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1419هـ)، صحيح البخاري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية: الرياض.
- البوطي، د/محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة.
- جغيم، دنعمان، العلاقة بين مقاصد الشريعة وأصول الفقه، بحث منشور على الإنترنت بتاريخ 2014/8/27م، الرابط https://wefaqdev.net/st_ch383.html
- الجوهري، إسماعيل، (1407هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين: بيروت.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، غياث الأمم في التياث الظلم (الغياثي)، المحقق: د/عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، 1401هـ.
- الجليبي، د/فيصل بن سعود، علم مقاصد الشريعة الإسلامية، شركة إثراء المتون، الرياض، ط3، 1441هـ.
- الخادمي، د/نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 1427هـ.
- خليل، ضياء الدين ابن إسحاق الجندي المالكي، (1429هـ)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، ط1، تحقيق: د. أحمد بن عبد الكريم نجيب، مركز نجيبويه.
- الدبوسي، أبو زيد عبيدالله بن عمر، تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، تحقيق: د/عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1430هـ.
- الريعية، د/عبد العزيز بن عبد الرحمن، علم مقاصد الشارع، مكتبة العبيكان، الرياض، ط3، 1433هـ.
- الريسوني، د/أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، مطبعة حكومة الكويت، 1385هـ.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، (1413هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، المنثور في القواعد الفقهية، حققه: د/تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1405هـ.
- السرخسي، محمد، (1425هـ) أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، ط1، دار الفكر: بيروت.
- السليمان، د.خالد بن عبد العزيز بن سليمان، تعارض دلالة اللفظ والقصد في أصول الفقه والقواعد الفقهية، رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، طبعها دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن، دار ابن عفان، الخبر، ط1، 1417هـ.
- شلي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ.
- الشهراني، د/عايض، التحسين والتفصيل العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط1، 1429هـ.

الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: د/شعبان إسماعيل، دار السلام، القاهرة، ط1، 1418هـ.

العثيمين، محمد بن صالح، مجموع الفتاوى والرسائل، دار الوطن - دار الثريا، 1413هـ.
العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (1379هـ)، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه: محب الدين الخطيب، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

العضد، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، (1403هـ)، شرح العضد على مختصر المنتهى، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط2، دار الكتب العلمية: بيروت.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، (1413هـ)، المستصفى في أصول الفقه، ط1، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية.

الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
الفتوح، ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق: د/محمد الزحيلي ود/نزيه حماد، ط2، مكتبة العبيكان: الرياض، 1418هـ.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، دار السرور.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، أشرف على تحقيقه: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1426هـ.

القرافي، أحمد بن إدريس، (2008م)، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي وسعيد أعراب ومحمد بوخيزة، (طبعة 3)، دار الغرب الإسلامي: بيروت.

القرافي، شهاب الدين أحمد، (1407هـ)، شرح تنقيح الفصول للقرافي، تحقيق: محمد عبد الرحمن الشاغول، المكتبة الأزهرية للتراث: القاهرة.

القشيري، مسلم بن الحجاج. (1998). صحيح مسلم. اعتنى به: أبو صهيب الكرمي. (بدون طبعة). بيت الأفكار الدولية - الرياض.

القطيعي، صفي الدين عبدالمؤمن بن عبد الحق البغدادي الحنبلي، قواعد الأصول ومعاهد الفصول، تحقيق: د/علي عباس الحكي، جامعة أم القرى، ط1، 1409هـ.

الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود، (1327هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط1، الناشر: مطبعة شركة المطبوعات العلمية ومطبعة الجمالية بمصر، وصورتها دار الكتاب العربي، (1402هـ).

المرداوي، علي، (1421هـ)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ط1، تحقيق: د/عبد الرحمن الجبرين وآخرون، مكتبة الرشد: الرياض.

المرداوي، علي، الإنصاف، (1419هـ)، تحقيق: د.عبد الله التركي، د.عبد الفتاح الحلو، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية: السعودية. النووي، يحيى. (بدون تاريخ). المجموع شرح المهذب. (بدون طبعة). دار الفكر - بيروت.

الفقه بوصفه ممارسة ثقافية

جدلية النص والواقع في نظرية المقاصد – مقارنة أنثروبولوجية

Jurisprudence as a Cultural Practice: The Dialectic of Text and Reality in the Theory of Maqasid - An Anthropological Approach

أ.د. جعفر نجم نصر

العراق / الجامعة المستنصرية.

jafarnajm46@gmail.com

**

*- المفتح:

بحسب التفسير الأنثروبولوجي ينظر إلى الفقه الإسلامي بوصفه ممارسات ثقافية، يغطي مجالات حياتية متعددة، ويكون الواقع الاجتماعي والثقافي هو الحاكم والموجه له ضمن مدارات التطبيق. وانطلاقاً من نظرية الممارسة الثقافية التي قال بها الأنثروبولوجست طلال أسد Talal Asad (والتي أكدت على أهمية التوجيه والإلزام الخارجي للسلوك الثقافي عبر وجود مؤسسات تكون هي المسؤولة عن صياغة الممارسات الثقافية وفرضها على المجتمع) سنسعى لفهم نظرية المقاصد هنا بوصفها استجابة لتحديات ثقافية مستمرة أفرزت ممارسات، وما تلك الاستجابة سوى تعبير فعلي بنظرنا عن جدلية النص والواقع بالمعنى الأنثروبولوجي.

ولقد انطلقنا لفهم تلك الجدلية عبر طرح مجموعة تساؤلات أبرزها: من الذي يحدد مقاصد الشريعة، الشريعة نفسها أم مؤولها (الفقهاء)؟ وهل يمتلكون الدراية والدقة اللازمة لتحديد مقاصدها؟ وهل تبقى المقاصد ثابتة أم تتغير بحسب الاحوال والمجريات داخل المجتمع؟ وما تأثيرات العرف والتقاليد الاجتماعية على فهم النص الديني؟ وهل تمتلك تلك المقاصد قابلية التكيف الثقافي مع السياقات القانونية للدولة، ولاسيما قوانين الاحوال الشخصية والجزائية والاقتصادية؟ وما صلة مقاصد الشريعة بأسباب النزول وعمله وتفسيراته الأنثروبولوجية؟ وما صلته كذلك بالرؤية الأنثروبولوجية للنص الديني؟.

المحور الأول: الفقه الإسلامي من منظور أنثروبولوجي: مدخل تأسيسي.

تقع مجالات عمل أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي ومداراتها ضمن دائرة أوسع اصطلاح عليها بـ(أنثروبولوجيا الاسلام)، وذلك لأن القضايا التي تخص الإسلام كانت متعددة وتجاذبتها آراء هائلة، فهي لم تقف عند مسألة النصوص الدينية، وكيف تهيمن على السلوك عبر تمثلها كممارسات ثقافية حياتية يومية ولم تقف عند الشعائر او الطقوس الاسلامية ومسألة الرموز فحسب، بل تجاوزت ذلك

للتداخل مع موضوعات (رؤى العالم) و(أنماط التفكير الاسلامي)، فضلاً عن دراستها الحركات والتنظيمات السياسية الدينية، وأخيراً فلقد سعت كذلك لدراستها من الوجهة النفسية بوصفها مسؤولة عن إحداث بواعث عاطفية، اعتقادية رسمت معالم أفعال المسلمين وسائر ممارساتهم المتعددة.

وبعبارة تفصيلية أكثر عن المنظورات الجديدة لمعالجات في انثروبولوجيا الإسلام يقول تيموثي ب. دانيالز "Timothy P. Daniels" تحت عنوان موسع (ديناميات الشريعة وأنثروبولوجيا الاسلام): وبالرغم من اشتراك باحثي أنثروبولوجيا الإسلام في الالتزام الشائع ضمن الاختصاص بالمنظورات النسبية والشمولية والمقارنة، فإنه قد قام بينهم جدال حول ما ينبغي أن يكون موضوع بحثهم، وماهية الاسلام، وأقوم الطرق لدراسته، وتذهب إحدى المقاربات الرائجة إلى القول بأنه ينبغي على الباحثين دراسة أفكار المسلمين وأحاسيسهم وممارساتهم وتأويلاتهم وخطاباتهم باعتبارهم ينتجون إسلامات مخصوصة. ذلك انه لا وجود، حسب الرؤية، لإسلام واحد، ...، قائم على النصوص المؤسسة والتاريخ الإسلامي وممارسات الأفراد المقتدى بهم⁽¹⁾.

لقد كان طلال أسد أبرز من اتخذ موقفاً صارماً وواضحاً لأجل فهم الإسلام أنثروبولوجياً، ولقد وجد إن المسلمين يرجعون في أمورهم كافة إلى تراث ديني خاص هو يحكم وينظم شؤونهم كافة، ولهذا كان عملياً في الذهاب نحو النصوص الإسلامية الأساسية والجوهرية وهي (القرآن والسنة النبوية). ولهذا فقد عدّ الإسلام بوصفه (تقليداً خطابياً) لأنه يستند على هذين النصين المؤسسين.

وهكذا وجدناه يقول في مقالة تأسيسية (فكرة انثروبولوجيا الإسلام) " The Idea of an Anthropology of Islam" والتي القاها كمحاضرة في البدء عام (1985): انه لا يمكن ان توجد انثروبولوجيا إسلام متجانسة على أساس مفهوم عودة اجتماعية - حتمية أو على أساس فكرة كلية (شمولية) اجتماعية انثروبولوجية للإسلام تكون متجانسة، أو انني أرى انه من المناسب قول أي شيء عما يعتقدده أو يمارسه المسلمون على اعتباره مفهوماً لدى الانثروبولوجي كجزء من الاسلام، ذلك لأنني اعتقد ان معظم انثروبولوجيات الإسلام قد عالجت مداه بصورة واسعة جداً سواء ما كان فيها قابلاً بوجهة نظر الاساسيين او اولئك الذين يستعينون بمبدأ ناموسي، وأود ان اقول انه اذا ما أردنا ان نكتب انثروبولوجيا الإسلام فإنه يجب ان نبدأ كما يبدأ المسلمون من مفهوم تراث استطرادي شامل

(1) تيموثي ب. دانيالز (محرراً)، ديناميات الشريعة: الشريعة الإسلامية والتحولات الاجتماعية السياسية، ت: د.محمد الحاج سالم، جهاد الحاج سالم، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2021، ص22.

يرتبط بالقرآن والسنة، فالإسلام ليس بناءً اجتماعياً مميزاً وليس مجموعة غير متجانسة من المعتقدات والفنون والعادات والأخلاق وإنما هو تقليد⁽¹⁾.

يتساءل أسد، ولكن ما المقصود بالتقليد؟ إن التقليد هو أساساً خطابات تقود خطى الممارسين في اتجاه الصيغة والغرض الصحيح لأي ممارسة، استناداً إلى انها موجودة.. ولهذه الخطابات من حيث المضمون ارتباط بالماضي منذ أن استندت إليها الممارسة واصبحت هي نقطة الانطلاق للممارسة الصحيحة وكذلك الحال بشأن المستقبل الذي يستوجب ان تظل تلك الخطابات بمثابة أفضل ضمان على المدى القريب أو البعيد، وهو أمر يتعلق بمدى العمل على تحسينها أو رفضها، وذلك عبر الاستفادة بالحاضر في الكشف عن مدى ارتباطها بالممارسات والمؤسسات الأخرى وبالطرق الاجتماعية⁽²⁾.

هو يتحدث عن موجبات ثابتة للسلوك وللممارسات الثقافية المتعددة، بعبارة أدق هو يتحدث عن خارطة نصوصية شاملة لكافة الشؤون والمواقف الحياتية لدى المسلمين والتي يستندون إليها لأجل الوصول أو تحقيق الأداء القويم، فهي ميراث ديني أساسي وجوهري لا غنى للمسلم عنه أينما كان وبأي موقف أو شأن اجتماعي يمر عبر تمثل تلك النصوص أو الخطابات لأجل إحداث فعل ما أو ممارسة ما. وعبارة موجزة يرى أسد ان الغاية التي ترمي انثروبولوجيا الإسلام إلى تحقيقها هي: فهم الظروف التاريخية التي تسهم في إنتاج تراثيات استطرادية محددة والحفاظ عليها، أو تحويلها، فضلاً عن توكيد جهود الممارسين لتحقيق الانسجام والتناسق⁽³⁾.

من الواضح ان أسد يؤكد ان تلك الخطابات تمتلك سلطة تأثيرية لا حد لها، ونفوذاً كبيراً لتوجه ممارسات الأفراد المؤمنين بها، ومن ثم فهو يتحدث عن قوة إلزام وقهر لتلك الخطابات الجوهرية (القرآن والسنة) التي تسعى لإخضاع الممارسين على نحو إرشادي قويم، ينبغي أن لا يحددوا عنه، وهذه الخطابات هنالك قوة اسلامية تملها وهي (مؤسسة الفقه) هنا بطبيعة الحال، التي تصوغ التقاليد الاسلامية الملزمة.

ولكن يبدو طرح أسد من جهة أخرى ليس عملياً، إذ ليس كل المسلمين على دراية واطلاع على تلك الخطابات التأسيسية (القرآن والسنة)، ولعل الكثير منهم يتبعون التقاليد الاسلامية تلك تورثياً

(1) طلال أسد، فكرة انثروبولوجيا الإسلام، مقالة في كتاب (أنثروبولوجيا الإسلام) لمجموعة باحثين، اعداد: د. أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي (بيروت)، مركز فلسفة الدين (بغداد)، ط1، 2005، ص77.

(2) مرجع سابق، ص77-78.

(3) غابرييل مارانسي، انثروبولوجيا الإسلام، ت: د. هناء خليف غني، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2016، ص84.

وشفاهاً، هذا من جانب، ومن جانب آخر فهم يعدون مسلمون مارسوا الشعائر أو لم يمارسوا قرأوا تلك الخطابات أم لا، فالهوية لديهم قد حددت سلفاً بالميلاد!!

هكذا يوجه أسد الأنثروبولوجي ليصف ويحلل أنواع التفكير، وأسباب النقاش التي تقوم عليها الممارسات الإسلامية التراثية، لكي يركز بشكل خاص على العناصر الرئيسية (القوة والمقاومة)، و(فهم الظروف التاريخية التي تتيح إنتاج تقاليد خطابية معينة وحمايتها، أو تعمل على تغييرها). والآن؛ إنه شيء - وهو صحيح - أن نقول إننا عندما ننظر إلى مجتمع معين من المسلمين ونتفحصه، فإن ذلك المجتمع يقدم الإسلام/ الإسلامي*، ويلزم علينا الأخذ في الاعتبار تأثير علاقات القوة في ذلك المجتمع بناءً على طبيعة تكوينه الغالب. بيد أنه أمر آخر تماماً - وهو، في رأيي، غير صحيح - أن نتقدم بخطة يكون فيها الغرض المحدد للتراث الخطابي/ الإسلام هو إنتاج الإسلام الصحيح. في مثل هذه الخطة يبرز العقل الإسلامي بوصفه تفكيراً تكون (دوافعه الجدلية) موجهة نحو الوصفة السلطوية للحقيقة الوحيدة: أي الإسلام الصحيح⁽¹⁾.

عندما يؤكد طلال أسد على الإسلام الصحيح أو القويم الذي يفرض بوساطة القوة أي عبر تقنيات السلطة التي تصوغ وتقدم (أنظمة الحقيقة)، فإنما بهذا النحو يفرض عدة إشارات نقدية عليه:

* لقد فرق شهاب أحمد هنا بين الإسلام والإسلامي، بوصف الأول مصطلحاً يشير إلى العقيدة والتقاليد الدينية التي تحكم المجتمع الإسلامي، بينما المصطلح الثاني فهو يشير إلى العناصر الثقافية والتغيرات الحضارية التي حدثت بفعل شتى العوامل التاريخية، ينظر رأيه: ما الإسلام، في مغزى أن تكون متممياً للإسلام، ت: بدر الدين مصطفى أحمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2020، ص194.

وهو يستند في هذه التفرقة بطبيعة الحال إلى المستشرق مارشال هودجسون (Marshall Hodgso) (1922-1968): ولقد وردت ترجمة المصطلحات بنحو مغاير في النسخة العربية المترجمة لعمله الموسوعي، إذ وردت إسلامي/ إسلاماتي "Islamicate". وبحسب قوله: ...، ويكون الاختيار بين (إسلامي) و(إسلاماتي) مسألة تتعلق بتأكيد معنى معين أو التركيز عليه. ولكن، في حالات أخرى، يكون من الضروري التمييز بين تلك التقاليد المرتبطة بفعل الإسلام (التسليم) ومضامينه الروحية، وتلك التقاليد المرتبطة بالإسلام ارتباطاً غير مباشر، وإن كانت تشكل جزءاً من الحضارة الكلية التي كان المسلمون قادتها. تمتاز صيغة (إسلاماتي) بكونها تعرف نفسها بنفسها: فإذا ظهرت في سياق يقابل بينها وبين صيغة (إسلامي)، فإنها ستكون واضحة بذاتها في أنها إلى نفس معنى (إسلامي)، وإنما بكونها تتعلق بما هو إسلامي تعلقاً غير مباشر. وهذا تقريباً هو الأثر المنشود. يراجع كتاب: مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة علمية، المجلد الأول، ت: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2021، ص211.

وتأسيساً على ذلك كله فإن شهاب أحمد أراد القول: إن طلال أسد لم يستطع أن يفرق بين الإسلام بوصفه عقيدة وتقاليد ثابتة، وبين الإسلاماتي الذي يشير إلى تقاليد دينية متحركة ومتجددة، ولهذا وعلى الرغم من ذلك لا يوجد إسلام واحد (الإسلام الصحيح) الذي يبحث عنه أسد.

(¹) شهاب أحمد، المرجع نفسه، ص327-328.

أولاً: ان الإسلام القويم أو الصحيح أو الأرثوذكسي الذي يقول به أسد، انما يتم املأؤه بقوة السلطة، وهذا يعني انه ينحاز إلى المغالبة أو القهر السياسي/ الديني، وبذلك النحو فهو لا ينظر إلى ماهية (الحقائق الدينية) التي استخلصها الفقهاء من التقاليد الخطابية (القرآن والسنة).

ولعل هذا الأمر ممكن فهمه وليس تبريره إذا نظرنا إلى النموذج الإرشادي (البراديغم) الذي استخدمه أسد، وهو النموذج المستوحى من ميشيل فوكو (القوة والمعرفة)، أو (سياسة الحقيقة)، ثم تأثره بـ(أوغسطين) واعتماده على مفهوم الضبط لديه "disciplina"، أي استخدام القوة والتطويع الاجباري لإلزام الآخرين بالحقائق الدينية، لأن الأخير يؤمن أن القوة هي من صاغت وألزمت الحقائق الدينية، وأن توجه الناس لم يكن عفويًا وعقلياً نحوها⁽¹⁾.

وبعبارات موجزة ومكثفة يقول آريا نكيسا: فالمعتقد الديني عند طلال أسد لا يُكتب عن طريق الاطلاع على العلامات/ الرموز، بل عن طريق الممارسات المفروضة بقوة السلطة، ويؤكد طلال أسد ان تلك الممارسات توظف الجسد، ففي رؤية طلال أسد، يجب على أنثروبولوجيا الدين أن تبحث كيف تؤدي الممارسات (الجسدية) التي تفرضها المؤسسات الدينية القوية ذات السلطة إلى غرس المعتقدات وتوليدها، وغيرها من الصفات النفسية. وهو يرفض نظرة غيرتز إلى الدين باعتباره نظاماً من العلامات والرموز، لعدم انتباهها إلى الممارسات (الجسدية) المفروضة بقوة السلطة⁽²⁾. ثانياً: ان بحث طلال أسد عن (الإسلام الصحيح) الذي سيكون بالضرورة أحادياً غير تعددي، انما يعني ضمناً أن أسد أقصى المتصوفة والعرفاء الذين يمثلون (الإسلام الصوفي) عن مشهدية (الإسلام) برمته، وجعل منهم هامشاً أو فئة دينية لا ترقى للإسلام القويم.

إن حجم التنوع في الإسلام يتطلب ان لا يتحدث المرء عن (الإسلام) بوصفه مفهوماً واحداً، بل بوصفه عدة مفاهيم. وأشار ديل إف. إيكلمان "D. Eickelman" إلى أن: نهج تعدد مفاهيم الإسلام جاء كرد فعل على البحث الاستشراقي عن (جوهر) إسلامي غير تاريخي ونهائي تعامل به الأصوليون المسلمون مع تفسيراتهم للإسلام، أو كما أشار دانييل مارتين فاريسكو "Daniel Martin Varisco": المشكلة الأساسية في دراسة الإسلام هي على وجه التحديد ما يأتي: اختزال التقليد الديني المتنوع عبر الثقافات في جوهر واحد مثالي⁽³⁾.

(1) طلال أسد، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة وتقديم: محمد عصفور، مراجع: مشير عون، المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2017، ص60.

(2) آريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر، ت: أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2021، ص73-74.

(3) شهاب أحمد، مرجع سابق، ص163.

إذ وجد الكثير من الأنثروبولوجيين ان الإسلام الصحيح او المعيارى الذى يتحدث عنه طلال أسد، يكون ممزوجاً بتقاليد محلية، فى كثير منها لا تلتقى وهذا الإسلام الذى اشار اليه، وإذا كان الأمر على الصعيد الميدانى هكذا، فأنا الصعيد النظرى والمراجعات التقويمية والنقدية كانت تؤشر لذلك وتؤكد عليه، لاسيما مداخلات الأنثروبولوجست عبد الحمد الزين "Abdul Hamid e-Zein" التى اعترض عليها لاحقاً.

يقول عبد الحميد الزين: لقد صار الإسلام يُفهم على انه تقليد دينى موحد ومشارك مع غيره من الأديان المؤسسة، التى اتخذت كدليل لفهما.. فى جمع النُّهج، يُفترض معنى الدين، والإسلام بالأخص مسبقاً باعتباره أحد أنماط الخبرة البشرية الثابتة وغير القابلة للطعن. ومن ثم، تدعو جميعها [النُّهج] للكشف عن جوهر الإسلام الحقيقى.. ومن المفارقات ان تنوع الخبرات والفهم التى كشفتها هذه الدراسات تتحدث، فى كثير من الأحيان، عن الفرضية الخفية لوحدة المعنى الدينى، بعد ذلك يصبح من الممكن أن نسأل ما إذا كان يمكن من الأساس وجود إسلام حقيقى أم لا⁽¹⁾.

ثالثاً: إذا كان طلال أسد يهمل الإسلامات المحلية للكثير من الممارسين المسلمين، ويغض الطرف عنها، بل ينتقد من يعتمدها كمنظور للإسلام إنثروبولوجياً، ويصر على (الإسلام الصحيح) أو (الإسلام القويم)، فإننا نتساءل هنا: هل أسد يقصد التقاليد الخطابية (القرآن والسنة) بوصفها تقاليد ثابتة من جهة النصوص ام جهة التفسير والتأويل المتعدد بعدئذٍ (فقهياً، صوفياً، إسلامياً، فلسفياً.. الخ)؟ إذا كان يعتقد بثبوتية النصوص تلك فنحن نعتقد بثبوتيتها كذلك، ولكن المسلمين لا يدركون الإسلام بنحو مباشر من الشريعة إلا عبر وسائطية (الفقهاء) حصراً؟ ومن ثم فإن هؤلاء الفقهاء أنفسهم غير متفقين فيما بينهم حول مراد كثير من تلك النصوص، ولهذا تولد عن عدم الاتفاق هذا تعدد التفسيرات والتأويلات (ومنها النظرية المقاصدية).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن المسار الحضارى/ والثقافى للإسلام عبر حركة التاريخ لم يبق الإسلام بسكونيته الأولى (عصر النبوة)، بل استلزم ما اشار اليه، فيما تقدم ذكره، مارشال هودجسون إلى انبثاق إسلامى وإسلاماتى، أى يوجد حركتان واسعتان للإسلام.

إن أسد يصر على ثبوتية وسكونية واضحة فى الالتزام بتلك التقاليد الإسلامية، الذى هو لم يفصل الحديث أكثر عن تفاصيلها، فهل يقصد فقه العبادات أم فقه المعاملات، فالفقه الأخير جرت فيه تغيرات وتحولات لا حصر لها.

ولهذا يكرر القول دائماً: إن الأرثوذكسية أساس لكافة التقاليد الإسلامية، لكن بالمعنى الذى يجب إن نفرق بينه وبين المعنى الذى يسبغه عليه غالبية المستشرقين والأنثروبولوجيين، فالأنثروبولوجيون

(1) شهاب أحمد، المرجع السابق، ص166.

من أمثال الذين يرغبون في أن ينفوا أي أهمية خاصة للأرثوذكسية. وأمثال غلتر الذين يرون فيها مجموعة من المعتقدات المحددة (في قلب الإسلام)، كلاهما في تقديري أخطأ في إدراك شيء مهم ... ألا وهو أن الأرثوذكسية ليست مجرد مجموعة من الآراء، ولكنها علاقة بالقوة⁽¹⁾.

ولكن استخدام القوة أو لنقل امضاء الآراء الأرثوذكسية وإلزامها وقسر المسلمين عبر علاقات القوة (الضبط المؤسسي) للجسد عبر المراقبة والمعاقبة، لا يثبت سكونية تلك الأرثوذكسية أو التقاليد الإسلامية من ورائها، بل هو يمنحها شرعية تطبيقها بالقهر السياسي/ السلطوي وعبر مؤسسة الفقهاء ذاتها في الوقت عينه، وكأنما يريد القول: ان تقاليد دينية ما تملك أحقيتها وثبوتها واستمراريتها عبر توظيف علاقات القوة لا غير!!

يقول مارشال هودجسون: "في كل زمن من الأزمنة كان الإسلام يبدو في عقول الأتقياء كلاً مثالياً لا زمنياً متكاملًا. لا يُمكن للإسلام في حد ذاته أن يتغير على الرغم من أن ممارساته قد تختلف أو تنحرف في مكان دون آخر، إن هذه الرؤية ليست مجرد وهم ذاتي. فيقدر ما يُمكن أن يُصاغ الإسلام، بما هو تعاليم دينية، على نحوٍ مشروع، على أنه مذهب كلي متكامل يقوم على مجموعة من الاعتقادات الأساسية حول طبيعة الوجود (وتحديدًا، على الإيمان بالخالق، المتضمن في فعل الإسلام الأساسي [التسليم])، بقدر ما يفرض بذلك حدوده الخاصة على مستقبله⁽²⁾.

إن جملة التحولات والتغيرات التاريخية، الحضارية التي طالت الإسلام، لم تجعل التقاليد الإسلامية تحتفظ بتلك الصورة المثالية للثبات التي يقول بها طلال أسد، وهذا الأمر ناقشهُ باستفاضة موسعة الأنثروبولوجست المعاصر ديل إيكلمان، والذي كتب تحت مظلة عنوان واسع (ابتكار التقليد في السياسة الإسلامية) ما يلي: "إلا أن كل التقاليد يتم خلقها عبر الممارسات المشتركة، ويمكن تغييرها والتلاعب بها بشكل عميق وواعٍ، بذريعة العودة إلى الممارسة الأولى الأكثر مشروعية ولا يقل أهميةً كون الشروط الاقتصادية والسياسية المتغيرة يمكنها أن تلحق تغييرات عميقة بمعنى ودلالة الأفكار والحركات والهويات الاجتماعية والسياسية، والترتيبات المؤسسية، دون أن يكون أنصار هذه الأفكار واعين تمام الوعي بطبيعة التغيير. فالمجتمعات والمناطق المسلمة، من اندونيسيا إلى المغرب، تؤمن بأن سلوكياتها تتميز بالاستمرارية المحددة إسلامياً"⁽³⁾.

(1) طلال أسد، فكرة أنثروبولوجيا الإسلام، مرجع سابق، ص 80.

(2) مارشال هودجسون، المرجع نفسه، ص 185.

(3) ديل إيكلمان، أنثروبولوجيا المجتمعات الإسلامية، ت: نخبة من المترجمين، تحرير: يونس الوكيل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط 1، 2022، ص 89.

يرى إيكلمان أن التغيرات تحدث بالفعل في تلك التقاليد، وربما يكون المسلمون غير واعين أو مدركين لذلك، ولكن تفاوت التقاليد تلك بين الأجيال، وإعادة انتاجها تحت سياقات متعددة، إنما يسهم في انبثاق تقاليد متغيرة - متكيفة وجملة الحوادث والوقائع المستجدة على مستوى المجتمع والعالم على حدٍ سواء، ولعل الأمر كله يتصل بالمرونة التي تحتويها هذه التقاليد، وهذا يعني أن الأروذكسية التي يقول بها طلال أسد لا يمكن لها أن تستمر بالحياة بصيغها القديمة.

المحور الثاني: منطوق التأويل المقاصدي: الشريعة وجدلية النص والواقع

إن الذي يهمننا في هذا السياق هو حضور الجانب العقلي في مدارس الفقه الاسلامي واجترار الفتيا والرؤى المؤسسة لدوائر التشريع الاسلامي، فالعقل الاجتهادي عندهم هو الذي انتج المنظومة الفقهية الضخمة تلك، وكما يرى بسام الجمل: "كان الفقهاء السنيون على بيئة من أن نص المصحف لا يحتوي إلا على نصيب محدد من "الأحكام" الموجهة، في الاصل إلى اشكال من التعامل مع النوازل والقضايا التي شهدتها مجتمع الدعوة. فلم يكن امامهم إلا التوسع من دائرة الاحكام، وذلك باستنباط مجموعة من الاحكام سواء من نص المصحف ومن السنة واعتبروا تلك الاحكام المستنبطة قطعية الدلالة"⁽¹⁾.

لكن المشكلة الكبرى التي حدثت هو أن عصر الأرخنة واعمال العقل في الشريعة، قد توقفت بانتهاء عصر التدوين، ودخل الفقه الاسلامي عصر الجمود والتوقف، واغلق باب الاجتهاد وبحسب مراجعات الجابري: "فعالاً، فما أن انتهى عصر التدوين بفترة قصيرة حتى بدأت عملية الاجترار و"الجمود على التقليد" في علوم البيان. لقد سد باب الاجتهاد في الفقه وانصرف الناس إلى تقليد ائمة المذاهب الاربعية، .. هكذا تحول القياس "البياني"، قياس الغائب على الشاهد، الذي كان في الاصل اداة انتاج للمعرفة الفقهية والنحوية واللغوية بطريقة منظمة مقننة، إلى "حرفة كلامية" كل همها "حفظ رأي أو هدمه، .. وبعبارة اخرى لقد انتهى الامر بما سبق أن دعونا به "العقلانية العربية الاسلامية، .."⁽²⁾.

وهو ما اسماه بسام الجمل بطور الانغلاق في تاريخ المنظومة الفقهية والذي قال عنه: "دشن حوالي القرن الرابع الهجري. وفيه استقرت المذاهب السنية بشكل يكاد يكون نهائياً في ضوء مواقف المؤسسين الأوائل لتلك المذاهب، وعندئذ قل التفكير في الفقه وإن استمر التأليف فيه على طريقة المتقدمين. فإذا باللاحق منها يكرر السابق في إطار المذهب الفقهي الواحد. واتجهت عناية الفقهاء إلى الدفاع عن المنظومة الفقهية السنية وبيان مشروعيتها الدينية والتاريخية"⁽³⁾.

(1) بسام الجمل، الاسلام السني، دار الطليعة-بيروت، ط1، 2006، ص104.

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 1998، ص340.

(3) بسام الجمل، المرجع نفسه، ص103.

ولكن وعلى الرغم من اتفاق عدد كبير من الباحثين على أن باب الاجتهاد قد اغلق في القرن الرابع الهجري، بعد تعقيد المذاهب الأربعة، إلا أن وائل حلاق لديه رؤية مغايرة إذ يقول: "ان اغلاق باب الاجتهاد لم يكن سوى اسطورة تفسر، اذا ما اخذت على محمل الجد، بوصفها اغلاق امكانية انشاء مذاهب شرعية جديدة بالطريقة التي قيل أن الائمة صاغوا بها مذاهبهم الخاصة"⁽¹⁾ ثم يذهب ليقول: "يمكن أن ينظر إلى مبدأ اغلاق باب الاجتهاد بوصفه محاولة لتعزيز وزيادة السلطة المرجعية القائمة للائمة المؤسسين، وليس لها كبير صلة بوقائع الاستنباط الشرعي، أو تنافس الفقهاء، أو اساليب وطرق اعادة انتاج التعاليم الشرعية"⁽²⁾.

فبالنسبة له يؤكد حلاق على أن خلال النصف الثاني من القرن الرابع والقرن الخامس، استمر عدد من المجتهدين في تشكيل تعاليم شرعية خاصة؛ وهو يذهب بعدئذ لاستعراض اجتهاداتهم واعمالهم الفقهية للبرهنة على رأيه⁽³⁾.

وهذا تأكيد على الأرخنة واعمال العقل في الشريعة ظل حياً ومتدفقاً، وان كانت وتيرته قلت، لأن الارخنة ذاتها دخلت في طور جديد وهو كتابة الحواشي والتعليقات على النصوص الاجتهادية الاصلية لمؤسسي المذاهب الأربعة.

أن كل الشرائع السماوية، كانت تتضمن في أمورها التشريعية (العباداتية) و(المعاملاتية) ضبط علاقة افرادها مع (المقدس) من ناحية، وضبط آليات تواصلهم مع بعضهم من جهة اخرى، بما يضمن توجيه سلوكهم ومساعدتهم المختلفة في الحياة اليومية، ولما كانت الأخلاق كما مر بنا سابقاً تشير إلى كونها منظومة قيمية لتوجيه السلوك وضبط افعالهم ضمن دوائر متعددة، تقع الشريعة وعالمها الفقهي في اول دائرة خاصة بذلك، فاننا على اثر ذلك، نجد أن المعايير الأخلاقية هي الموجه من الناحية ضمن تطبيقات الشريعة، وهي الغاية الكبرى لتلك الشريعة، ولعل هذا الامر يلتقي بقوة شديدة مع موضوعة "مقاصد^(*) الشريعة" التي أسس لها ابي اسحاق الشاطبي (ت790هـ/1388م).

(1) د. وائل حلاق، السلطة المذهبية/التقليد والتجديد في الفقه الاسلامي، ت: عباس عباس، المدار الاسلامي، بيروت، ط1، 2007، ص108.

(2) المرجع نفسه، ص108.

(3) ينظر تفاصيل ذلك، المرجع نفسه، ص108-110.

(*) لقد وضعت عدة تعاريف لعلم المقاصد فمنها: مقاصد الشارع من التشريع تعني بها: الغاية التي يرمي اليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الاحكام، وفي تعريف اخر: مقاصد الشريعة هي المعاني والاهداف الملحوظة للشرع في جميع احكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها، ويتعريف موجز لها: مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد، لتفاصيل اكثر يراجع: د. إلياس دردور، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2015، ص12-14.

إذ يقول الشاطبي: "تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة اقسام: "احدها" أن تكون ضرورية. "والثاني" أن تكون حاجية "والثالث" أن تكون تحسينية. (فأما الضرورية) فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الاخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

والحفظ لها يكون بأمرين: "احدهما": ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. "والثاني": ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم⁽¹⁾.

ومجموع الضروريات (لديه) خمسة: وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة⁽²⁾. وبما أن الكليات الخمس المندرجة تحت أسبي الفئات، أي الضروريات أكيدة، فلا يمكن خرقها او وضعها جانباً. وفي الواقع يؤدي اي خرق يطال هذه الفئة الى نتائج بعيدة المدى تتخطى الكليات الخمس، ونظراً الى الفئتين الاخرين تتبعان للضروريات وتكملانها، فهي ستأثر سلباً، على الرغم من ان الضرر الذي يصيب التحسينيات لن يؤثر على الحاجيات إلا قليلاً. وينطبق ذلك أيضاً على العلاقة بين الحاجيات والضروريات: فالخلل في الحاجيات يؤدي الى خلل بسيط في الضروريات. وهكذا من اجل صون نزاهة الشريعة والاهداف التي من أجلها نزلت، ينبغي حماية الفئات الثلاث وفقاً لترتيب اهميتها اي بدءاً بالضروريات، وصولاً الى التحسينيات³.

(واما الحاجيات) فمعناها أنها مفترق المها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراخ دخل على المكلفين -الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات⁽⁴⁾.

(واما التحسينات) فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الاحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق؛ وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان⁽⁵⁾.

(1) ابو اسحاق الشاطبي، الموافقات في اصول الشريعة، المجلد(2)، دار المعرفة، بيروت، دت، ص8.

(2) المرجع نفسه، ص10.

³ ينظر: وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الاسلام: مقدمة في اصول الفقه السني، ت: د. احمد موصللي، دار المدار الاسلامي

بيروت ط1، 2007، ص226.

(4) المرجع نفسه، ص10-11.

(5) المرجع نفسه، ص11.

ان الذي يهمننا هنا من ذكر مقاصد الشريعة هو صلتها الجوهرية بالدائرة الأخلاقية، على اعتبار أنها منبع الشريعة وغايتها، كما بين الشاطبي ضمناً فيما تقدم، ولكن في حقيقة الامر هذه المقاصد بنظر الباحثين لا يمكن الركون إلى قطعيتها الدلالية في سياقات الشريعة وكما قال رياض الميلاي: "يعسر أن نطمئن إلى ما ذهب اليه صاحب (الموافقات) من قول بقطعية هذه المقاصد، وكان أمر انبساطها موكولاً إلى اجتهاد الفقيه، هو اجتهاد بشري موسوم بضرورة بالنسبية فضلاً عن أن الاستقراء، في حد ذاته، يعد منهجاً متأثراً متأثراً واضحاً بالأثر الاصولي البياني، حيث الاعتماد على منطوق النصوص ومواضع اللغة فيها، ولاسيما أن الشاطبي ذاته قد اقر بأن هذه المقاصد الشرعية العامة غير صريحة في النصوص، ولا معينة في سور أو آيات بعينها، وانما هي اذاً مسألة اجتهادية محض، ولما كان ذلك كذلك، امست مقاصد النص ظنية احياناً، ويجوز فيها الخطأ مثلما يجوز فيها الصواب"⁽¹⁾.

ويكمن جزء اساسي من حماية اهداف الشريعة وتعزيزها في القبول بأن الفوائد التي يحصل عليها الانسان في هذا العالم وفي الآخرة نسبية غير مطلقة. إذ لا يمكن بلوغ اي منفعة من دون المرور بشي من الصعوبة. على سبيل المثال تتضمن كافة ما يراعه الشرع من فوائد العيش، مثل تأمين المأكل والملبس والمسكن، صعوبة مقبولة. تلك هي الحال بالنسبة للأفعال التي قد تكون مؤدية، ولكنها قد تؤدي إلى شي من الخير. وخالصة القول ان المنفعة والأذى نسيبان، وتميزهما كمية الأذى في العمل الذي يؤدي اليهما. ويهدف الشرع إلى حماية الافعال المفيدة وتعزيزها وعدم تشجيع الافعال التي يسيطر عليها الأذى والصعوبة المفرطة وتحريمها⁽²⁾.

ويطرح العلواني مستوى آخر لمقاصد الشريعة ضمن المستوى الانف الذكر حول "الضروريات والحاجيات، والتحسينات" وهي المقاصد العليا التي بموجبها استخلف الانسان، وهي تكاد تتطابق بعض مضامين عناصرها مع ما أشار اليه بيتزل. بيرغر حول العناصر العقلانية في الشريعة اليهودية (والذي تقدم ذكره) وهي بنظره تمثل المقاصد العليا، والقيم الاساسية الكبرى، والمبادئ الاصلية وهي (التوحيد، والتزكية، والعمران)، وهي بحسب قوله: "صالحة في كل زمان ومكان، لتكون مقياساً لسائر أنواع الفعل الانساني، ولجميع الاثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة، توضح للإنسان ما في ذلك الفعل من صلاح أو فساد، وما يمكن أن يترتب عليه من استقامة أو انحراف، قدر ما ينسجم أو يختلف مع

(1) رياض الميلاي، الكتاب اصلاً من اصول التشريع، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، المغرب، ط1، 2016، ص536.

² وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الاسلام، مصدر سابق، ص 226.

تلك المقاصد العليا الثلاثة، ... وهذه المقاصد الثلاثة مقاصد مشتركة لم تخل رسالة أي رسول من الذين قص القرآن على الناس انبأهم، ومن الذين لم يقصص على الناس في القرآن انباء رسالاتهم⁽¹⁾. ولكن هذه المقاصد بحسب رأيه تستدعي مقاصد اساسية تقوم عليها وهي (العدل والحرية والمساواة)، وبهذا المستوى من المقاصد دخلنا في دائرة المصلحة من التشريع وغاياتها الأخلاقية التي لا تحكم سلوك الافراد، بقدر ما تسعى لأن تكون اطاراً موجهاً للعمل الجمعي بجوانبه الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهنا يعني أن الشريعة تحركت بنصوصها من دائرة المتوافق عليه أو المعروف شرعياً إلى دائرة المستجدات والمستحدثات التي توجب على الشريعة أن تعيد بناء مقاصدها كيما تتلاءم والتغيرات الاجتماعية المتعددة.

ولعل التطوير المعتد به لموضوعة المقاصد قد جاء به الطاهر بن عاشور الذي انطلق من مطلب صلاح الانسان وصلاح الأمة في الوقت عينه وبحسب مراجعات أحد الباحثين ينقل عن بن عاشور: "وباستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة -يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الاسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للمصالح العام للمجتمع والافراد، ويقول كذلك: واذا نحن استقرينا موارد الشريعة الاسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، أستبان لنا من كليات دلالتها، ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصالح المهيمين عليه، وهو نوع الانسان"⁽²⁾.

إن التركيز على موضوعة "مقاصد الشريعة" أو "علم المقاصد" كما يحلو للبعض أن يطلق عليه، إنما كان مبعثه هو البحث عن السياقات المعقلنة ضمن دائرة الشريعة الاسلامية، لاسيما من جهة علم الاصول، بعده العلم المتمثل للمناهج العلمية اليونانية وما سواها ابان عصر الشاطبي، فضلاً عن أن الرهان ما زال مستمراً على "مقاصد الشريعة" بوصفها الحل الامثل لازمة الفقه الاسلامي الخائفة، التي لم تستطع مجازاة العصر ومتغيراته المتسارعة.

ولقد أشار الباحث السيد ولد ابايه إلى أهمية موضوعة المقاصد بوصفها الموضوعة الساحرة والاثيرة التي تلقفها جيل عصر النهضة في القرن التاسع عشر وما تلاها في بدايات القرن العشرين، الذين اعتقدوا أن بواسطتها يمكن تجديد المنظومة الاصولية منهجياً ونوعياً عبر مقارنة النص الديني، فضلاً

(¹) طه العلواني، حوار حول مقاصد الشريعة، ضمن اعمال: مقاصد الشريعة: مجموعة حوارات، دار الفكر المعاصر، بيروت 1، 2002، ص 83.

(²) د. إلياس درودر، مصدر سابق، ص 174.

عن كونها بنظرهم مثلت أفقاً واعدأ وخصباً للاجتهاد، ولتجديد المنظومة الفقهية وملاءمتها لاوزاع ومستجدات العصر الراهن⁽¹⁾.

ولقد أقام ولد اباه بمقاربة جديدة لتلك النظرية محاولاً الاجابة على اشكالين مهمين اولاهما: يتعلق بضبط الطرافة والخصوبة في النموذج المقاصدي في صيغته الأصولية التقليدية لتحديد: ما اذا كان يشكل قطيعة ابستمولوجية ومنهجية في مسار اصول الفقه، أما ثانيهما: يتعلق بمدى القدرة على توظيفه (النموذج المقاصدي) وتطوره في استراتيحية تجديد الفقه؟ ام أن المطلوب هو بالفعل بناء منظومة أصولية جديدة بادوات نظرية ومركزات منهجية حديثة.

بعد مراجعات وتحليلات وإشارات مستفيضة توصل السيد ولد اباه إلى الاجابات الاتية (ونصيفها على النحو الآتي):

أولاً: بخصوص الاشكالية الاولى: فأن المقاصدية لم تكن عبارة عن نقلة أو قطيعة ابستمولوجية مع الارث الاصولي الاسلامي، بل كانت هي وريثة الجهود الفقهية لإعلام عدة من الفقهاء.

ثانياً: بخصوص الاشكالية الثانية: فأن المقاصدية لم تملك الادوات المنهجية الكافية لسد الخلل المنهجي بادئها المتعثر لاستيعاب جملة المتغيرات الاجتماعية، ولهذا وجبت اصلاحها المنهجي عبر الاعتماد على مناهج اللغة المعاصرة، والمنطق أو اللسانيات البنوية، وتاريخ الافكار (حقل الدراسات التاريخية الجديدة)⁽²⁾.

ففي هذا السياق تطل علينا الفكرة الجوهرية والمحورية لمشروع نصر ابو زيد، إذ يقول حول النص القرآني: "ان النص في حقيقته وجوهه منتج ثقافي. والمقصود بذلك انه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهمية ومتفقاً عليها، فأن الايمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البدمية ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص"⁽³⁾.

ولكن القول بأن النص منتج ثقافي يمثل بالنسبة للقران مرحلة التكون والاكتمال، مرحلة صار النص بعدها منتجاً للثقافة، بمعنى انه صار هو النص المهيم المسيطر الذي تقاس عليه النصوص الاخرى وتتحدد به مشروعيتها. أن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين امداده للثقافة وتغييره لها. ولكن علينا دائماً أن تكون على وعي بأن القول

(1) السيد ولد اباه، الدين والسياسة والأخلاق / مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع،

بيروت، ط1، 2014، ص89.

(2) المرجع نفسه، ص91-117.

(3) المرجع نفسه، ص24.

بوجود مرحلتين في تاريخ النص لا يعني انهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان، فالنص في مرحلته الاولى -في تعبيره عن الثقافة- لم يكن مجرد حامل سلبي لها، فقد كانت له فعاليتها الخاصة -بوصفه نصاً- في تجسيد الثقافة والواقع، وهي فعالية لا تعكسها عكساً ألياً، بل تجسدهما تجسيداً بنائياً، أي تجسيداً يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد، وفي المرحلة الثانية ليس المقصود بأن النص منتج للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي للنص، فللثقافة ايضاً آلياتها الخاصة في التعامل مع النص وذلك بإعادة قراءته وتأويله⁽¹⁾.

وتأسيساً على ذلك نجد أن اشتغالات الفقهاء وتأسيس مدارسهم الفقهية المتباينة وصراعات أو جدالات علماء الكلام حول النص القرآني، ما هي إلا اجتهادات بشرية محضة، تحاول تأويل النص المقدس الاصيلي، وتقديم الاطر أو الموجهات النظرية التي يعاد صياغتها فيه، كيما يصوغ رؤيته للوجود وتساؤلاته المتنوعة، فهي اذن بمجموعها اشتغالات ثقافية في ظل أدوات أو مناهج عصرهم المتاحة، لأجل كشف المخفي أو المستور أو المضمّر في النص الاصيلي الذي عبر بحد ذاته عن معطى ثقافي كان سائداً حين نزوله (الوحياني).

وعلى العموم، ظل الكثير من الفقهاء لا يقتنعون بالتأويل الجديد لآيات القران، وانه يتسم بالتاريخية في نصوصه، وما يترتب على ذلك موضوعة نسبيته أن تكون بعض الآيات قابلة للتطبيق في أي زمان ومكان، وبهذا السياق تطل علينا اطروحة شيخ الإسلام والعالم الأصولي المعروف محمد الخضر حسين (1876-1958) والمعنونة (الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان)، وهو ينطلق برؤية مقاصدية/كلاسيكية كذلك إذ يقول: "القوانين العادلة هي التي تقوم على رعاية حفظ المصالح ودرء المفساد، ولا يختلف علماء الإسلام في أن أحكام الشريعة قائمة على رعاية هذين الاصيلين، واذا كانت المصالح والمفساد قد تخفى في بعض ما يشرع على انه عبادة فإن الاحكام المشروعة لغير العبادات من آداب الاجتماع ونظم المعاملات والجنايات لا تقصر العقول السليمة عن أدراك أسرارها، ومن الميسور تقريرها على وجه يظهر به فضل الشريعة السماوية على القوانين الوضعية"⁽²⁾.

وهو تقرير وحكم نهائي لا دليل عليه، كما سيتبين لاحقاً ونحن نمر على القوانين الوضعية التي اصطلحت مع التشريعات التي تتناقض وخصائص العالم المدني الجديد ك"الرق، ارث المرأة، وغيرها"، ولكن الشيخ هنا يتمسك بمقولة حفظ المصالح ودرء المفساد التي تظل ضامنة لتطبيقات الشريعة وتوليدات التشريعية إلى ما لا نهاية، لأنها تتجاوز جدلية الزمان والمكان بحسب رأيه إذ يقول: "واذا كان

(1) المرجع نفسه، ص 24-25.

(2) محمد الخضر حسين، الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان، تقديم وتحقيق: د. محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999، ص 24.

من لازم الاحكام العادلة حفظ المصالح أو درء المفساد، فليس من شرط كل حكم أن يتغير باختلاف العصور أو المواطن، فأن الواقعة قد تشمل بطبيعتها على مصلحة أو على مفسدة لا يختلف حالها باختلاف العصور والمواطن، فيكون لها حكم واحد لا يتغير إلا أن يتغير حال الواقعة نفسها⁽¹⁾.

وإثر ذلك تأتي المغالطة الجوهرية في أطروحات الشيخ، إذ يقول: "والحقيقة أن حكم الواقعة إنما يتجدد عندما تتغير طبيعة الواقعة، وأن الحكم المشروع للواقعة بحق قد يبقى حكمها العادل ولو مضت عليه أحقاب، حتى يعرض لها من الاحوال ما يستدعي تفصيل حكم غير ما شرع لها أولاً، ومن تيسر له أن يدرس ما فصلته الشريعة من احكام محكمة، وهي فيما يرى اقل مما شرعته في ضمن أصول وقواعد- عزَّ أن يجد فيها حكماً يتعلق بواقعة يختلف حالها باختلاف الزمان والمكان، وإذا وجد العالم الراسخ في فهم مقاصد الشريعة واقعة علق عليها الشارع حكماً، ثم تغير حالها بعد إلى حال تقتضي تغير الحكم اقتضاء ظاهراً، كان له أن يرجع بها إلى اصول الشريعة الفاطعة ويقتبس لها من هذه الأصول حكماً، يطابقها..."⁽²⁾.

وممكن المغالطات هو:

أولاً: أن الاحكام إنما وضعت ضمن دائرة اسباب النزول بالدرجة الاولى، ثم جاء الكلام على أنها تتجاوز تلك الاسباب، ولكن التجاوز يفترض أمكانية تطبيق الاحكام لكل زمان ومكان، وهذا الامر لا يتفق وصدور الاحكام الاولى التي مثلت طبيعة السياقات التاريخية لحياة المسلمين انذاك.

ثانياً: إذا تغيرت الواقعة، فأن الحكم سيتغير كما يقول الشيخ، ولكن كيف يمكن للشريعة بنصوصها، استيعاب الوقائع الجديدة، وهي ليست من جنس أو مستوى الوقائع السابقة التي تبين حكمها، ومن ثم من الذي يمنح تلك الطاقة المتنوعة لتلك الشريعة لاستيعاب وقائع لم تحصل في حياة المسلمين الأوائل، أليس هو الحكم المسبق بأن الشريعة تمتلك الحل والجواب لكل الوقائع الجديدة.

ثالثاً: هل تمتلك نصوص الشريعة البالغة خمسمائة اية قرآنية باعتراف العدد الهائل من الفقهاء بما ضمنهم الشيخ ذاته⁽³⁾ تلك القدرة الاستيعابية لإدراك المصالح وحفظها ودرء المفساد وعلاجها، أليس هذا الامر يشي بمبالغة "عقدية" أكثر منه اموراً واقعية تستند إلى ملكات النصوص ذاتها التي توقفت عند سقف محدود، بأياتها الخمسمائة تلك، وصممت عن المستجدات والمتغيرات.

(1) المرجع نفسه، ص33.

(2) المرجع نفسه، ص33.

(3) ينظر: المرجع السابق نفسه، ص15-16؛ وينظر: رياض الميلادي، الكتاب اصلاً من اصول التشريع، مرجع سابق، ص498-199.

ولقد أشار إلى تلك الفكرة كذلك الباحث الراحل علي مبروك إذ قال: "وهنا فإنه إذا كان السعي الدؤوب، من جانب البعض، إلى تسييد المنظومة المعرفية القديمة (في شتى جوانبها الفقهية والتفسيرية والعقائدية والحديثة وغيرها) يرتبط بتحويلها إلى مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأي شروط تاريخية أو معرفية، فإن هذا التحويل لها إلى أبنية مطلقة، إنما يقوم -في جوهره- على تصور نوع المعنى الذي تحمله. فإن ثمة تصور للمعنى يكون فيه من قبيل "المعطى" الذي يتم تلقيه جاهزاً، وهو، بالطبع، ما يتعالى بالمنظومة الحاملة له إلى مقام المطلق غير القابل للتجاوز. وعلى العكس من ذلك، فإن ثمة تصور مغاير للمعنى يكون فيه من قبيل "التكوين" التاريخي الذي ينتجه البشر (في تفاعلهم المزدوج مع الواقع والنصوص)، وهو ما يفرض حضوراً للمنظومة الحاملة له على نحو يعكس إمكان تجاوزها، والانتقال منها إلى غيرها"⁽¹⁾.

لا يمكن تجاوز المدونة الفقهية تلك، والتي تدعي شمولية الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، إلا عبر نقد علم أصول الفقه، وتجاوزها نحو مناهج عصرية جديدة، حاول الكثير من الباحثين والمفكرين الإسلاميين صياغتها، ولعله ليس للحصر نورد أسماء (حسن الترابي، محمد باقر الصدر، عبد المجيد الشرفي، عبد الكريم سروش، محمد مجتهد شبستري.. الخ)،

المحور الثالث: الواقع الاجتماعي المتغير: استجابات ثقافية مقاصدية:

يقول ديل أيكلمان: لا تجد أحداً من المسلمين اليوم - سواء من يُعتبر منهم (أصولياً) أو تقليدياً محافظاً) أو (حديثاً) - غير متأثر بالتغيرات الكاسحة التي عرفتها العقود الأخيرة. إن هناك عملية جارية (لدمقرطة) الإسلام، والمسلمون اليوم يدعون ارتباطهم أكثر فأكثر بكلام الله مُباشرة بدون وساطة وفق تأويلهم ووعيمهم الخاص فقط، ولكن هذا لا يعني انه قد تم التخلي عن التراث الإسلامي جُملة وتفصيلاً، بل يتم إخضاعه للتمحيص والمناقشة. ثم إن القوى التي تدعم التأويلات التقليدية لكلام الله؛ مازال منيعة رغم أن هناك تقدماً مُتزايداً لنقاشات مفتوحة متعددة في هذا الإطار⁽²⁾.

وأخيراً، لعله من نافلة القول هنا التذكير بأن التقاليد الخطابية الإسلامية، ان بقت مصدراً رئيساً للتشريع الإسلامي، إلا أن إعادة انتاجها التشريعي هذا اعترته الكثير من التحولات والتغيرات، مما جعل تلك التقاليد ليست هي بجوهرائيتها أو ثباتها أو أحاديثها العملية الواحدة في الممارسات الإسلامية، ولعل خير من تحدث عن هذا الموضوع (وائل حلاق) وفي أعمال كثيرة أشار إلى إن التغير البنوي الثقافي والاقتصادي الذي صنعهُ الاستعمار في عدة مجتمعات اسلامية آسيوية وافريقية،

(¹) علي مبروك، نصوص حول القرآن/في السعي وراء القرآن الحي، المركز الثقافي العربي، بيروت، مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث (المغرب)، ط1، 2015، ص244.

(²) ديل أيكلمان، المرجع نفسه، ص61.

أسهم في إعادة انتاج الشريعة بطرائق متعددة، غيرت مسارات تلك التقاليد، فضلاً عن موجات الحدائنة وتشكيل الدولة القومية في تلك المجتمعات أسهمت كذلك في إحداث تغيرات هائلة، ويضاف إلى ذلك بروز مشاريع فكرية اسلامية سعت ومازالت لتحديث تلك التقاليد بنحو مغاير لما هو مألوف أو معروف سابقاً⁽¹⁾. وحتى الباحثة (عزة حسين) على سبيل المثال تحدثت عن تأثيرات السياسات الكولونيالية والسياسات المعاصرة للأنظمة السياسية المعاصرة والتي انبثقت عنها قواعد وأساليب جديدة لتقنين تلك التقاليد الخطابية (الشريعة) وأعدت موضعها بنحو متقاطع كلياً مع الإسلام الكلاسيكي أو إسلام القرون الوسطى على نحو كبير وشامل⁽²⁾.

ولعل النحت الكبير وإعادة تشكيل التقاليد انما يمثل الآن الشغل الشاغل لمجموعة كبيرة من المسلمين، وحسبما قال إيكلمان: وان أعمق التحولات الجارية اليوم في العالم الإسلامي تمر عبر طبقة وسطى من المثقفين والمفكرين الإسلاميين من غير المختصين في العلوم الشرعية. لقد أخذوا على عاتقهم مسؤولية تطوير تدينهم (فكراً وسلوكاً) في اتجاه عالمٍ حديثي، بل (وما بعد حديثي)، عالمٍ يمثل تحدياً للمسلمين ولغير المسلمين على حدٍ سواء⁽³⁾.

بعبارة أخرى كانت تجارب الماضي والحاضر الحدائوي وأحداثه جزءاً أساسياً من تشكل الشريعة. وقد رأت الأجيال اللاحقة ان هذه التجارب السابقة تتمتع بهالة من السلطة، وهي التي صاغت ممارساتهم المعاصرة على نحو معياري، وبهذا، يمكن النظر إلى الشريعة كتقليد قانوني. وهنا يتساءل الباحث (عمر أواس) "عن معنى تلك التقاليد من زاوية أو منظور آخر"، ليقول: لكن ما هو التقليد وما الذي يجعل الشريعة تقليداً قانونياً؟ والسؤال الأكثر أهمية (لديه) هو إلى أي نوع من التقاليد القانونية ينتهي التقليد القانوني (الفقهي) الإسلامي؟ إذ أن التقليد لديه: ليس مجرد نقل لأفكار من الماضي، وإنما الإيمان بقيمتها الراهنة كذلك⁽⁴⁾.

إذا كانت السلطة حاضرة في انتاج هذه التقاليد الإسلامية (الشريعة) فأنا في حقيقة الأمر أمام سلطتين: إحداهما سلطة روحية/ مضمرة مستمدة من النصوص المقدسة ذاتها، وهي تستبطن ضمن مدارات وجدانية/ عاطفية من مظاهرها الرهبة والخشية من سطوة تلك النصوص على المؤمنين بها، أما ثانيهما: فهي سلطة بشرية/ معلنة يمارسها الفقهاء بوصفهم أوصياء على تلك النصوص.

(1) لتفاصيل أكثر ينظر على سبيل المثال كتابه الموسع: الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحول، ترجمه وقدم له: د. كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2018، ص625-865.

(2) ينظر كتابها المثير للاهتمام: سياسات تقنين الشريعة: النخب المحلية، والسلطة الاستعمارية، وتشكيل الدولة المسلمة، ت: باسل وطفه، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1، 2019، ص327-409.

(3) ديل أيكلمان، المرجع نفسه، ص44.

(4) ينظر: عمر أواس، الفتوى، والخطابية، وإنتاج الشريعة، مقالة في كتاب (ديناميات الشريعة)، مرجع سابق، ص56.

وبهذا السياق يقول ديل أيكلمان: "ليس معنى التاريخ والماضي محايداً من الناحية السياسية أبداً. يميز إدوار شيلز (E. Shils) بين ماضي الأحداث المتحققة والماضي المدرك الذي يتميز (بمرونة أكبر). في الواقع؛ بما أن الخط الفاصل بين الماضي المتحقق والماضي المدرك يتوقف على بناء السرديات التاريخية الرسمية ونشرها وقبولها؛ فإن ماضي الأحداث المتحققة يوجد في الغالب كمجموعة من الموارد التي يمكن الاعتماد عليها في الوضعيات التقليدية والحديثة لقبول الممارسة الحالية. وبالفعل؛ فإن الخط الفاصل بين الأحداث الواقعة والأحداث المدركة واضح أصلاً، نظراً لأن عملية خلق التقليد عملية واعية وضمنية، لا واعية وصرحة في الوقت نفسه"⁽¹⁾.

إذن الماضي هو المسؤول عن صوغنة وتشكيل التقاليد الإسلامية (الشريعة)، إذ أن المسلمين لا يرجعون إلى النصوص مباشرة، أنهم يرجعون إلى مفسري ومسؤولي هذه النصوص (الفقهاء) الذين قاموا بتقعيد تفسيراتهم تلك ضمن مجموعة من المذاهب، التي لم تُسهم في ترسيخ منظوراتهم الفقهية فحسب، بل جعلتها متوارثة وحية إلى يومنا هذا.

ولهذا حدد المؤرخ الاسترالي المعاصر مارتن كريغيار "Martin Krygier" ثلاث خاصيات جوهرية لأبي تقليد. أولاً: قدمه: اعتقاد المنخرطين في التقليد انه يعود إلى فترة ما من الماضي. ثانياً: حضوره الحُجِّي والموثوق؛ رغم نشأته في الماضي، فإن له أهمية في حياة المنخرطين فيه في الحاضر وفي أنشطتهم. ثالثاً: انتقاله: ليست التقاليد مجرد إسقاطات متقطعة للماضي على الحاضر؛ بل ثمة تواصل في انتقالها من جيل إلى آخر، سواء كان ذلك عن قصد أو عفواً.⁽²⁾

ربما لا مناص لنا الا التأكيد على أن أطروحة طلال أسد أن الإسلام ما هو الا تقاليد خطابية (القرآن والسنة) تمثل المرتكز الرئيس لفهم أن الشريعة تمثل تقليداً قانونياً، ولهذا كان استنتاج الباحث عمر أواس في محله: "إذا أمكن وصف مشروع الإسلام ككل بأنه تقليد خطابي، فإنه يمكن حينها وصف تقليده القانوني، والذي هو أحد فروع، بأنه تقليد قانوني خطابي. ويعود ذلك إلى أن القرآن والحديث هما نقطتا انطلاق التقليد الديني الإسلامي بقدر ما هما أساساً تقليده القانوني"⁽³⁾.

ولكن في الحقيقة أن الشريعة هي اوسع معنى ودلالة وتأثير من التقليد القانوني بالمعنى الغربي الضيق*، ولعل هذه مسألة ناقشها الباحث جون ر. بوين "John R. Bowen" تحت عنوان موسع هو (الانثروبولوجيا والفقه) قائلاً: "وبينما تُستخدم الكلمة الإنجليزية "law"، حتى في استعمالها

(¹) ديل أيكلمان، مرجع سابق، ص 91.

(²) عمر أواس، المرجع نفسه، ص 56-57.

(³) المرجع نفسه، ص 58.

الأثروبولوجية الموسَّعة، في الإشارة إلى نطاقٍ ضيقٍ من الظواهر، تشير المصطلحات الإسلامية الوثيقة الصلة بها (الشريعة، والفقه، والحُكم) إلى النطاق الأوسع للمعيارية (كل ما يأمر الله به)، وإلى ممارسات محددة. وإذا كان الفقه قريباً من المعنى الانجلو-أمريكي للسوابق أو الاجتهادات القضائية، فإنه يعتمد على السبل التي لا يسع البشر معرفتها - في نهاية المطاف - في جميع شؤونهم، أو على الشريعة، وقد كان من ثمرة ذلك أن نطاقاً من الأعمال أوسع بكثير مما يُشار إليه عادةً بـ "law" (أو بغيرها من المترادفات الأوروبية)⁽¹⁾.

إن مجال عمل التقاليد الخطابية في مؤسسة الفقه في ممارسات المسلمين، لها معنى ودلالة مخالف كلياً لعمل تلك التقاليد بحسب التقنين القانوني/الرسمي أي ضمن اللوائح القانونية للدولة، لاسيما في تلك المجتمعات الإسلامية التي مازالت تعتمد منظورات الفقه أو الشريعة عموماً في تنظيم شؤون عملها.

والحق أن الفجوة المفاهيمية بين (القانون) من جهة، والشريعة، والفقه، والحكم من جهة أخرى، تعني أن الموضوعات المختلفة تتناسب نوع تناسبٍ مع الدراسات الإسلامية، أو الدراسات الفقهية. فإذا تجاوزنا الإجراءات الرسمية في المحاكم، أو المجالس، إلى الأفكار والمناقشات المعيارية - ولكن خارج المؤسسات - حول الأعمال اليومية، فقد انتبهنا إلى أبعد من المعنى المعتاد لكلمة (قانون). وأهم من ذلك، وإن كان أقل وضوحاً، تأثير تقنين الدولة على المناقشات الإسلامية، فانعطافنا عن الشعائر والأخلاق والموضوعات الدينية، إلى الممارسات التي تنظمها المحاكم دوماً، كالزواج والطلاق والصفقات العقارية، فيه مجانفة غالباً (بحسب النظام القانوني) عن مجال النقاش الذي تحكمه نصوص الإسلام وتراثه، وجنوح إلى تطبيق القانون الموضوعي أي تشريعات الدول وقضاؤها. والخلاصة أن (قانون) و(إسلامي) على طرفي نقيض من حيث النسق: فكما زادت قوانين الدولة، قل نصيب الإسلام⁽²⁾.

ومثلاً قال الباحث جون بول شارناي: "فالشريعة ليست براغماتية فحسب؛ إذ أن تطبيق الشريعة أبعد وأكبر من مجرد السعي لتحقيق فعالية الفعل وسلامته؛ بل هي في حد ذاتها تقوى، ونتيجة لذلك، فإن مشكلة العقوبة المنظمة اجتماعياً (قانونياً أو بفعل ضغط البيئة) تظل مشكلة فرعية من الناحية النظرية؛ إذ إن العديد من أحكام الشريعة، بما في ذلك أحكام العبادات، لا تنطوي بالفعل على

(1) جون ر. بوين، الأثروبولوجيا والفقه، مقالة في كتاب (مرجع أكسفورد في الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخه)، الجزء الأول، تحرير: أنور إيمان، روجي أحمد، ت: د. أسامة شفيق السيد وآخرون، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2023، ص303.

(2) المرجع السابق نفسه، ص304.

عقوبات، على الأقل في الدنيا. وبما أن القاعدة العامة والمقياس الدقيق، بفعل دينامية النظام نفسه، يُشكلان مطلقين يجب على المؤمن، ولو كان مجرد مستخدم بسيط، أن يتبعها، فإنه سيسعى باستمرار من باب التبرُّك إلى الأخذ بأفضل الترجيحات الممكنة عبر تأويلات متعاقبة، حتى وإن كانت تلك التأويلات مخالفة لبعض عناصر النظام القانوني القائم⁽¹⁾.

نعتقد إن التأويل المقاصدي هنا بطبيعة الحال سيكون هو التأويل الأنسب من الوجهة الدينية والثقافية على حد سواء، إذ لا بد من البحث عن روح القرآن وراء المعاني الحرفية، 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 الزمان وتغير الأوضاع غير ملائمة ينبغي أن نتمكن من تغييرها.

وقد توخى القرآن نفسه ضرباً من سياسة المرور بمراحل، تدل على ذلك ظاهرة نسخ بعض الآيات بأخرى. فخلال مدة الوصي، التي استغرقت اثنين وعشرين سنة، وضعت بعض القواعد ثم عوضت بأخرى أكثر ملائمة للظروف، إذ بين نزول الثانية تغيرت الأوضاع وحدث تطور مما تغير القاعدة. فإذا ما حدث هذا في فترة زمنية قصيرة ضمن الأخرى أن يحدث في زمان أطول بكثير، أي القرون الأربعة عشر الفاصلة بيننا وبين وفاة الرسول، فنهاية الوحي لم توقف سير التاريخ، وهذا لا يعني أنه ينبغي نسخ الشريعة كلها فنفتقر إلى مقاييس مرجعية لاختيار تشريع جديد، بل ينبغي أن نهتدي بمقاصد الدين حسب ما يمكن اكتشافه من القرآن والسنة النبوية. لكن حيثما بدأ التطور تجنب مواصلته².

وأمام التطورات أو التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، كان التأويل المقاصدي حاضراً وبقوة لأجل إعادة موضوعة قضايا رئيسية أبرزها مسائل تمس حقوق الإنسان أمثال مكانة المرأة المسلمة ومسألتي شهادتها وميراثها وسائر حقوقها الأخرى، فضلاً عن مسألة حق الاعتقاد وما يرتبط بمسألة الردة وآليات التعامل معها، ولا يخرج عن هذا السياق القضايا المالية وإدارة الأموال عبر البنوك والموقف من الربا والفائدة المترتب عليها، فضلاً عن مسائل أخرى تخص قضايا مجتمعية هائلة في ظل تمدد الحداثة ومنطق العولمة الاقتصادية والثقافية الجديتين.

أن الباعث على تجديد المنظور الفقهي واعتماد التأويل المقاصدي مع القضايا آنفة الذكر هي مسألة (المصلحة العامة) وهي كانت العماد لرئيس لاشتغالات الشاطبي ومن تبعه، فتأويلات الشريعة المفرطة

(1) جون بول شارناي، روح الشريعة الإسلامية، ت: د. محمد الحاج سالم، مراجعة: د. الطيب بوعزة، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2019، ص22.

² محمد الشرفي، الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، رابطة العقلايين العرب، ط2، 2009، ص124-125.

في صرامتها ستؤدي إلى عطالة حياتية ثقافية كاملة داخل المجتمعات الإسلامية، ولهذا وجدنا أن البحث المستمر على المصلحة الفقهية هو المحرك الدائم للتأويل المقاصدي. ولكي تقوم الشريعة بدور في الدولة الإسلامية الحديثة، تحتاج صياغتها الكلاسيكية إلى إعادة نظر، إذ أن نظرية قانونية قائمة أكثر على (المقاصد) مع (المصلحة) ربما تضطر إلى استبدال المفهوم الأصلي للقانون المبني على النص المقدس. كان الحداثيون المسلمون يعملون لأحداث تغيرات، لكن يبدو أن شريعة في صورة صياغتها في العصور الوسطى (الفقه) قد احتلت مركز الصدارة في النقاشات بين دعاة ما قبل الحدائفة لمبدأ الفرض من القانون والمجموعة من المفكرين العصريين¹. ولقد كانت النظرية المقاصدية تحتل المساحة أو الفضاء المعرفي للحوار والتداول، لأنها هي القادرة على استيعاب المتغيرات الثقافية (بالمعنى الأنثروبولوجيا) الذي تحدثنا عنه فيما سبق، ولكونها هي الاقدر على تطوير معاني الشريعة ودلالاتها في ظل التغيرات المتسارعة عبر اندماجها مع جهود معرفية أخرى لأجل مواجهة هذه التغيرات.

**

المصادر:

1. أبو اسحاق الشاطبي، الموافقات في اصول الشريعة، المجلد (2)، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
2. أريا نكيسا، أنثروبولوجيا الفقه الإسلامي: التعليم والأخلاق والاجتهاد الفقهي في الأزهر، ت: أسامة عباس، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2021.
3. إلياس درودر، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2015.
4. بسام الجمل، الإسلام السني، دار الطليعة-بيروت، ط1، 2006.
5. تيموثي ب. دانيالز (محرراً)، ديناميات الشريعة: الشريعة الإسلامية والتحولت الاجتماعية السياسية، ت: د. محمد الحاج سالم، جهاد الحاج سالم، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2021.
6. جون بول شانزاني، روح الشريعة الإسلامية، ت: د. محمد الحاج سالم، مراجعة: د. الطيب بوعزة، مركز نهوض للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2019.
7. جون ر. بوين، الأنثروبولوجيا والفقه، مقالة في كتاب (مرجع أكسفورد في الفقه الإسلامي وأصوله وتاريخه)، الجزء الأول، تحرير: أنور ايمان، روي أحمد، ت: د. أسامة شفيق السيد وآخرون، مركز نهوض للدراسات والبحوث، بيروت، ط1، 2023.
8. ديل أكلمان، أنثروبولوجيا المجتمعات الإسلامية، ت: نخبة من المترجمين، تحرير: يونس الوكيل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ط1، 2022.
9. رفيق عبد الله، محمد كيشافجي، الشريعة الإسلامية في عالم متغير، ت: سيف الدين القصير، دار الساق، بيروت، ط1، 2021.
10. رياض الميلادي، الكتاب اصلاً من اصول التشريع، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، المغرب، ط1، 2016.

¹ رفيق عبد الله، محمد كيشافجي، الشريعة الإسلامية في عالم متغير، ت: سيف الدين القصير، دار الساق، بيروت، ط1، 2021، ص 226.

11. السيد ولد اباه، الدين والسياسة والأخلاق/ مباحث فلسفية في السياقين الإسلامي والغربي، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2014.
12. شهاب أحمد، ما الاسلام، في مغزى ان تكون منتميا للاسلام، ت: بدر الدين مصطفى احمد، مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث، الرباط، ط1، 2020.
13. طلال أسد، جينالوجيا الدين: الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة وتقديم: محمد عصفور، مراجع: مشير عون، المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2017.
14. طلال أسد، فكرة انثروبولوجيا الإسلام، مقالة في كتاب (أنثروبولوجيا الإسلام) لمجموعة باحثين، اعداد: د. أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي (بيروت)، مركز فلسفة الدين (بغداد)، ط1، 2005.
15. طه العلواني، حوار حول مقاصد الشريعة، ضمن اعمال : مقاصد الشريعة : مجموعة حوارات، دار الفكر المعاصر، بيروت ط1، 2002.
16. عزة حسين، سيايات تقنين الشريعة : النخب المحلية، والسلطة الاستعمارية، وتشكيل الدولة المسلمة، ت: ياسل وطفه، الشبكة العربية للأبحاث والدراسات، بيروت، ط1، 2019.
17. علي مبروك، نصوص حول القرآن/في السعي وراء القرآن الحي، المركز الثقافي العربي، بيروت، مؤمنون بلا حدود للدراسات والابحاث (المغرب)، ط1، 2015.
18. غابرييل مارانسي، انثروبولوجيا الإسلام، ت: د. هناء خليف غني، دار ومكتبة عدنان، بغداد، ط1، 2016.
19. مارشال هودجسون، مغامرة الإسلام: الضمير والتاريخ في حضارة عالمية، المجلد الأول، ت: أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2021.
20. محمد الخضر حسين، الشريعة الاسلامية صالحة لكل زمان ومكان، تقديم وتحقيق: د. محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1999.
21. محمد الشرفي، الإسلام والحربة: سوء التفاهم التاريخي، دار بتر للنشر والتوزيع، دمشق، رابطة العقلايين العرب، ط2، 2009.
22. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، 1998.
23. وائل حلاق، الشريعة: النظرية، والممارسة، والتحولت، ترجمه وقدم له: د. كيان أحمد حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2018.
24. وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام : مقدمة في أصول الفقه السني، دار المدار الإسلامي، بيروت ط1، 2007.

مقتضيات الاجتهاد المقاصدي

Requirements of Maqasid-Based Ijtihad

أ.د. إبراهيم علي سالم عيبلو

الأكاديمية الليبية للدراسات العليا فرع مصراتة

salef4a@gmail.com

**

*- مقدمة

الحمد لله، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين، أما بعد : فهذه مداخلة بعنوان : ((مقتضيات الاجتهاد المقاصدي))، أضعها في جلسات الملتقى الدولي : نظرية المقاصد بين مطالب التحديث والتفعيل ودَعَاوي التَّعْطِيل، وملخصها أنها تدور حول معان، ومنها : أن أسَّ الشرع على العلة، والمصلحة، والحكمة في الحياتين، وشُرع لإنجاز أهداف وغايات تنخرط تحت مقصد التشريع، وقررت المقتضيات والمستلزمات التي يلزم تحصيلها وتوافرها عند استخدامه في عملية الجهد الفقهي، وعليه : كانت المقتضيات والمستلزمات أهم مسائل الاجتهاد المقاصدي التي تأثر الاجتهاد التشريعي برعايتها، وقام عليها في التقعيد والتفريع، واستنباط الأحكام والترجيحات، وتنزيل الأحكام على الوقائع، وغير ذلك من عمليات التشريع والاجتهاد، إذ لا يمكن أن يقوم اجتهاد صحيح على غير اعتبار المعاني والعلل والمقاصد، ولا يمكن اعتبار المقاصد واستخدامها في الاجتهاد إلا برعاية وتوافر المقتضيات والمستلزمات في العمل المقاصدي في الاجتهاد الفقهي، لذا كانت الحاجة ملحة إلى البحث في طوايا هذه المداخلة، وبيان حقيقة هذه المقتضيات والمستلزمات، وتقرير ضوابطها، وتجليتها في الاجتهاد المقاصدي⁽¹⁾.

أسباب اختيار موضوع المداخلة: تستمد هذه الدراسة أهميتها من مكانة التقصيد والتعليل نفسه، وتستمده على صعيد ثان من تحديات نوازل العصر، وتطوراتها، وكون المستلزمات والمقتضيات مهمة في النشاط المقاصدي حتى يقوم الناظر بدوره الاجتهادي على أحسن حال وأتمه؛ إذ عدم مراعاة المقتضيات في إعمال المقاصد وعدم ضبطها يؤدي إلى خلل في الاجتهاد والرأي.

**

(1) ينظر وسائل المقاصد وضوابط اعتبارها في الاجتهاد المعاصر للدكتورة مريم بنت سعيد بن حمد العزيرة ص 12.

*- تعريف مفردات عنوان البحث .

أولاً: تعريف مقتضيات : مفرد مقتضى – اسم مفعول – وهو المطلوب، وفعله : اقتضى، ومعناه : الطلب، اقتضى دينه وتقاضاه، أي : طلبه .

ثانياً : تعريف الاجتهاد : لغة : ((أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة، يقال : جهدت رأيي، وأجهدته : أتعبته بالفكر))، واصطلاحاً : فقد عرفه القرافي – رحمه الله - بأنه : ((استفراغ الوسع في النظر فيما يلحقه فيه لوم شرعي))⁽¹⁾، وعرفه ابن الحاجب – رحمه الله - بأنه : ((استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي))⁽²⁾ .

ثالثاً : تعريف المقاصد اللغوي : فكلمة ((المقاصد)) جمع، ومفردتها : مقصد، أو مقصد، وكلاهما من قصد، وله معان لغوية كثيرة، تدور حول الطلب والعزم، والاعتماد والأتم، والتوجه والتهوض إلى الشيء، واستقامة الطريق، والعدل والتوسط بين الإسراف والتقتير، وكلها مسطورة بأمثلتها في كتب المقاصد، والأصوليين، والفقهاء، ولعل المعنى الأول - الطلب والعزم، والاعتماد والأتم والتوجه والتهوض إلى الشيء - هو الأقرب ؛ لاستعماله في مدونات الأصول والفقه، فأطلقت مصطلح مقصد وأرادت به الغاية التي تطلب وتؤم في الباطن، ويتوجه إليها بالعمل، وذلك كالقول في القواعد الفقهية : ((الأمور بمقاصدها))، وإن كانت المعاني الباقية لا تبعد عنه فتنطوي ضمنه ؛ لأن المقاصد يلاحظ فيها الاستقامة والعدل والتوسط⁽³⁾ .

رابعاً : تعريف الاجتهاد المقاصدي هو : إعمال العقل في إظهار المقاصد في جميع الألفاظ والنصوص والأحكام الشرعية، وسبر أغوار عللها، وإظهار أهداف الشارع من أحكامه، رعاية للمقاصد⁽⁴⁾ .
إيضاح مفهوم عنوان البحث : ((مقتضيات الاجتهاد المقاصدي)) : الأمور الواجب توافرها في النشاط المقاصدي في الصنعة الاجتهادية حتى يتمها الناظر على أفضل الوجوه وأحسنها وأتمها، والاشتغال بالمقاصد في الصنعة الاجتهادية لا يتكون إلا بثلاثة عناصر وهي : ((اللفظ والموجود والمحل)) ويحيط بها لوازم ينبغي تفكرها في استخراج الحكم الشرعي لأي نازلة ؛ لغاية أن يتحقق في الخارج الوجودي غرض الشارع قطعاً أو يقيناً⁽⁵⁾، والمقتضيات الهامة هي :

(1)تنقيح الفصول ص 233 .

(2)المختصر الأصولي 2 / 460 .

(3)ينظر وسائل المقاصد وضوابط اعتبارها في الاجتهاد المعاصر للدكتورة مريم بنت سعيد بن حمد العزبية ص 29 – 30 .

(4)ينظر الاجتهاد المقاصدي وعلاقته بفقه الواقع وقضايا العصر، تأليف الدكتور محمد سيد محمد فرج ص 63 .

(5)نفسه ص 84 . & الاجتهاد المقاصدي للأستاذ الدكتور نورالدين الغادمي ص 174 .

المطلب الأول: المقتضى الأول: المقتضيات المتعلقة بفهم مبادئ اللفظ

هي مجموعة من القواعد الأصولية اللغوية والأصولية الشرعية التي يدركها الناظر حال نظره في نص شرعي إدراكاً وتزيلاً، وهي كالآتي: 1 - مقتضيات القواعد الأصولية اللغوية: يجب على الناظر أن يدرك مجموعة من القواعد الأصولية المتعلقة بالعربية في إدراك اللفظ الشرعي ومقصده وعلته وحكمته، يقول الجويني - رحمه الله - : ((أما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها؛ فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال النظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة))⁽¹⁾؛ ولذا يجب على الناظر أن يحرص أولاً على إدراك وفهم مبنى اللفظ ومراعاة مفرداته الظاهرة والضمنية اللغوية لها، وفق ما يدل عليه اللسان العربي واستعمالاته، وما يوافق قواعده، ويجتنب التأويل المتكلف فيه ما لا يحتمله اللسان، وما لا ينسجم مع دلالات القواعد الأصولية اللغوية المتعارف عليها في اللسان، يقول الشاطبي - رحمه الله - : ((اللسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع))⁽²⁾؛ فإن لكل لفظ معنى يختص به، ويخالف به غيره من الأشياء والذوات، ليتقارب بها التفاهم، وليدرك المخاطب، المخاطب به مقصود المخاطب، المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تقارب أبدأً، ولا نهدم خطاب الله لنا⁽³⁾؛ فيسعى الناظر أولاً إلى تحصيل معنى اللفظ الشرعي بحسب وضعه الأصلي، ولا يتعداه، فإن المفردات لها معانٍ مقررة في اللسان بأصلها الوضعي، وبمراعاتها تنضبط المعاني المقصودة من اللفظ وتحفظه من التناقض والتباين، يقول الشاطبي - رحمه الله - : ((مسلك كلام العرب في تقرير معانيها، ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع))⁽⁴⁾؛ ومن هذه القواعد التي يجب على الناظر إدراكها حال نظره في فهم اللفظ الشرعي ومفرداته: عموم مفردات اللفظ وخصوصها، وظاهرها وباطنها، يقول الدكتور عبدالسلام أبو ناجي - رحمه الله - : ((يجب العمل بما يتبادر إلى الذهن من ظاهر اللفظ ما لم تكن هناك قرينة تمنع من العمل به، إذ من القواعد المقررة أن اللفظ متى كان ظاهراً في معنى فلا يجوز صرفه عن ذلك المعنى الظاهر إلا بدليل يقتضي ذلك))⁽⁵⁾، وكذلك عامه وخاصه ومطلقه ومقيده، ومفرده ومشتركه، ومنطوقه ومفهومه الذي يفهم من نفس

(1) البرهان 1/ 130.

(2) الموافقات 2/ 63.

(3) ينظر وسائل المقاصد وضوابط اعتبارها في الاجتهاد المعاصر للدكتورة مريم بنت سعيد بن حمد العزبية ص 482.

(4) الموافقات 2/ 23.

(5) الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالسلام محمود أبو ناجي ص 255.

الخطاب من قصد المتكلم لعرف اللغة⁽¹⁾. 2 - مقتضيات القواعد الأصولية الشرعية : يجب على الناظر أن يدرك مجموعة من القواعد الأصولية المتعلقة بالشرع في إدراك اللفظ الشرعي ومقصده وعلته وحكمته، ((كالأمر ودلالته على الوجوب إلا إذا قام الدليل على غير ذلك، وكذلك النهي المفيد للتحريم إلا إذا دل الدليل على غير ذلك، وخطاب الوضع من السبب والشرط والمناع والرخصة والعزيمة والوسيلة، وتأثيره في خطاب التكليف، وكذلك ناسخه ومنسوخه، وأسباب نزوله ووروده وتدرجه في بيان الأحكام والتفاته في ذلك إلى الرفق والتخفيف والتيسير، وتعويدته للمكلف على الامتثال الأكمل والعمل على تثبيت الأحكام وتجديدها بصفة جيدة، إذ لو نزلت الأحكام دفعة واحدة أو بمعزل عن ظروفها وملابساتها لوجد المكلف مشقة عظمى في فهم الأحكام ومناطاتها وعللها، ولضيق مقصوداتها وأثارها))⁽²⁾.

**

المطلب الثاني : المقتضى الثاني : المقتضيات المتعلقة بفهم مبادئ الموجود

يُعد النظر في الموجود الواقعي من أصعب الأنظار وأشدّها ؛ لكون طبيعته متداخلة المعطيات ؛ ومتسارعة النوازل والأحداث، فإن إدراكه وما يحيط به في النشاط الاجتهادي ضروري ؛ لأنه سبب من أسباب تحقيق مقاصد الشريعة من إقامة المصلحة الضرورية والحاجية والتحسينية، وطريق قصير وسبيل ميسور في التعامل مع جديد العصر ونازلة القطر بالشكل المتفق عليه، فالمستجد من النوازل في نظر العلماء لا حكم عليه إلا بفهم الموجود الواقعي ؛ إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، وإلا كان انعدام ذلك مخالفاً للصواب ؛ لكونه قد خالف موقعه وكيفية تطبيقه على المستجد، وعلى هذا فلا يمكن للناظر تعليق الحكم بغايته ومقصده وحكمته إلا بفهم الموجود الواقعي الذي يحيط بالمستفتي أو المستجد، ومن هنا تظهر مكانة إدراك الموجود الواقعي الذي يتصرف معه الناظر، فسلامة الحكم وورشاد الإجابة على المستجد المتغير متعلق بإدراك الموجود وما يحيط به، وفي زماننا زاد الاحتياج لإدراك نظير ذلك أسهب من ذي قبل، فما اعتقادك في جماعة متناقضة مشوشة، وخواطر مفرقة، ومذاهب واجفة، وأحزاب متباينة، وتطورات متشابكة، وإبداعات متراكمة، وأنشطة متغيرة، في مدة قصيرة من العصر، فأنشطة الحياة ومعطياتها وضرورها وسبلها متغير في الجزئيات والكلبيات في وقت واحد، وسرّ ذلك هو النمو الحياتي في شتى المجالات المالي والإداري والعلمي والصناعي والحربي والسلمي، مما ساعد في خصام التطورات، وإقبال القادم والمتطفل بريكيه وبطينه، على البلدان

(1) ينظر الاجتهاد المقاصدي وعلاقته بفقهاء الواقع وقضايا العصر، تأليف الدكتور محمد سيد محمد فرج ص 84، والاجتهاد

المقاصدي للأستاذ الدكتور نورالدين الخادمي ص 174 - 176 .

(2) الاجتهاد المقاصدي للأستاذ الدكتور نورالدين الخادمي ص 176 .

المسلمة، فإن من يُطل الفكر ويُدير البصر يجد أن النازل والمستجد هو من إفراس التطورات الغربية مما اقتضى نقل البلد المسلم إلى حال وملتو خطير على مسلمَّاته، وتحولت الحياة تسلك نهج المحسوسات والتخصيصات، فليس لمستجد أن يُستر بحكم شرعي إلا بعد أن تُدبج صورته وغاياته ومآلاته وجدوى خيره وشره، ومن وسط آخر مكمل لمفهوم إدراك الموجود الواقعي هو إدراك الهيئات والصفات العامة، فكل زمن له أحواله الخاصة التي تفصله عن غيره، والمتأمل في زماننا هذا تظهر له مجموعة من الهيئات التي تكاد تتفق عليها البلاد المسلمة ومن أظهرها ⁽¹⁾: العجز في كثير من مناحي الحياة في الميدان المالي الذي هو عصب الحياة وسبيل القوة، والذي كثرت فيه كثير من المعاملات العصرية المحرمة مما عسر فيه المحاذرة عن بعض المحرمات والشبهات، فأوقع في كثير من الشدة والعسر مما يقتضي عملاً حتمياً في إيجاد العلاج وتوفير البدائل الشرعية لرفع الشدة وإزالة العسر عن الناس، والتصديات وتضييقات الموجود الذي تواجهه البلدان المسلمة، بسبب تعسف الأعداء والاستكبار عليها، بجميع المناحي، والعدم والإملاق الذي تعانيه بعض البلدان المسلمة، بل المخصصة والمسغبة التي تنزل بفريق منهم، والانبساط المفزع في التكنولوجيا الجديدة التي كان لها المنتهى في إقصاء كثير من المسلمين عن بعض مسلماتهم وطرائق إدراكهم، واشتداد الحياة بسبب ازدياد أشكالها مما اقتضى خشونة في سير حياة الناس على المتفق عليه دون المختلف فيه، وعلى الأصل دون خلافه، وعلى الحلال دون الغامض، فهذه الصور العامة التي يلزم مراعاتها في تطبيق الأحكام على مستجدات الزمان ليجمع فيها بين مصالح العباد وإدارة شؤونهم على السعة والتخفيف ورفع المعاناة عنهم ⁽²⁾.

**

المطلب الثالث: المقتضى الثالث: المقتضيات المتعلقة بفهم مبادئ المحل

المحل هو المكلف، والمكلف هو منزل نشاط الناظر ومداره، والموجود الواقعي ما وقع إلا به، والذي يلزمنا من المحل: عقله الذي يلائم بين مدلول اللفظ وحوادث الموجود، وهو يشمل عقل المحل العادي فيما كلف به من النص الشرعي، طلب فعل وترك، يتقيد بجملة الأمر والنهي، التي يلزم المكلف إدراكها وتعقلها وعملها، وأخذها من مدونات الفقهاء، ويشمل كذلك المكلف بالاجتهاد والاستثمار والمأمور ببيان أحكام الشرع في حوادث عصره ومستجدات بلده، إلا أن الذي يعيننا مباشرة هو الآلة الاجتهادية ((العقل))، الذي سيكون أداة التنسيق والربط بين الخطاب اللفظي الواجب، والموجود الواقعي المتغير، فإظهار رسمية العقل ومكانته وحدوده في استثمار الأحكام، وفي التنسيق بين الخطاب الرباني والموجود الواقعي الحياتي، أمر ضروري وشرط هام لقيام ذلك الخطاب الرباني على ما أراده الله -

(1) ينظر المنهج في استنباط أحكام النوازل، تأليف: الدكتور وائل بن عبدالله بن سليمان الهويريني، ص 249 - 250 - 251.

(2) نفسه، ص 249 - 250 - 251.

سبحانه وتعالى – وما أرادته من أهداف وحكم ومعان وعلل ومصالح في الدنيا والأخرى، ولانبناء الواقع الموجود على شريعة الخطاب الرباني ومنهجه، وكلما ظهرت مكانة المحل وعلاقته بالشرع وتوظيفاته كانت منظومة الأحكام منزلة على أثبت الوجوه وأقوى الفوائد وأحسن للمقصود الشرعي والثواب الدينية⁽¹⁾، والموجود الواقعي في حاجة إلى تقصيد وتعليل أفعاله، وإلى تحسين أوضاعه وأحواله، وتذميم فساده، في جميع التخصصات، العقدية والأخلاقية والفقهية، فالخطاب ما نزل إلا ليخاطب عقل المكلف، والعقل ما بلغ رشده وصوابه إلا بإرشاد الخطاب الديني، وتقييد حركته وسلطاته، فعقل المحل شرط التكليف وأصل التدين، وذريعة البناء الحضاري وإيجاد الوقاية بنسق متزن ومنضبط وهادف، وتنسيق لسنن الكون واستنباطها في خدمة متطلباته⁽²⁾، وما ذكر الأصوليون في التحسين والتقبيح العقليين، وفي شروط التكليف ((عوارض الأهلية))، وفي التخصيص بالعقل، وفي المقاصد الخمس الضرورية ((حفظ العقل))، وفي مسألة: ((تفاوت العقول))، وفي قضية: ((تعارض العقل والنقل))، وما قرره من قواعد عقلية: كالترجيح من دون مرجح مستحيل، والدور محال، والتسلسل محال، وما أدى إلى محال فهو محال، وإن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، وإن حكم الشيء حكم مثله⁽³⁾، كل ذلك دليل ساطع على أهمية العقل في البنية التشريعية ومنظومة الخطاب اللفظي الديني⁽⁴⁾، والعقل الذي نتكلم عنه في هذا المطلب ليس أي عقل، بل العقل الذي يمتلك الآلة العلمية التي تتحرك وسط أحكام الشرع وأدلتها ودلالاته، ومقصوداته وضوابطه. العقل الذي يباشر المستجدات ويفهم حقيقتها وطبيعتها، ويدرك ملابساتها وحيثياتها وظروفها، العقل الذي يعمل على موازنة الخطاب بالموجود الواقعي⁽⁵⁾.

النتائج: في ختام هذا البحث أجمل النتائج في:

- 1 – من أهم خطوات ضبط المقتضيات هو التمييز بينها وبين المقاصد، التي هي قرينة لها في الرأي والاجتهاد، فهو من أهم مباحث ضبط الاجتهاد المقاصدي، وأساس ضبط أعمال المقاصد.
- 2 – الجهل بالمقتضيات يؤدي إلى تطرق الخلل والنقص في الاجتهاد.
- 3 – ينبغي على المجتهد مراعاة المقتضيات والمستلزمات حال صناعة أعمال المقاصد في الاجتهاد.

**

(1) ينظر الاجتهاد المقاصدي وعلاقته بفقهاء الواقع وقضايا العصر، تأليف الدكتور محمد سيد محمد فرج ص 89.

(2) نفسه، ص 90.

(3) ينظر منهجية التفكير العلمي في ضوء القواعد الأصولية للأستاذ الدكتور محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، ص 41 – 47.

(4) ينظر الاجتهاد المقاصدي وعلاقته بفقهاء الواقع وقضايا العصر، تأليف الدكتور محمد سيد محمد فرج ص 90 – 91.

(5) نفسه، ص 91.

القاعدة المقصدية ومكانتها في الاجتهاد الفقهي المعاصر

Maqāsid Based Rule and Its Role in Contemporary Jurisprudential Ijtihad

د. عمر بنعربية. المعهد العالي لأصول الدِّين

جامعة الزيتونة/تونس .

omarbenarbia@hotmail.fr

**

*- مقدمة:

لئن أصبح الدرس المقاصديّ اليوم محلّ عناية الباحثين نظرا لما ناله من استقلاليّة عن العلوم الإسلاميّة عموما وعن العلوم الفقهيّة على وجه الخصوص، فإنّ قسما وافرا من مادّته لا يزال محلّ نقاش بحيث تختلف فيه الأنظار اختلافا مؤدّنا بما تثيره مسائل هذا العلم من إشكاليّات لم يسبق للعقل الفقهيّ أن خاض فيها على هذا النّحو من التّدقيق والإفراد في المعالجة.

ومن المفردات المتداولة في هذا النقاش العلمي المعاصر "الاجتهاد المقاصدي" الذي يراد به إسناد الأحكام إلى الوقائع بناء على مراعاة مقاصد الشّارع. ولا ينبغي أن يتبادر إلى أذهاننا أنّ هذا المصطلح الجديد يؤذن بحدائثة مسماه، فلا ريب في أنّ الفقهاء المتقدّمين كانوا يراعون المعاني والحكم التي لاحظها الشّارع في فتاواهم وأقضيّتهم كما تشهد به المدوّنة الفقهيّة لا سيّما كتب الفتاوى والنّوازل. ولعلّ من وجوه التّجديد في هذا المجال أن يتوصّل العقل الفقهي إلى وسائل منهجيّة أكثر دقّة في تخريج أحكام النّوازل على مقاصد الشّريعة وفق قواعد منضبطة. ذلك أنّ المقاصد الشّرعية لما كانت معاني كليّة أمكن أن تُصاغ منها قواعد تُنسب إليها، أي: قضايا كليّة يستغرق المحكوم به فيها جميع أفراد المحكوم عليه، وهو ما اصطلح على تسميته بالقواعد المقصدية أو المقاصدية.

وقد بيّن الباحثون المعاصرون وجه أهميّة هذا الضّرب من القواعد (الكيلاني، 2000، ص62-66. الرّيسوني وآخرون، 2013، ص533-535)، وذكر الرّيسوني أنّه يحول دون الاضطراب في استثمار مقاصد الشّريعة ويجعل التّعويل عليها في الاجتهاد "نهجا علميا مضبوطا، مضمونا وأمونا، وليس مجرد مسلك فكريّ متحرّر يستعصي على الضّوابط والضمّانات المنهجية" (الرّيسوني وآخرون، 2013، ص535/2). لذلك تشوّف أساطين العلماء إلى مثل هذا التّقعيد، فقد دعا محمّد العزيز جعيط إلى جمع ما تفرّق من مادة المقاصد في المدوّنة الفقهيّة وفي كتب التّفسير وشروح الحديث وإجلائها في صورة "قواعد عامّة يبرهن على تأصيلها بالأدلة السّمعية المفيدة لذلك، وعلى عمومها في أفراد المواضيع الفقهيّة المختلفة الأنواع، ويكشف عمّا في اعتبارها من المصالح الرّاجعة للأفراد والجماعات" (جعيط، 1936، ص27/3).

وفي هذا السِّياق المؤذن بأهميَّة القاعدة المقصديَّة تنزَّل هذه الورقة العلميَّة التي تنظر في هذا الضَّرب من الكليَّات الشَّرعيَّة من خلال الإشكاليَّة الآتية: ما مدى صلاحيَّة القاعدة المقصديَّة لأن تكون مدركا يعوِّل عليه في الاجتهاد الفقهي المعاصر؟ وهو ما يقتضي النَّظَر في هذا الضَّرب من القواعد من حيثُ حقيقته وما به يتميَّز عن القواعد المعهودة في التَّشريع، ومن حيثُ حجَّيته وصلاحيته لأنَّ يعدَّ أصلاً تفرَّع عليه أحكام النَّوازل، ومن حيثُ آثاره في الاجتهاد الفقهي المعاصر بإيراد نماذج عوِّل فيها فقهاء العصر على القاعدة المقصديَّة في استنباط أحكام النَّوازل.

المبحث الأوَّل: حقيقة القاعدة المقصديَّة

لا نظفر عند المتقدِّمين بتعريف لمصطلح القاعدة المقصديَّة، ويرجع ذلك إلى سببين: الأوَّل أنَّ هذا المصطلح حادث بعدهم، فلم يثبت أنَّهم استعملوه في التَّعبير عن الكليَّات التي صاغوها في هذا المجال (الخادمي، 2005، ص 287)، والثَّاني أنَّنا لم نقف عندهم على تعريف دقيق لأحد جزئي المركَّب وهو المقاصد، فلا يُتصوَّرُ أن يعرِّفوا الكلَّ المركَّب منه ومن غيره.

وإذا ما غضضنا الطَّرْف عن تعريف القاعدة المقصديَّة بوصفها مركَّباً وصفيّاً يقتضي حدَّه الوقوفَ على حقيقة كلِّ جزء منه، فإنَّه يمكن الانطلاق من تعريفات المعاصرين لهذا المصطلح بوصفه لقباً يطلقُ على ماهيَّة معهودة عند أهل التخصُّص، إذ تصلح هذه التَّعريفات بعد تحليلها ونقدها لأن تكون مادَّة معيَّنة على صياغة تعريف للقاعدة المقصديَّة يكون أقرب إلى التَّعبير عن حقيقتها في المدونة الفقهيَّة.

وقد وقفتُ عند المعاصرين على تعريفات للقاعدة المقصديَّة فيما يلي أبرزها:

تعريف عبد الرِّحمن الكيلاني: "ما يُعبَّر به عن معنى عامٍّ مستفاد من أدلَّة الشَّريعة المختلفة اتَّجهت إرادة الشَّارع إلى إقامته من خلال ما بُني عليه من أحكام" (الكيلاني، 2000، ص 55).

تعريف محمَّد عثمان شبير: "قضيَّة كليَّة تعبَّر عن إرادة الشَّارع من تشرُّع الأحكام وتُسْتفاد عن طريق الاستقراء للأحكام الشَّريَّة" (شبير، 2007، ص 31).

تعريف نور الدِّين الخادمي: "القواعد المقاصديَّة هي قواعد مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة. ومقاصد الشَّريعة هي غايات الشَّرع الإسلامي وأسراره وأهدافه المبتوثة في مختلف الأدلَّة والأحكام والمعاني الشَّريَّة الإسلاميَّة. فهذه المقاصد تحكمها قواعد هي عبارة عن أسس وضوابط وأطر جامعة لمسائلها وأحكامها وسائر عناصرها ومتعلِّقاتها" (الخادمي، 2005، ص 286).

تعريف أحمد الريسوني الذي تبنته معلمة القواعد الفقهيَّة والأصوليَّة: "الصِّغ التَّعقيديَّة المعبرة عن المقاصد الشَّريَّة العامَّة وعن مقتضياتها التَّشريعيَّة والتَّطبيقيَّة أو الموصلة إلى معرفتها وإثباتها" (الريسوني وآخرون، 2013، ص 513/2).

تعريف عبد الجليل الغندوري: "أصل كليّ يشتمل على معنى عامّ، مستفاد عن طريق الاستقراء من أدلّة الشَّرْع المختلفة، والغايات التي وضعت الشَّرِيعَة لتحقيقها" (الغندوري، 2022، التَّفْهِيم المقاصدي وأثره في تقريب الاجتهاد الفقهي، <https://www.arrabita.ma/>).

إنّ المتأمل في هذه التعريفات يلحظ أنّ ذومها حاولوا تمثّل معنى القاعدة عموماً بوصفه جنساً عاماً يدخل فيه المعرّف وغيره، ثمّ استحضار خصائص تصلح لأن تكون فصلاً يميّز القاعدة المقصديّة عن غيرها من القواعد نحو القاعدة الفقهيّة والقاعدة الأصوليّة، بقطع النّظر عن اختلاف عباراتهم وتفاوتها في تحقيق المقصدين المذكورين.

أمّا الجنس في التّعريف فقد عُيِّنَ عنه بـ"الصَّيغ التَّفْهِيمِيَّة"، وبـ"الأسس والضوابط والأطر الجامعة"، وبـ"ما يعبرّ به"، وبـ"أصل كلي"، وبـ"قضيّة كليّة". ولا يخفى أنّ التعبير الأوّل فيه دَوْرٌ، إذ أنّ معرفة الصَّيغ التَّفْهِيمِيَّة يتوقّف على معرفة جزء المعرّف وهو القاعدة، وهو ممنوع في الحدود. والتّعبير الثّاني موغل في العموم يغلب عليه التّعريف اللّغوي للقاعدة. والعبارة الثّالثة، وإن حاول صاحبها الخروج من الخلاف في تعريف القاعدة بأنّها أمر أو قضيّة أو حكم (الكيلاني، 2000، ص29)، فإنّه لم يقدّم تعبيراً دقيقاً يبيّن معنى القاعدة. وعليه، فإنّ التعبير عن الجنس بالقضيّة الكليّة هو الأدقّ والأسلم، إذ هو مطابق لحقيقة القاعدة فهي ليست إلّا جملة خبريّة يستغرق حكمها جميع جزئيّات موضوعها، وهو أفضل من التّعبير عنها بالأصل، إذ كونها كذلك أمرٌ ناشئ عن كون الموضوع فيها كليّاً يُحيطُ المحمول بجميع أفرادها.

وأما الفصل فقد تضمّن جملة من المعاني المتفاوتة في قوّة انتسابها إلى الذاتيّات المكوّنة لماهيّة القاعدة المقصديّة، وفي شدّة اختصاصها بهذا الضّرب من القواعد دون سواه.

فكّون القاعدة المقصديّة معبّرة عن معنى "اتّجهت إرادة الشّارع إلى تحقيقه" أو عن "إرادة الشّارع من تشريع الأحكام" أو عن "غايات الشّرع الإسلاميّ وأسراره وأهدافه" أو عن "والغايات التي وضعت الشّريعة لتحقيقها" مستفاد بلا شكّ من تعريف المقاصد الشّرعية. وفيه احتراز عن الدّور الذي لم يسلم منه تعريف الرّيسوني وبعض من جرى على مهيعه، إذ عبّر عن هذا المعنى بقوله "المعبرة عن المقاصد الشّرعية العامّة". وهذا القيّد حريٌّ بأن يميّز قواعد المقاصد عن غيرها لا سيّما قواعد علم أصول الفقه، والقواعد الفقهيّة. ذلك أنّ القواعد الأصوليّة لا تكاد تعبّر عن المعاني الملحوظة للشّارع في أحكامه، يقول ابن عاشور: "على أنّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمه الشّريعة ومقصدها، ولكنّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشّارع بواسطة قواعد تمكّن العارف بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصاف تؤذّن بها تلك الألفاظ يمكن أن تُجعل تلك الأوصاف باعثة على التّشريع" (ابن عاشور، 2004، ص8/3) ويقول في المقام ذاته عن قواعد أصول الفقه: "وتلك

كلّها في تصاريّف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة ومقاصدها العامّة والخاصّة في أحكامها" (ابن عاشور، 2004، ص 10/3). والقواعد الفقهيّة، وإن تميّزت عن قواعد الأصول بأنّها "مشمّلة على أسرار الشّرع وحكمه" (القرافي، 2010، ص 2/1) فإنّ ذلك غير مطّرد فيها، إذ من قواعد الفقه ما لا يحفل بالتّعبير عن مقاصد الشّارع. على أنّنا إذا تأملنا الأنواع الثلاثة، أعني: القواعد الأصوليّة، والقواعد الفقهيّة، والقواعد المقصديّة، يتبيّن لنا أنّه يجري تداخل ما بينها، لا سيّما الضّربين الأخيرين، فإنّ كثيراً من القواعد المقصديّة هي قواعد فقهيّة في أصلها (الخادمي، 2005، ص 191-192) نحو قواعد دفع المشقّة ورفع الحرج، وقواعد الوسائل، وقواعد المصالح والمفاسد والموازنة بينها. وقد حاول بعض المعاصرين أن يفرّقوا بين القاعدة الفقهيّة والقاعدة المقصديّة فلم يأتوا بطائل، إذ يؤول معظم ما أوردوه إلى فروق بعضها غير مسلّم به، وبعضها غير جوهرّي وإن سلّم به من حيث الأصل (الكيلاّني، 2000، ص 67-74. شبير، 2007، ص 31-32. الخادمي، 2005، ص 291-292. الرّيسوني وآخرون، 2013، ص 536-539)، ولا فرق بين القاعدة المقصديّة والقاعدة الفقهيّة إلّا بمقدار التّعبير عن معنى معتبر في التّشريع على نحو ما بيّنه الباحثون في هذا القيد. لكنّ تمايز العلوم واستقلالها لا سيّما مع عناية المعاصرين بعلم مقاصد الشريعة اقتضى أن يُجعل لقواعد المقاصد مجال مستقلّ تُخصّ فيه بالدراسة.

وكون القاعدة المقصديّة مستفادّة من أدلّة الشريعة أو من الأحكام الشريعيّة بطريق الاستقراء¹ قيدٌ مثير للإشكال من أوجه: الأوّل أنّه لا ينتسب إلى الدّاتيّات التي تتقوم منها ماهيّة القاعدة المقصديّة، بل هو أمر خارج عن حقيقتها راجع إلى بيان كميّة استفادتها من مظانّها. والثّاني أنّه لا يميّز القاعدة المقصديّة عن غيرها، فكثير من القواعد الفقهيّة مثلاً مستفادّة من تصفّح الجزئيّات المبوّثة في موارد الأدلّة قرآناً وسنّة. فلعلّ الألبق بما تقتضيه الحدود من مانيّة وإيجاز أن يصان تعريف القاعدة المقصديّة عن هذا القيد.

ويلاحظ أنّ تعريف الكيلاّني والرّيسوني والغندوري تضمّن قيد احتراز خلت منه سائر التّعريفات، وهو أنّ المعاني الملحوظة للشّارع التي يصلح أن تصاغ في قواعد مقاصديّة هي المعاني العامّة دون سواها، أي أنّ القاعدة المقصديّة لا تحفل بالتّعبير عن المقاصد الخاصّة والمقاصد الجزئيّة. يقول الكيلاّني في هذا المقام: "ووصفي لهذه المعاني بأنّها عامّة، لإخراج المعاني الخاصّة، والمقاصد الجزئيّة، التي ترتبط بالأحكام الجزئيّة، إذ إنّ هذه المعاني الخاصّة ليست هي موضوع القاعدة المقصديّة، ومثال هذه المعاني الخاصّة: المعاني المقصودة من النّكاح، إذ هو مشروع للتّناسل، والسّكن والازدواج، والتّعاون على المصالح الدنيويّة والأخرويّة، من: الاستمتاع بالحلال، والنّظر إلى ما خلق الله من

المحاسن في النِّسَاء، والتَّجَمُّل بِمَالِ الْمَرْأَةِ، أو قيامها عليه وعلى أولاده منها، أو من غيرها أو إخوته. فهذه كلّها مقاصد جزئية لا تتعرّض لها القاعدة المقصدية، لأنّها لا تقرّر المعاني الخاصة، وإنّما موضوعها المعاني العامّة الكلية التي تتفرّع عنها معانٍ خاصّة" (الكيلاي، 2000، ص97). وإذا كان الاحتراز عن الجنس الأدنى من المقاصد (أعني المقاصد الجزئية) وجبها، لأنّ مراعاتها في حكم جزئي لا يساعد على التّفريع عليها إلا بطريق القياس، فإنّه لم يظهر لي موجب إسقاط الجنس المتوسّط من المعاني التي اعتبرها الشّرع في أحكامه (أعني المقاصد الخاصة) عن درجة الاعتبار بحيث يمنع أن تُصاغ منه قاعدة مقصدية. فقولنا "كلّ نكاح مدخول فيه على التّوقيت والتّأجيل باطل" (ابن عاشور، 2004، ص427/3)، وقولنا "كلّ تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مئمن أو أجل فهو تعاوض باطل" (ابن عاشور، 2004، ص58/3)، وقولنا "الخلل اليسير معفو عنه تحقيقا لمصلحة تقرير العقود" (ابن عاشور، 2004، ص490/3)، وقولنا "كلّ تبرّع يجعل ذريعة إلى إضاعة مال الغير ومن حقّ وارث أو دائن باطل" (ابن عاشور، 2004، ص516/3) ونحو ذلك من الأمثلة قضايا كلية تعبّر عن معنى لاحظته الشّارع في نوع من أنواع التّشريع كالديمومة في النكاح، وإبطال الغرر في المعاوضات، ومنع إضاعة حقوق الغير في التبرّعات، وهي قضايا صالحة لأن تخرّج عليها أحكام فروع كثيرة ومسائل جزئية طارئة لا نصّ فيها ولا نظير تقاس عليه، وليس لقلّة انتشار المعنى الكليّ المعبّر عنه بهذه القضايا ما يقدح في عدّها من جنس القواعد. نعم، قد يُقال إنّ هذه القضايا ليس لها من القوّة والاستيعاب ما للقضايا المعبّرة عن معنى عامّ لاحظته الشّارع في جميع أبواب التّشريع أو في معظمها، لكنّ هذا لا يحمل على القول ببطلان كليّتها أو عدم صلاحيتها لأن تدرج ضمن القواعد المقصدية. غاية ما في الأمر أن تعدّد هذه القضايا الكلية "ضوابط مقصدية" جريا على سنن علماء الأصول القريبة الدّين ميّزوا بعد استقرار المصطلح بين القاعدة الفقهيّة والضّابط الفقهي اعتمادا على المعيار ذاته الدّنيّ ميّزنا به بين المقاصد العامّة والمقاصد الخاصّة. وعليه، فإنّ القيد الدّنيّ أورده الكيلاي ومن بعده في هذا المقام يخلّ بجامعيّة التعريف بما يقتضي تعديله تعديلا يُدخل القواعد المقصدية المعبّرة عن معنى خاصّ اعتبره الشّارع.

ولئن اتّفق الباحثون على أنّ قواعد المصلحة والمفسدة والتّرجيح بينهما، وقواعد رفع المشقّة والرحم، وقواعد الوسائل والمقاصد، وقواعد مآلات الأفعال ومقاصد المكلفين (مبحث عالجه علماء المقاصد عرضاً للاحتياج إليه في مراعاة المأل وإبطال الحيل حتّى يطابق مقصد المكلف مقصد الشّارع) داخلة في مسعى القواعد المقصدية، فقد جرى الخلاف بينهم في انتساب بعض الكليّات إلى هذا الجنس، وبناء على ذلك اختلفوا في إيراد قيود تدخلها أو تخرّجها من التعريف.

ولعلَّ أبرز ما جرى فيه النِّزاع هو قواعد الكشف عن مقاصد الشَّارع، فالكيلاني يرى أنَّها ليست من جنس قواعد المقاصد، وقد احتراز عنها بوصفه للمعنى المعبر عنه بهذه القواعد بأنَّه معنى عامٌّ "تجَّهت إرادة الشَّارع إلى إقامته"، ولا يخفى أنَّ القضايا الكليَّة المبنيَّة لمسالك انتزاع المقاصد الشَّرعية لا تعبر عن مثل هذا المعنى، وإنَّما هي وسيلة إلى الكشف عنه (الكيلاني، 2000، ص 60-61). والريسوني يمنع من ذلك، ويذهب إلى أنَّ هذا الضَّرب من القواعد - وإن كان من جنس القواعد الأصوليَّة أساسا - فإنَّه ينتسب إلى قواعد المقاصد لمسيس الحاجة إليه في هذا المجال، ولأنَّه لا يُبحث في غير هذا المحلِّ، اقتداء في ذلك بأرباب علم المقاصد كالشَّاطبي وابن عاشور، ولذلك أورد قيد إدخال لهذا الضَّرب من القواعد وهو قوله "أو الموصلة إلى معرفتها وإثباتها" (الريسوني وآخرون، 2013، ص 532-533). وهو في ذلك يسير على مهيع اليوبي الذي خصَّص في بحثه لقواعد المقاصد فصلا جمع فيه القواعد المتعلِّقة بمعرفة مقاصد الشَّرعية (اليوبي، 1998، ص 454). والظاهر أنَّ ما ذهب إليه الكيلاني أحرى بالقبول لقوَّة حجَّته، إذ المتنبِّع لما سميَّ بقواعد الكشف عن مقاصد الشَّارع لا يلفيها معبرة عن معنى لاحظه الشَّارع في أحكامه، نحو قولنا: "مقاصد الشَّرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع"، وقولنا "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشَّارع"، وقولنا "معرفة أسباب النُّزول والورود تكشف عن مقصود الشَّارع" (معلمة زايد للقواعد الفقهيَّة والأصوليَّة، ص 9/5). فهذه القضايا لا تصدق عليها حقيقة القاعدة المقصديَّة، ولا تحقِّق - بشكل مباشر - الغرض الأسمى المنشود من التَّفعيد في هذا المجال، وهو استنباط أحكام المسائل والنوازل، وإنَّما قصارها أن تكون معالم هادية إلى طرق إثبات أعيان المقاصد.

وبناء على ما تقدَّم من ملاحظات وترجيحات، يمكن تعريف القاعدة المقصديَّة بأنَّها "قضيَّة كليَّة معبرة عن معنى عامٍّ أو خاصٍّ لاحظة الشَّارع في أحكامه"، أو بأنَّها "قضيَّة كليَّة معبرة عن معنى لاحظه الشَّارع في جميع أبواب التَّشريع أو معظمها أو في باب واحد منها أو أبواب قليلة متجانسة".

المبحث الثاني: حجية القاعدة المقصديَّة

يرى أغلب الباحثين أنَّ القاعدة المقصديَّة صالحة لأن تُخرِّج عنها أحكام النوازل، وهذا فرع كون المقصد الذي بنيت عليه القاعدة، أي: المعنى الكلي الذي ثبت أنه مرعي في أحكام الشَّرعية، صالح للاحتجاج به. وكيف لا تكون المقاصد كذلك وقد ذكر ابن عاشور أنَّ احتياج الفقيه إلى معرفتها ظاهر في "إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشَّرعية، ولا له نظير يقاس عليه" (ابن عاشور، 2004، ص 41/3. بن بيَّة، 2006، ص 110). وقد بيَّن مجمع الفقه الإسلامي الدَّولي في قراره 167 (18/5) "أهميَّة أعمال مقاصد الشَّرعية في تنزيل الأحكام الشَّرعية على الوقائع والنوازل للمعاملات الماليَّة المعاصرة وغيرها" (مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدَّولي،

2011، ص3/324) بما يدلّ على قدرة المقاصد، ومن ثمّ القاعدة المقصدية على إسعاف الفقيه المعاصر بأحكام النّوازل لا سيّما في المجالات المتغيّرة أطرادا. يقول قطب الرّيسوني: "تعدّ مقاصد الشّريعة ملجأً أمنا لفقهاء الأمة في مواكبة نوازل عصرهم، ووصل هدايات الوحي بوقائع الأحياء، فكثير ممّا يفد على ساحة النّاس، ويحزب فكرهم، لا تجد له في موارد المنصوصات وأعيانها ما يسعف على الانتزاع أو الإلحاق، فيُعْتَصَم بحبل متين من المقاصد للتّقريب بين مصلحة ومصلحة، والمداناة بين شبيه وشبيه، والاسترسال على الملكة في العرض على الأصول والكلّيات وعوائد الشّرع، والقطع عن النّظائر التفاتا إلى معنى العدل واليسر، وما يزال المجتهد المقاصديّ مستمسكا بعرى ذلكم الجبل حتّى يجد من نفسه اطمئنانا وثلجًا على إثمار مقاصد الأحكام في محالّها، وتساق ظاهرها وباطنها، بما يضمن استرسال القيومية الشّرعية على الوقائع حالا واستقبالا" (الرّيسوني وآخرون، 2023، ص9/8).

ويمكن الاستدلال على حجّية القاعدة المقصدية من ثلاثة أوجه:

الوجه الأوّل: قوّة الطّريق الذي ثبتت به

لا يمكن أن يكون الاستدلال بالمقاصد سليما إلّا إذا كان الاستدلال عليها كذلك. وبعبارة أوضح: لا يمكن أن يكون المقصد، والقاعدة المقصدية تبعاً له، دليلاً تفرّع عليه الأحكام الفقهية، إلّا إذا كان ثابتاً في ذاته بطريق معتبر يجعل له من القوّة والاعتبار ما به يستقلّ مُدركاً لأحكام النّوازل. وقد بيّن لنا علماء المقاصد "الطّرق التي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشّرعية في مختلف التّشريعات" (ابن عاشور، 2004، ص3/52)، وحصرتها ابن عاشور في ثلاثة طرق رئيسة بدت له حرّية بالإيصال إلى استنباط مقصد قطعيّ أو ظنيّ ظلّنا قريباً من القطع بحيث تُصاغ منه قضية كلية تكون محلّ وفاق بين المجتهدين في صحّة التّفريع عليها، وهي: الاستقراء، وأدلة القرآن الواضحة الدّلالة، والسنة المتواترة (ابن عاشور، 2004، ص3/56-64).

أمّا الاستقراء فهو أعظم هذه الطّرق، ولعلّ هذا ما حمل بعض الباحثين على إيراده في تعريف القاعدة المقصدية على نحو ما تقدّم.

وقد أشاد الشّاطبي به طريقاً إلى وضع الكلّيات الصّالحة لأن يُستدلّ بها على الأحكام، يقول: "كلّ أصل شرعيّ لم يشهد له نصّ معيّن وكان ملائماً لتصرفات الشّرع ومأخوذاً بمعناه من أدلّته فهو صحيح يبني عليه ويُرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلّته مقطوعاً به" (الشّاطبي، 2006، ص1/28). ولا معنى لكونه صالحاً للبناء عليه والرجوع إليه إلّا صلاحيته أن تستفاد منه أحكام القضايا الحادثة. (الكيلاي، 2000، ص119).

ذلك أنَّ الاستقراء المعنوي الذِّي تُوصَلُّ به إلى تلك الأصول، أي تصفَّح الجزئيات المشتركة في معنى كليّ، يقوم مقام الكليات اللَّفْظِيَّة الصَّادِرة عن الشَّارِع بجامع العموم في كليهما. يقول الشَّاطِبي في هذا المقام: "العموم إذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة الصَّيغ العامَّة فقط، بل له طريقان: أحدهما الصَّيغ العامَّة إذا وردت، وهو المشهور من كلام أهل الأصول، والثَّاني استقراء مواقع المعنى حتَّى يحصل منه في الذَّهن أمر كليّ عامٌّ فيجري مجرى العموم المستفاد من الصَّيغ" (الشَّاطِبي، 2006، ص 207/3). ولا ثمره لتنزيل حاصل الاستقراء المعنوي منزلة الصَّيغ العامَّة إلَّا أن يكون أصلاً تُعرف منه أحكام الجزئيات الحادثة. على أنَّ المعنى الكليّ المتوصَّل إليه بطريق الاستقراء يمكن أن تُصاغ منه قضيَّة كليَّة فنجمع بذلك بين العموم المعنوي والعموم اللَّفْظي كما سيأتي.

وإذا كانت الجزئيات المستقراة صالحة للاستدلال بكلِّ واحد منها على المطلوب، فإنَّ الأصل الكليّ المستفاد منها صالح لذلك من باب أولى، يقول الكيلاني في هذا المقام: "ويظهر من ذلك أنَّ حجِّية القاعدة المقصدية وصلاحتها للاستدلال بها، قد استفيد من مجموع الأدلَّة الجزئية التي نهضت بمعنى تلك القاعدة، فإذا كان كلُّ دليل جزئيّ هو حجّة بذاته يصحَّ الاستدلال به فمن باب أولى أن تتحقَّق هذه الحجِّية في القاعدة التي أرشدت إليها مجموع الأدلَّة" (الكيلاني، 2000، ص 120).

وقد بيّن ابن عاشور أنَّ الجزئيات المستقراة قد تكون أحكاماً معروفة العلل يوصل تتبّعها إلى حكمة تصلح لأنَّ تعدَّ مقصداً شرعياً، وأدلَّة أحكام اشتركت في علّة تكون مقصداً مراداً للشَّارِع. وفي كلا الحالتيّن يقف الفقيه على معنى كليّ ميثوث في تلك الجزئيات فيصوغ منه كُليَّة تشتمل بالقوَّة على أحكام جزئيات أخرى لم يطلبها الاستقراء. وقد مثل لذلك بما يشعر بسبقه في تقعيد المادّة المقاصدية، فذكر أنَّ التَّيَّ عن المزبنة معلَّل بالجهل بمقدار أحد العوضين، وأنَّ التَّيَّ عن بيع الجزاف بالمكيل معلَّل بالعلّة ذاتها، وأنَّ إباحة القيام بالغبن معلَّل بنفي الخديعة بين الأُمَّة، وأنَّ المعنى الكليّ المتحقَّق في هذه الجزئيات هو إبطال الغرر، وهو حكمة صالحة لأنَّ تعدَّ مقصداً شرعياً، فتصاغ منها قاعدة مقصدية مفادها أنَّ "كلَّ تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مئتمن أو أجل فهو تعاوض باطل" (ابن عاشور، 2004، ص 58/3). وبناء على هذه القاعدة يمكن تخريج أحكام المعاوضات المستجدة كالتأمين التجاري ونحوه. كما يمكن أن نوسِّع مجال القاعدة فنقول "كلَّ معاملة اشتملت على غرر معتبر فهي باطلة" لتدخل بذلك الشُّركات في موضوع القاعدة.

وأما أدلَّة القرآن الواضحة الدلالة فوجه قوتها ظاهر، إذ جمعت بين قطعية الثبوت وقطعية الدلالة، أو كونها ظنيَّة ظناً راجحاً يضعف معه تطرُق الاحتمال إليها (ابن عاشور، 2004، ص 62/3). وقد مثل ابن عاشور لهذا الطَّرِيق بنحو قوله تعالى: "وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ" (البقرة: 205)، وقوله "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" (البقرة: 185).

وأما السَّنة المتواترة فهي على ضربين: أحدهما المتواتر المعنويّ الذي يحصلُ بما تكرر من عمل النبيّ في العبادات والمعاملات وشاهده عموم الصَّحابة بحيث يصبح في منزلة المعلوم من الدِّين بالضرّورة أو قريبا من ذلك، والثَّاني المتواتر العمليّ الذي يختصّ به بعض أصحاب الرِّسول الذين خبروا تصرُّفاتَه بما يؤهِّلهم لأن يستنبطوا من مجموعها مقصدا شرعيًّا (ابن عاشور، 2004، ص 63/3-64). ولا يخفى أنّ الضَّرب الأوّل من هذا الطَّريق من القوّة والثبوت بحيث يصلح لأن يكون ركنا يأوي إليه الفقهاء على اختلاف أنظارتهم في استنباط الأحكام، خلافاً للثَّاني إذ لا يكون مقطوعاً به إلا عند الصَّحابي المستنبط للمقصد.

وعلى جميع الأحوال، فالثَّابت أنّ الطَّرق الثَّلاثة التي ثبتت بها المقاصد الشَّرعيّة ومهدت لصوغها في شكل قواعد عامّة لها من قوّة الاعتبار ما يجعلها قميّنة بأن تجمع كلمة الفقهاء على ما تُوصّل إليه بواسطتها، فتكون القاعدة المقصديّة في الغالب محلّ إجماع يجعلها حجّة معتبرة في تخرّج الأحكام عليها، وهو الغرض الإجرائيّ الذي رام ابن عاشور تحقيقه كما صرّح بذلك في صدر كتاب المقاصد¹.

الوجه الثَّاني: عدم ورود النِّقض عليها

تقدّم لنا أنّ قواعد المقاصد قضايا كليّة متوصّلة إليها بطرق تفيد القطع أو الظنّ الرّاجح، وهو ما يجعلها حريّة بالاعتبار في تفرّيع أحكام الجزئيّات، ويمنع من غضّ الطَّرف عنها إبان الاجتهاد سداً لذريعة تناقض الأحكام الفرعيّة واضطرابها وعودها على الكليّات الشَّرعيّة بالنِّقض والإبطال. يقول الشَّاطبي: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيّات بهذه الكليّات عند إجراء الأدلّة الخاصّة من الكتاب والسَّنة والإجماع والقياس، فمحال أن تكون الجزئيّات مستغنية عن كليّاتها، فمن أخذ بنصّ في جزئيّ معرضاً عن كليّته فقد أخطأ" (الشَّاطبي، 2006، ص 7/3). ويقول في مقام بيانه للضرّوريات والحاجيَّات والتَّحسينيَّات: "إذا ثبت في الشَّرعيّة قاعدة كليّة في هذه الثَّلاثة أو في أحادها فلا بدّ من المحافظة عليها بالنِّسبة إلى ما يقوم به الكليّ وذلك في الجزئيّات، فالجزئيّات معتبرة في إقامة الكليّ، أن يتخلّف الكليّ فتخلّف مصلحته المقصودة بالتَّشريع" (الشَّاطبي، 2006، ص 302/2).

وقد يرد على ذلك أنّ أطراد الكليّات أمر متعذّر في الغالب الأعمّ، إذ لا تسلم القواعد من شذوذ بعض الجزئيّات عنها شذوذاً يجعل الاستدلال بها محلّ إشكال كما قيل في القواعد الفقهيّة (وإن كان الإطلاق هنا محلّ نظر). ويدفع الشَّاطبيّ هذا الاعتراض بما حاصله أنّ تخلّف بعض الجزئيّات عن القاعدة المقصديّة ليس مردّه الهوى والتَّشهيّ، وإنّما هو معللّ بعروض أمر معتبر يوجب ذلك، فقد تكون القاعدة مرعيّة في ذلك الحكم الجزئيّ بوجه غير ظاهر، وقد تكون المسألة المستثناة ألصق بقاعدة أخرى منها بالقاعدة محلّ النّظر، فتكون خارجة عن قاعدة وداخلة في أخرى فلا تنخرم بذلك

الكلِّيَّات في مجموعها. يقول في هذا المقام: "تخلف أحاد الجزئيات عن مقتضى الكلِّي إن كان لغير عارض فلا يصحّ شرعا، وإن كان لعارض فذلك راجع إلى المحافظة على الكلِّي من جهة أخرى، أو على كلِّي آخر" (الشَّاطِبي، 2006، ص304/2).

وبذلك يظهر لنا أنّ الاستثناء من القاعدة المقصدية لا يخرم كليتها ولا يرقى لأن يكون موجبا للقدح في صحّتها وإسقاط الاستدلال بها عن درجة الاعتبار، وهو ما يزيد هذا الضرب من القواعد قوّة ويجعله حرّيا بأن يكون مرجعا للفقهاء المعاصر في استنباط أحكام النوازل (الكيلاني، 2000، ص116).

الوجه الثالث: سلامتها من النسخ

ذكر الشَّاطِبي أنّ القواعد المتعلقة برتب المصالح الثلاث: الضّروري والحاجي والتّحسيني لا يعرض لها النسخ، وكذا القواعد المتعلقة بالمصالح الخمس الكبرى: حفظ الدّين، وحفظ النّفس، وحفظ المال، وحفظ العرض، وحفظ العقل. يقول "القواعد الكلية من الضّروريات والحاجيات والتّحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنّما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء، فإنّ كلّ ما يعود بالحفظ على الأمور الخمسة ثابت، وإن فرض النسخ في بعض جزئياتها، فذلك لا يكون إلّا بوجه آخر من الحفظ" (الشَّاطِبي، 2006، ص82/3).

ويرى الكيلاني أنّ هذه الخصيصة ليست قاصرة على القواعد المقصدية المتعلقة بالمصالح المذكورة، بل هي سمة كلّ قاعدة مقصدية، يقول: "وبناء عليه، فإنّه لا يتصوّر شرعا أن يقع النسخ في أيّ من القواعد المقصدية" (الكيلاني، 2000، ص117). ويعلّل هذا الإحكام بأنّ المعاني الكلية التي تضمّنتها هذه القواعد هي من جنس الثّوابت التي تعلّقت بها تشريعات دائمة يخلّ نسخها بالمنظومة التّشريعية والأخلاقية برمتها. ولعلّه أفاد ذلك من بيان العلماء الدّين سبقوه للصفة الضّابطة للمقاصد الشّرعية. فقد ذكر ابن عاشور أنّه يشترط في المعاني الصّالحة لأن تعدّ مقاصد شرعية أن تكون مطّردة، وفسّر ذلك بـ"أن لا يكون المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأقطار القبائل والأعصار" (ابن عاشور، 2004، ص167/3. اليوبي، 1998، ص432).

وإذا كان النسخ غير واقع في زماننا لانقضاء عصر النبوّة وفترة التّشريع، فإنّ سلامة القاعدة المقصدية منه تشعر بأنّها من جنس القواعد الرّاسخة التي لم تتأثّر بمتغيّرات البيئة زمانا ومكانا، خلافا لبعض الأحكام الجزئية التي طرأ عليها التّنقيح والتّعديل طرّوا يُنبئ عن كونها تشريعات مؤقتة لا تصلح للتّفريع عليها بطريق القياس مثلا. فثبت بذلك أنّ للقواعد المقصدية من الثّبوت ما يجعلها منهلا يكرع منه الفقيه في كلّ زمن ليستنبط الأحكام الملائمة لمستجدّات واقعه.

المبحث الثالث: أثر القاعدة المقصدية في الاجتهاد الفقهي المعاصر

المطلب الأول: أثر القاعدة المقصدية في نوازل العبادات

1- الخطبة بغير العربية

صدر عن المجمع الفقهي الإسلامي الدولي في دورته الخامسة قرار (القرار الخامس) مفاده أنّ التزام العربية في خطبة الجمعة والعيدين ليس شرطاً لصحتها إذا كان الحاضرون من غير العرب (قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، ص109) تخريجاً على قاعدة "ما كان أبلغ في تحقيق مقصود الشّارع كان أحبّ ما لم يعارضه ما يقتضي خلاف ذلك" (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ص4/346). ووجه تفرع هذه النّازلة على القاعدة المذكورة أنّ مقصود الشّارع من الخطبة هو الوعظ، وهو لا يتحقّق إلاّ بالإفهام، واستعمال لغة المخاطبين في هذا المقام أبلغ في تحقيق المقصود.

2- توسعة المسعى ومبنى الجمرات

أفتت هيئة كبار العلماء بجواز إقامة مسعى جديد فوق سقف المسعى الأصلي بين الصفا والمروة وعدت السعى فيه مجزئاً، كما أفتت بجواز بناء طابق فوق جسر الجمرات يتمكّن الحجيج من خلاله من أداء هذه الشعيرة. ومرجع هذه الفتاوى هو القاعدة المقصدية التي تقول: "إذا كانت المشقة خارجة عن المعتاد فمقصود الشّارع فيما الرفع على الجملة" (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ص4/47). ولا يخفى أنّ مناط القاعدة متحقّق في النّازلتين المذكورتين، فالإزدحام موجب لحرّج عظيم إبان أداء مناسك الحجّ والعمرة، وقد ثبت إفضاؤه إلى هلاك النفوس في كثير من الأحيان، فهو من جنس المشاقّ الخارجة عن المعتاد التي يقصد الشّارع الحكيم إلى رفعها، والرفع هنا متحقّق ببناء الطّوابق المذكورة.

3- استعمال المناظير في رصد الهلال

يجوز التّعويل على المناظير في رؤية الأهلة وإثبات دخول الأشهر القمرية بناء على القاعدة المتقدّمة، إذ المنظار كالعين المجرّدة وسيلتان محقّقتان لمقصد الرؤية، فلم تجب إحداهما عينا (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ص4/358).

المطلب الثاني: أثر القاعدة المقصدية في النوازل الطبية

1- تشريح جثة الأدمي لغرض معتبر

صدر عن المجمع الفقهي الإسلامي الدولي في دورته العاشرة قرار (القرار العاشر) يجيز تشريح جثة الميت لتحديد سبب الوفاة أوللتحقّق من الأمراض التي تقتضي التّشريح، أو لتعليم الطبّ في الكليات (قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، ص227)، وذلك بناء على قاعدة مقصدية مفادها "يرجّح خير الخيرين بتفويت أدناهما ويُدفع شرّ الشرّين بالتزام أدناهما" (معلمة زايد للقواعد

الفقهية والأصولية، ص 141/4). ووجه انطباق القاعدة على النازلة المذكورة أَنَّ التَّشْرِيح فيه مفسدة المساس بجسد الميت، وتركه فيه مفسدة أعظم وهي إهدار حقوقه في صورة الشكِّ في وفاته بسبب عمل إجرامي، وإهدار حقوق غيره من النَّاس بما ينشأ عن عدم التَّشْرِيح من جهل بالأمراض وبطء في تطوُّر العلوم الطبيَّة. فوجب هنا تحمُّل الضَّرر الأدنى دفعا للضَّرر الأعلى.

2- بيع الإنسان لأعضائه

صدر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي القرار 26 (4/1) الذي يفيد جرمة بيع الإنسان لعضو من جسمه أو من جسم غيره لأيِّ غرض من الأغراض. ومن مستندات هذا الحُكْم قاعدة مقصدية مفادها أَنَّ "تكريم بني آدم مقصد شرعيّ أساس" (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ص 151/3). فجعل الأعضاء البشريَّة سلعة تُباع وتشتري فيه امتهان للإنسان واعتداء على كرامته وانتهاك لحرمة وهو ما يعود على أصل التَّكْرِيم بالنَّقْض والإبطال، ويوجب الإفتاء بمنع مثل هذه المعاملة.

3- نقل العضو من ميت إلى حيّ

إنَّ إباحة نقل العضو من ميت إلى حيّ بالضوابط الشرعية المذكورة في مظانها مبني على جملة من القواعد المقاصدية (الكيلاني، 2000، ص 112) أبرزها:

- قاعدة "حفظ النَّفس مقصد شرعيّ كلي"، فلا خلاف في أَنَّ النُّقْل المذكور سبب موجب لإنقاذ نفس بشريَّة من الهلاك، وهو من أعظم المقاصد الشرعية.

- قاعدة "الضَّرر الأشدُّ يزال بالأخفَّ"، إذ اقتطاع العضو من جسم الميت وإن بدا فيه ضرر من حيث الإخلال -في الظاهر- بحرمة، فإنَّ الضَّرر النَّاشئ عن ترك ذلك وهو تلف مهجة المتبرِّع له وفوت حياته أعظم، وإذا تعدَّر دفع الضَّررين معاً وجب دفع أعظمهما بارتكاب أدناهما.

- قاعدة "حرمة الحيّ أكد من حرمة الميت" (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ص 241/11). وهذه القاعدة تبين رجحان حقِّ الأدميِّ الحيِّ على حقِّ الأدميِّ الميت عند التَّزاحم وعدم إمكان الجمع بينهما، وهو ما يسوِّغ الإفتاء بجواز نقل العضو من الميت إلى الحيِّ بناء على هذا التَّرجيح.

4- استئصال عضو تناسلي حفظاً للحياة

يجوز استئصال عضو تناسلي كالرَّحِم إذا ثبت أنَّه لا سبيل إلى إنقاذ حياة المريض إلا بذلك تخريجاً على قاعدة "حفظ النَّفس مقدَّم على حفظ النَّسل" (معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، ص 190/4). ذلك أَنَّ الاستئصال المذكور يحول دون استمرار الوظيفة التَّناسلية ممَّا يعود على كلفة حفظ النَّسل بالنَّقْض والإبطال، وتركه موجب لهلاك المريض وفوات كلفة حفظ النَّفس، وتعيُّن الاستئصال طريقاً للإنقاذ يجعل الجمع بين المصلحتين متعدِّراً، بما يوجب ترجيح إحداها على وفق القاعدة محلِّ النَّظَر، وهو ما يقضي بإباحة الاستئصال تقديمًا لحفظ النَّفس على حفظ النَّسل.

5- رفع أجهزة الإنعاش عن المرضى الميؤوس من حياتهم

صدر عن المجمع الفقهي الإسلامي الدَّولي في دورته العاشرة قرار (القرار الثَّاني) بجواز رفع أجهزة الإنعاش عن المرضى الذَّين ثبت بطريق يقيني أنّ حياتهم ميؤوس منها (قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكّة المكرّمة، ص 231). ومن القواعد المقاصديّة المعولّ عليها في بيان حكم هذه النَّازلة قاعدة "الوسائل تسقط بسقوط المقاصد" (معلّمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، 2013، ص 321/4)، فوضع الأجهزة الطبيّة، وإجراء العمليّات ونحو ذلك ليست إلّا وسائل يُتوصّل بها إلى استبقاء حياة المريض ومعالجته، فإذا حكم الأطباء على وجه القطع بأنّ ذلك ميؤوس منه فإنّ سقوط هذا المقصد موجب لسقوط الوسائل المفضية إليه.

المطلب الثَّالث: أثر القاعدة المقصدية في النَّوازل الماليّة

1- إيداع النَّقود في البنوك الرِّبويّة

الأصل أنّ إيداع النَّقود في البنوك الرِّبويّة غير جائز ولو لم يتقاضَ المودِعُ فوائدَ، لأنّ هذا الفعل فيه إعانة على المنكر، لكنّ ذلك جائز إذا خيف على هذه الأموال من التَّلف أو الضَّياع أو السَّرقة بناء على قاعدة "ما حرم سدّاً للذَّريعة أبيع للمصلحة الرَّاجحة" (معلّمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، 2013، ص 378/4). فالغرض من تحريم الإيداع المذكور من حيث الأصل هو الاحتراز عن المشاركة في ما هو من جنس الإثم، وحفظ المال المعرّض للمفاسد المذكورة مصلحة راجحة اقتضت إباحة الإيداع.

2- التورق المنظّم

يقصد بالتورق المصرفي أو التورق المنظّم أن "يشترى المصرف سلعة لصالحه ثمّ يبيعه إلى المتورق بثمن مؤجّل ثمّ يوكل المتورق المصرف ببيع السلعة نقداً إلى غير من اشترت منه بثمن أقلّ من ثمن شرائه من المصرف" (أبو غدة وآخرون، 2015، ص 144). وهذه المسألة خلافية يتردّد حكمها بين الجواز والمعن، وقد أفتى مجمع الفقه الإسلامي الدَّولي بعدم جواز التورق المنظّم بناء على قاعدة "يمنع للثمّة ما يكثر القصد فيه إلى الممنوع" (معلّمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، 2013، ص 520/4). ووجه تخريج النَّازلة على القاعدة المقصدية المذكورة أنّ شراء سلعة بثمن مؤجّل والتَّواطؤ على بيعها بثمن حالّ يكون في الغالب أقلّ وإن بدا في الظَّاهر عقداً سليماً إلّا أنّ التذرّع به إلى الرِّبا وكثرة التوسّل به إلى هذا الممنوع يوجب تحريمه والمنع منه.

3- بيع الشَّقق على الخارطة الهندسيّة

الأصل في بيع الشَّقق قبل بنائها أنّه ممنوع، لأنّ المبيع معدوم وقت العقد، وبيع المعدوم غير جائز. لكن أجاز مجمع الفقه الإسلامي بيع الشَّقق قبل بنائها على أساس خارطة هندسيّة تبين مواصفات

المبيع على نحو يرفع الجهالة ويمنع الغرر وكَيْفَه على أنه عقد استصناع¹. ويمكن بناء هذا الفرع على أصل مراعاة المصلحة الحاجية، وهو أصل مقصدِيّ معتبر يظهر انطباقه على النَّازِلَة محلَّ النَّظَر في أنّ الاستصناع على النَّحو المذكور تَمَسُّ الحاجة إليه بوصفه صيغة تمويلية تُوفِّر للمقاول السَّيُولَة التي يحتاج إليها، وتدفع عنه ضرر المجازفة بمشروع قد لا يلقى رواجاً في السُّوق لا سيَّما مع تفسُّي الأزمات الماليَّة والرَّكود الاقتصادي وشحَّ السَّيُولَة. كما أنّ المشتري يحتاج إلى مثل هذا العقد إذ يمكنه من شراء الشَّكَّة بثمن أقلَّ بوصفه ممولاً (الرَّيسوني وآخرون، 2023، ص 34/8-35).

4- شراء البنوك التَّقْلِيدِيَّة لتحويلها إلى بنوك إسلاميَّة

أوصت ندوة البركة في دورتها السَّادسة عشر للاقتصاد الإسلامي (بيروت 24 صفر 1420هـ الموافق لـ 8 يونيو 1999م) المؤسَّسات الماليَّة الإسلاميَّة بشراء البنوك التَّقْلِيدِيَّة ذات النَّشاط الرِّبوي لتحويلها إلى بنوك إسلاميَّة مع مراعاة الضَّوابط الشَّرعيَّة في ذلك (قرارات وتوصيَّات ندوات البركة للاقتصاد الإسلامي، 2022، ص 227). وتستند هذه الفتوى إلى قاعدة مقصدِيَّة عظيمة مفادها أنّ "النَّظَر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً" (الشَّاطبي، 2006، ص 431/4). ذلك أنّ شراء البنك التَّقْلِيدِي يؤوّل إلى ضبط معاملاته بضوابط الشَّرعيَّة الإسلاميَّة، وهو مقصد حسن يجعل الفعل الموصل إليه جائزاً لكونه محمود العاقبة (الرَّيسوني وآخرون، 2023، ص 37/8).

5- تدخُّل الدَّولة في عقود الإذعان

يرى مجمع الفقه الإسلامي الدَّولي في قراره 132 (14/6) أنّ عقود الإذعان (عقود على سلع أو منافع تشتدُّ حاجة النَّاس إليها يكون الموجب فيها محتكراً أو مسيطراً على المجال بما يجعل المنافسة محدودة ويجعل له وحده سلطة وضع تفاصيل العقد وشروطه الموحَّدة التي يتوجَّه بها إلى الجمهور) يجب أن تكون خاضعة لرقابة الدَّولة قبل طرحها للتَّعامل، وذلك لإقرار ما هو عادل منها، وتعديل ما ليس كذلك، درءاً للضرر المتوقع، إذ يحتمل أن يتعسف الطَّرَف المسيطر في ضبط الأسعار والشَّروط. فقد تشمل هذه العقود على ضرر بالمُدعِين كأن يكون فيها غبن فاحش، أو شروط تعسَّفيَّة. كما يرى المجمع أنّه يجب شرعاً على الدَّولة أن تتدخَّل بالتَّسعير الجبري دفعا لضرر احتكار فرد أو شركة سلعة أو منفعة ضروريَّة أو حاجيَّة لعامة النَّاس، عند امتناعه عن بيعها لهم بالثمن العادل. وقد انبنت هذه الأحكام على قواعد مقاصديَّة منها:

- "الضرر في المأل ينزل منزلة الضرر الحال"، (عياض، 2011، ص 101/1. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، 2013، ص 459/8)، أي: أنّ الضرر المتوقع حصوله ينزل منزلة الضرر الواقع فعلاً، تنزيلاً يقتضي مراعاة التوقع المذكور في الأحكام نحو وجوب دفعه، وبناء

الرَّخص عليه (معلمة زايد للقواعد الفقهيَّة والأصوليَّة، 2013، ص 460/8). وهو ما يوجب تدخُل الدَّولة بالرقابة على عقود الإذعان قبل طرحها لجواز اشتغالها على ضرر متوقَّع.

- "مقصد الشَّريعة من التَّشريع تقرير وتغيير" (ابن عاشور، 2004، ص 67/3)، ووجه انبناء الحكم عليهما أنَّ التدخُل القبليَّ الواجب على الدَّولة قائم على إقرار ما لا ظلم فيه ولا تعسُّف من بنود عقود الإذعان، وتعديل ما فيه ضرر على المُدَّعن.

- "المصلحة العامَّة مقدَّمة على المصلحة الخاصَّة"¹، ويظهر استثمار هذه القاعدة في التَّسعير الجبريِّ، إذ فيه تقديم لمصلحة عموم المُدَّعين المحتاجين إلى السَّلَع والمنافع على مصلحة المُحتكر أو الطَّرَف المسيطر في العقد.

6- الحوالة البنكيَّة الخارجيّة

الحوالة المصرفيَّة هي من العقود المستجدة التي يراد بها نقل مبلغ من حساب إلى حساب آخر (أبو غدة وآخرون، 2015، ص 210). وقد يكون التَّحويل المذكور داخليًا أو خارجيًا. وقد أجاز الفقهاء المعاصرون الحوالة البنكيَّة الخارجيّة رغم أنَّها لا تخلو من صرف اختلَّ فيه شرط الفوريَّة، وذلك بناء على قاعدة مقصدية قرزها الشَّاطبي مفادها أنَّ "كلَّ تكملة فلها - من حيث هي تكملة - شرط، وهو أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال" (الشَّاطبي، 2006، ص 269/2. الكيلاني، 2000، ص 192). فالتمسك بشرط التَّقابض في هذه المسألة - وهو شرط مكمل للعقد - يعود على أصل العقد بالإبطال، إذ يتعدَّر أن يراعى هذا الشَّرط في الحوالات البنكيَّة الخارجيّة في الواقع، بما يفضي إلى إلغاء هذه الطَّريقة في التَّعامل ابتداء رغم مسيس الحاجة إليها (الكيلاني، 2000، ص 204).

المطلب الرَّابع: أثر القاعدة المقصدية في نوازل متفرقة

1- التَّذكية بألة ميكانيكيَّة

صدر عن مجمع الفقه الإسلاميَّ الدَّولي القرار 95 (10/3) يفيد بجواز الدَّيِّح بألة ميكانيكيَّة، ويعدُّ ذلك الدَّيِّح تذكية شرعيَّة مجزئة بضوابط. ويمكن بناء هذا القرار على قاعدة "المقصد متى كانت له وسيلتان فأكثر لم تجب إحداها علينا" (معلمة زايد للقواعد الفقهيَّة والأصوليَّة، 2013، ص 375/4) فإنَّه الدَّم وخروجه بتمامه من الحيوان هو المقصد، وهذا يتحقَّق بمباشرة الدَّيِّح باليد، كما يتحقَّق في زماننا بالآلات الميكانيكيَّة، فلم تجب إحدى هاتين الوسيلتين على التَّعيين، وهو ما يقضي بجواز كليهما.

2- إفشاء السرّ المهني

الأصل في السرّ المهنيّ هو الكتمان، لكن أباح مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ إذاعته جلباً لمصلحة عامّة أو درءاً لمفسدة عامّة، ككون المريض مصاباً بمرض خطيرٍ معدٍ يستوجب الوقاية حتّى لا يتفشّى في المجتمع، وهو المستفاد من قرار مجمع الفقه الإسلاميّ الدوليّ 79 (8/10). ومن مستندات هذا القرار قاعدة "المصلحة العامّة مقدّمة على المصلحة الخاصّة" (معلّمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، 2013، ص 209/4)، فكتمان السرّ هنا محقّق لمصلحة خاصّة وهي مراعاة خصوصيّة المريض ومعطيّاته الشّخصيّة المتعلّقة بحقيقة وضعه الصحيّ وإصابته بمرض ما، وإفشاؤه جالب لمصلحة عامّة وهي حفظ نفوس النّاس المعرّضين لخطر العدوى النّاشئ عن كتمان السرّ المهني. والمصلحتان متعارضتان بحيث يتعدّر الجمع بينهما، لذلك وجب ترجيح إحداهما بناء على معيار موضوعيّ معتبر عبّرت عنه القاعدة المقصديّة التي نحن بصددّها، ومقتضى تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة في النّازلة المذكورة هو إباحة إفشاء السرّ المهني وعدم كتمانها.

3- زواج المسيار

إذا توقّرت أركان عقد الرّوّاج وشروطه وتضمّن شرطاً صريحاً أو ضمنياً يعفي الرّوّاج من بعض المسؤوليّات التي أناطها الشّارع بعهدته تجاه زوجته كالمهر والتّفقة والسّكنى (وهو المسمى زواج المسيار)، فإنّ هذا الشّروط يعتبر لاغياً، ويجوز للرّوّجة أن تطالب بالحقوق المذكورة ونحوها أمام القضاء. وممّا يعوّل عليه في الاستدلال لهذا الحُكم القاعدة المقصديّة التي تفيد أنّ "ترتّب المسبّبات على أسبابها للشّارع لا للمكلّف" (معلّمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، 2013، ص 469/4). ويعني ذلك أنّ المكلّف إذا قصد إلى إبطال المُسبّب الذي ربّته الشّارع على وجود سببه فإنّ سعيه في ذلك باطل لا أثر له، إذ ليس من شأنه أن يقضي ببطلان إفشاء المسبّبات إلى أسبابها حال وجودها، وإنّما ذلك للشّارع الحكيم وحده. وعليه، فإنّ الرّوّاج سببٌ جعله الشّارع مفضياً إلى آثار منها تحمّل الرّوّاج لواجب التّفقة والسّكنى، بحيث لا يملك الرّوّاج إسقاط تلك الحقوق والمنع من ترتّبها على سببها.

*- خاتمة

يحسن بنا في خاتمة هذا البحث أن نسجّل أبرز التّنتائج العلميّة المتوصّلة إليها وأهمّ التوصيات، وهي كما يلي:

1- التّنتائج

- يمكن تعريف القاعدة المقصدية بأنها "قضية كلية معبرة عن معنى عامّ أو خاصّ لاحظه الشّارع في أحكامه"، أو بأنها "قضية كلية معبرة عن معنى لاحظه الشّارع في جميع أبواب التّشريع أو معظمها أو في باب واحد منها أو أبواب قليلة متجانسة".
- المعاني الكليّة التي اعتبرها الشّارع في نوع خاصّ من أنواع التّشريع أو في أنواع قليلة متجانسة المعبر عنها بالمقاصد الخاصّةصالحة لأن تُصاغ منها كليّات تدخل في مفهوم القاعدة المقصدية، أو يمكن التّعبير عنها بالضوابط المقصدية جريا على سنن المتأخّرين من علماء الأصول القريبة في التّمييز بين القواعد والضوابط.
- القاعدة المقصدية حجة صالحة لأن تفرّع عنها الأحكام، وذلك لقوة الطّرق التي ثبتت بها للاستقراء وأدلة القرآن واضحة الدلالة والسنة المتواترة والإجماع، ولكونها سالمة من النّقص بالجزئيات، والنّسخ بما يدلّ على ثبوتها وقوتها.
- أسعفت القاعدة المقصدية الفقيه المعاصر في تبين أحكام النّوازل في مجالات مختلفة كالعبادات والطبّ والمعاملات الماليّة والأحوال الشّخصية ونحو ذلك، وهو ما تشهد به الفتاوى المعاصرة والقرارات المجمعية، بما يدلّ على مكانة هذا النوع من القواعد وأثره في الاجتهاد الفقهي المعاصر.

2- التوصيات

مزيد العناية بالقاعدة المقصدية وذلك بـ:

- تعميق البحث في حجّية هذا الضّرب من الكليّات بما يثبت صلاحيته لأن يكون ركنا ركيئا يفرّع إليه الفقيه إبان طرّوق الوقائع التي لا نصّ فيها ولا نظير تقاس عليه.
- استخراج مزيد من القواعد المقصدية الماثورة في غضون المدوّنتين الأصولية والفقهيّة على نحو ما حظيت به قواعد الفقه وأصوله من عناية.
- إفراد مؤلّفات لهذا الضّرب من القواعد تخصّه بالدراسة النّظرية والتّطبيقية على نحو المؤلّفات في القواعد الفقهيّة.

**

قائمة المصادر والمراجع

الكتب

- 1- بن بيّة، عبد الله، 2006، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسّسة الفرقان للتّراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلاميّة، مكّة المكرّمة.
- 2- الخادمي، نور الدّين، 2005، علم القواعد الشّرعيّة، مكتبة الرشد ناشرون، الرّياض.
- 3- الشّاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، 2006، الموافقات في أصول الشريعة، دار الحديث، القاهرة.
- 4- شبير، محمّد عثمان، 2007، القواعد الكليّة والضوابط الفقهيّة في الشريعة الإسلاميّة، دار النّفائس، عمّان.
- 5- عياض، أبو الفضل بن موسى، 2011، التنبيهات المستنبطة على الكتب المدوّنة والمختلطة، دار ابن حزم، بيروت.
- 6- ابن عاشور، محمّد الطّاهر، 2004، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، قطر.
- 7- أبو غدة وآخرون، عبد الستار، 2015، أساسيات المعاملات الماليّة والمصرفيّة الإسلاميّة، دار الأمان للنشر والتّوزيع، الرباط.

- 8- القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس، 2010، أنوار البروق في أنواء الفروق، دار السلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، القاهرة.
- 9- الكيلاني، عبد الرّحمن، 2000، قواعد المقاصد عند الإمام الشّاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمّان، دار الفكر، دمشق.

- 10- اليوبي، محمّد سعد، 1998، مقاصد الشريعة الإسلاميّة وعلاقتها بالأدلة الشّرعيّة، دار الهجرة للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة.

المجلات والموسوعات

- 1- المجلّة الرّبتونيّة، 1936، المجلّد 1، العدد 3.
- 2- قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكّة المكرّمة في دوراته العشرين، رابطة العالم الإسلامي، مكّة المكرّمة.
- 3- أبحاث مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، الدّورة 25.
- 4- معلمة زايد للقواعد الفقهيّة والأصوليّة، 2013، نشر مؤسّسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيريّة والإنسانيّة ومجمع الفقه الإسلامي الدّولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي.
- 5- مجلّة مجمع الفقه الإسلامي الدّولي، 2011، العدد 18، المجلّد 3.

المواقع الإلكترونيّة

- الفندوري، عبد الجليل، 2022، التّقعيد المقاصدي وأثره في تقريب الاجتهاد الفقهي، <https://www.arrabita.ma/>

الفكر المقاصدي

بين الأطر التأسيسية ومتطلبات التجديد

Maqasid Thought: Between Foundational Frameworks and the Requirements of Reality

أ.د. محمد بن علي / جامعة غليزان

mohamed.benali@univ-relizane.dz

**

*- مقدمة:

تمثل نظرية المقاصد أهم ما أنتجته العقلية الأصولية، وآخر إبداعاتها فيما يسمى بنهاية عصر النهضة الفقهية، وتنبع هذه الأهمية مما تمثله المقاصد من حافز للتفكير، لكشف مناخ الأحكام وغايات المشرع؛ فتمثل تلك الغايات مقصداً يمكن الارتكاز عليه في تطوير الفقه، ومجارات الواقع المتغير. وقد ساهمت مجموعة من الظروف السياسية والاجتماعية، في بلورة هذا النمط من التفكير المقاصدي، فاتخذت بذلك موقعاً جعلها ضمن حلقات التطور الطبيعي لأصول الفقه، الذي يحاول التكيف مع الواقع المتجدد.

يمكن القول إن ما وصله الفكر المقاصدي في فترته التأسيسية يمكن وضعه كقاعدة لبناء انطلاقة اجتهادية، برؤية تضع نصب عينها متطلبات الواقع، مستجداته وتحدياته، فما بهم ليس أن نختلف اليوم حول الأسس التي شيدت عليها الرؤية المقاصدية في بواكيرها، لكن المهم أن ننطلق من تصوراتها لفتح عوالم جديدة، ومعرفة أحكام المستجدات والنوازل. من قبيل: ومن خلال هذا البحث نحاول الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما المقصود بالاجتهاد المقاصدي؟

- كيف يمكن أن نفتح حركة الاجتهاد المقاصدي، وننقل الرؤية المقاصدية من إطارها

النظري لتصبح ممارسة في المعيش؟

فرضيات البحث:

الاجتهاد المقاصدي آلية ضرورية لمسايرة تطور المجتمعات وتعقد مشاكلها. الاجتهاد المقاصدي ككل اجتهاد بشري معرض للخطأ والصواب، مالم يحتكم لضوابط شرعية تقيده من الوقوع في الغلو والتطرف الفكري.

الاطعاء في الاجتهاد المقاصدي لا يجب أن تكون حجة لإلغائه بل وسيلة لضبط آلياته ومخرجاته.

منهجية البحث.

تبعاً لطبيعة البحث سنعتمد لتوظيف المقاربة الاستقرائية لاستنباط تمفصلات الفكر المقاصدي وعلاقته بالأدلة الشرعية من جهة، وعلاقته بالمستجدات والنوازل من جهة ثانية، انطلاقاً من استقراء مدونات القدماء والمحدثين من علماء المقاصد الشرعية.

أهمية البحث:

تتمحور أهمية حول:

- بيان مقاصد الشريعة الإسلامية كخاتمة للشرائع السماوية، وصلاحياتها لكل زمان ومكان، ومواكبتها لمستجدات الزمان ونوازله، بما يحقق مصالح العباد على جميع الأصعدة، في العاجل والأجل
 - تبيان مدى أهمية الاجتهاد المقاصدي، كذلك حاجة اليه في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية.
- الدراسات السابقة:

كثيرة هي الدراسات التي تناولت مقاصد الشريعة عموماً والفكر المقاصدي على وجه الخصوص، من هذه الزاوية أو تلك. ومن الدراسات التي وقعنا عليها نذكر:

- دراسة نور الدين بن مختار الخادمي: الاجتهاد المقاصدي حجيته...ضوابطه...مجالاته مركز البحوث والدراسات، في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر، (كتاب لأمة) 1998 م. عرض فيه ضوابط الاجتهاد المقاصدي ومشكلات معاصرة في ضوء الاجتهاد المقاصدي.
- دراسة عبد السلام آيت سعيد (رسالة دكتوراه): الاجتهاد المقاصدي: مفهومه مجالاته ضوابطه، اشراف إشراف أحمد الريسوني، جامعة محمد الخامس بالرباط. ناقش من خلالها الاجتهاد المقاصدي، مجالاته، وضوابطه.
- دراسة ماهر حامد الحوي: حاجة المجتهد إلى الاجتهاد المقاصدي، بحث منشور بمجلة الجامعة الإسلامية (2009) ناقش من خلاله الحاجة مسالك الاجتهاد المقاصدي وشروط المجتهد
- دراسة عبد الرحمان العضرابي. الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت (2010). ناقش من خلالها موضوع الفكر المقاصدي وقضاياها المنهجية، وتطبيقاته على السياسة الشرعية.

**

المطلب الأول: المفاهيم الأساسية

أولاً: مفهوم الشريعة:

يجد المتصفح لما قيل في تعريف الشريعة عند المتقدمين والمعاصرين تقارب في المعنى، حتى وإن اختلفت الألفاظ. وهذا التقارب مردّه شمولية أحكام الشريعة الإسلامية لجميع جوانب حياة المسلم من الجانب العقائدي والروحاني والجانب العملي التطبيقي.

قال القرطبي في الجامع، الشريعة ما شرع الله لعباده من الدين. وقال القنوجي في أبجد العلوم "الشريعة كل طريقة موضوعة بوضع إلهي ثابت من نبي من الأنبياء. وقال التهناوي، الشريعة "ما شرع الله تعالى لعبادة من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسيير فرعية وعملية، ودون لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد وتسيير أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام. ويسمى الشرع أيضا بالدين...والدين يضاف إلى الله تعالى أيضا. وقد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال: هو وضع إلهي يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم، فإنّ الوضع الإلهي هو الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء عليهم وعلى نبينا السلام (التهناوي، 1996، صفحة 1018). والشريعة الإسلامية، هي ما سنّه الله لعباده من الأحكام عن طريق نبيّنا محمد وجعلها خاتمة لرسالاته.

ثانيا: مفهوم الفكر المقاصدي:

أ- مقاصد الشريعة:

مقاصد الشارع، ومقاصد الشريعة، والمقاصد الشرعية، عبارات تستعمل بمعنى واحد. رغم أننا لا نجد لها تعريفا في مدونات المتقدمين، فلم يحصر الأصوليون المتقدمون، على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية، بالرغم من أنهم كانوا يعملون بها في اجتهاداتهم. حسب ما تؤكد عبارة الشاطبي: "لا يسمح للناظر في هذا الكتاب (يقصد الموافقات) أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مغلّد إلى التقليد والتعصب للمذهب.

وأما العلماء المعاصرون فقد ذكروا تعريفات كثير للمقاصد الشرعية، فقالوا:

- هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. أما المقاصد الخاصة فهي: الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة. ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس (الطاهر، 2001، صفحة 251).

- هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكما جزئية أم مصالح كلية أم، سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصالحة الإنسان في الدارين (الخادمي، 1998، صفحة 52). والمقصد العام من نظام التشريع هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصالح المهيمن عليه، وهو نوع الانسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه".

- هي الغايات المصلحية التي جاءت بها النصوص الشرعية لكي تتحقق في تناسب تام مع أفعال المكلفين بالجلب أو الدفع، فالنصوص الشرعية بأكملها وضعت من أجل غايات متعلقة بمصالح

المكَلَّف. والمكَلَّف لا يحقُّ مصالحه الا بجلها ودفع نقائضها وهي المفاصد (العضراوي، 2010، صفحة 36).

- هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد.
- هي الأهداف العامة للشريعة، الشريعة ليست فاعلة للقهر، أو علة صورة للشكل والنص، أو علة مادية آلية للتنفيذ والتحقيق، بل هي علة غائية، تهدف إلى تحقيق مقاصد عامة لا يختلف عليها الأفراد والشعوب، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان، وهي الثوابت في الدين. أما الأحكام فهي تحويل هذه المقاصد إلى تحقيقات عملية في الأفراد والمجتمعات، تحويل القصد إلى فعل، والنية إلى سلوك (حنفي، 2024، صفحة 520).

ب- المقاصد من حيث الاعتبار:

تنوع المقاصد باعتبار الحاجة إليها إلى ثلاثة أقسام:

- المقاصد الضرورية: وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدارين، بحيث إذا اختلت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل جرت على فساد وفتن وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. وهي الكليات الخمس: حفظ الدين والنفوس والعقل والنسل والمال، والتي ثبتت بالاستقراء والتنصيص في كل أمة وملة، وفي كل زمان ومكان. هذا وقد ذهب فريق من الأصوليين إلى أن العرض من الضروريات وهو مقصد مستقل. وعارضهم في ذلك فريق من الأصوليين المتأخرين ومهم ابن عاشور، وقالوا بأن العرض ملحق بحفظ النسل ومندرج تحته.

بينما رأي الشيخ القرضاوي أنه لا يمكن حصر المقاصد الضرورية في الكليات الخمس التي أشار إليها الأصوليين لأنه هناك مقاصد أو مصالح ضرورية لم تستوعبها هذه الخمس، من ذلك ما يتعلق بالقيم الاجتماعية، مثل الحرية، والمساواة، والإخاء، والتكافل، وحقوق الإنسان. ومن ذلك ما يتعلق بتكوين المجتمع والأمة والدولة، ويبدو لنا أن توجه الأصوليين قديماً كان إلى مصلحة الفرد المكلف، من ناحية دينه ونفسه ونسله وعقله وماله. ولم تتوجه العناية مماثلة للمجتمع، والأمة، والدولة، والعلاقات الإنسانية (القرضاوي، 2008، صفحة 28).

- المقاصد الحاجية: وهي التي يحتاج إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرَج والمشقة، ومثالها: الترخُّص في تناول الطيبات، والتوسع في المعاملات المشروعة على نحو السلم والمساقاة وغيرها. فقد عرفها ابن عاشور بقوله: "الحاجي وهو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولا مراعاته لما فسد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة فلذلك لا يبلغ مبلغ الضروري.

- المقاصد التحسينية: وهي التي تليق بمحاسن العادات، ومكارم الأخلاق، والتي لا يؤدي تركها غالباً إلى الضيق والمشقة، ومثالها الطهارة وستر العورة وآداب الأكل وسننه وغير ذلك. يقول ابن عاشور "والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش أمانة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو في التقرب منها. فإن لمحاسن العادات

مدخلاً في ذلك سواء كانت عادات عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية. والحاصل أنها مما تراعى فيها المدارك الراقية البشرية".

ثالثاً: مفهوم الفكر:

لغة: الفكر إعمال الخاطر في الشيء، والتفكر اسم التفكير، ومنهم من قال فكري، ورجل فكير: كثير التفكير، وقال الجوهري: التفكير: التأمل.

اصطلاحاً: الفكر من جهة محتواه، يعبر عن: جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذلك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنسان والعالم". أما من جهة وظيفته فهو: أداة لإنتاج الأفكار سواء منها تلك التي تصنف داخل دائرة الأيديولوجيا أو داخل دائرة العلم. هو أداة بمعنى أنه جملة مبادئ ومفاهيم وآليات، تنتظم وترسخ في ذهن الطفل الصغير منذ ابتداء تفتحته على الحياة لتشكل فيما بعد "العقل" الذي به يفكر، أي الجهاز الذي به يفهم ويؤول ويحاكم، ويعترض (الجابري، 1990، صفحة 51). الأمر الذي يعني أن الفكر أداة تعمل بثوابت معينة وأن عملها ذلك لا يخترق حدوداً معينة كذلك، هي الحدود التي تنتهي عندها التحولات والتغيرات التي تقبلها تلك الثوابت، أي التي لا تمسها في ثباتها وتماسكها (الجابري، 1990، صفحة 52).

بمعنى أن الفكر أداة من جهة لاستقبال المعرفة المستفادة من الواقع المادي، ولإستثمار المعرفة المأخوذة عن طريق التلقين، ومن جهة أخرى أداة لإبداع المعرفة وتوليدها. وثانياً: كونه ذلك المضمون المبدع والعهاء الحضاري لمجتمع بشري ما، وفق مرجعيته الحضارية والدينية واللغوية، وارتباطاً بشروط تاريخية. وعليه فالفكر أداة، ومضمونها عمل عقلي تشتغل فيه آليات ذهنية تتقوى فاعليتها وتتأصل قواعدها عن طريق تدبر المرجعية الحضارية وتحريكها نحو الدفع بالإنسان إلى مزيد من تحقيق استخلافه الأمل في الواقع (العضراوي، 2010، صفحة 22.23).

رابعاً: مفهوم الاجتهاد:

وهو عبارة عن بذل المجهود، واستفراغ الوسع في فعل من الأفعال، ولا يستعمل الا في ما فيه كلفة وجهد". لكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصاً ببذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة (الغزالي، 1997، صفحة 382). وله شرطان: أن يكون المجتهد محيط بمدارك الشرع، متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجيب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره. وأن يكون عدلاً، متجنباً للمعاصي القادحة في العدالة. أن يكون صاحب نظرة عميقة ساهرة للنصوص، متميز بالفطنة والرؤية الثاقبة، ألا يكون سطحياً فياًخذ بظواهر النصوص، ولا ساذجاً مغفلاً أو شاذاً بالتفكير، فعليه أن يكون صاحب تأمل يُمكنه من الاستنباط للأحكام بحيث تصبح أدلة الشرع لديه منتجة فعالة (الصيفي، 2010، صفحة 14).

أما المُجْتَهِدُ فيه، فهو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي (الغزالي، 1997، صفحة 390). والمُجْتَهِدُ محتاج إلى معرفة المقاصد وفهمها في كل الأنحاء التي يقع بها ترصيفهم في الشريعة سواء في فهم أقوال الشريعة واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الوضع اللغوي والاستعمال الشرعي، أو في البحث عما يعارض الأدلة

فيما يلوح للمجتهد وقد استكمل نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن سلامة تلك الأدلة مما يبطل دلالتها، أو عند قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه على ضوء العلل، أو عند تلقّي الأحكام التعبدية التي لا يعرف عليها ولا حكمة الشارع فيها متّهام نفسه بالقصور عن إدراك الحكمة فيها وغير ذلك مما يتصرّف المجتهد بفقهه في الشريعة" (الطاهر، 2001، صفحة 15)

خامساً: مفهوم الفكر المقاصدي:

هو الصناعة العقلية للمقاصد الشرعية التي منطلقها الوحي ومنتهها التنزيل في الواقع" (العضراوي، 2010، صفحة 36)، "الفكر المقاصدي قانون تنظيبي للفكر المسلم، باعتبار أن المقاصد الشرعية منهج لفهم القرآن الكريم والسنة المطهرة، ومنهج تطبيقي وتنزيلي للأحكام الشرعية والتصورات الإسلامية في الواقع. والاجتهاد المقاصدي هو استفراغ الفقيه الواسع في استنباط الأحكام الشرعية عن طريق اعتبار إرادة الشارع مع مراعاة الحُكْم والأهداف والمصالح ونحوها لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة. والاجتهاد المقاصدي مع أنه داخل تحت إطار الاجتهاد، إلا أنه يختص بالبحث في الأهداف وفي الحكم وفي العلل والمعاني ونحوها، وذلك لاستخدامها في استنباط الأحكام الفقهية وفق قواعد وضوابط فقهية شرعية محددة، ثم تطبيقها على أرض الواقع لتحقيق مصالح العباد، وذلك بجلب المصالح ودرء المفاسد.

المطلب الثاني: الأسس المعرفية للاجتهاد المقاصدي:

تمثل نظرية المقاصد أهم ما أنتجته العقلية الأصولية، وآخر إبداعاتها فيما يسمى بنهاية عصر النهضة الفقهية، وتنبع هذه الأهمية مما تمثله المقاصد من حافز للتفكير، لكشف مناط الأحكام وغايات المشرع؛ فتمثل تلك الغايات مقصداً يمكن الارتكاز عليه في تطوير الفقه، ومجارات الواقع المتغير. وقد ساهمت مجموعة من الظروف السياسية والاجتماعية، في بلورة هذا النمط من التفكير المقاصدي، فاتخذت بذلك موقعاً جعلها ضمن حلقات التطور الطبيعي لأصول الفقه، الذي يحاول التكيف مع الواقع المتجدد.

ونقصد بالأسس المعرفية مرتكزات منشأ الفكر المقاصدي المستمدة من الرؤية المعرفية الإسلامية المفسرة للكون ووجوده والإنسان وغايته، والراسمة للحياة صوراً إن حققها فقد حققت الهدف من وجودها، واتسقت مع الحكمة من خلقها. فلا مصدر للمصالح سوى الوحي ولا محدد لحركتها سواه، ولا مصدر للمعرفة التي يولدها المكلف سوى التفاعل التام بين الوحي والعقل والحس. ومن هنا كانت العقيدة والفطرة والاستخلاف مداخِل رئيسية للفكر المقاصدي.

فمنذ نهاية القرن الخامس إلى غاية القرن التاسع (هـ)، ظهرت تحديات أفرزتها سياقات سياسية جديدة-ابتداءً من الخلافة العباسية- أدت إلى توهين البنية المعرفية العامة للإسلام، بما فيها قواعد الاستنباط، فكان على الأصوليين رسم مناحي جديدة تستوعب هذا الواقع، وتعيد ضوابط التفكير الديني. فكان الاهتمام منصباً على الكليات والقواعد العامة، باعتبارها الصيغة الوحيدة لضمان استمرارية الرسالة، ومعالجة الواقع المتغير (معتصم، 2005).

إن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب صلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لما كان هو-الإنسان- المهيم على هذا العالم، كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله، ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده، الذين هم أجزاء نوعه، فابتدأ الدعوة بإصلاح الاعتقاد، الذي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني، الذي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه، لأنَّ الباطن محرك الإنسان إلى الأعمال الصالحة، كما ورد في الحديث "ألا وإن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب". وقد قال الحكماء الإنسان عقل تخدمه الأعضاء (الطاهر، 2001، صفحة 276).

ومقصد الشريعة كما قال ابن القيم "مصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة 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 أُدخِلَتْ فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله (الجوزية، 1437هـ، صفحة 195)، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق، التي هي الحق والعدل، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبهام ومقتضاها، فالطرق أسباب ووسائل، لا تراد لذاتها، وإنما المراد غاياتها، التي هي المقاصد. ولكن نبه بما شرّعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق، إلا وهي شرعه وسبيل للدلالة عليها (الطاهر، 2001، صفحة 276)، لأن الشارع، ما أراد من الإصلاح المنوّه به، مجرد صلاح العقيدة وصلاح العمل، كما قد يتوهم، بل أراد منه صلاح أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الاجتماعية".

يبين عبد الوهاب خالف ضرورة التعرف على المقاصد ودورها في حل "الإشكالات التي قد يقع فيها المجتهد، فيقول: ومعرفة المقصد العام من التشريع من أهم ما يستعان به على فهم نصوصه حق فهمها، وتطبيقها على الوقائع، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه، لأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني، قد يحتمل عدة وجوه، والذي يرجح واحداً من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع، لأن بعض النصوص قد تتعارض ظواهرها، والذي يرفع هذا التعارض ويوفق بينها أو يرجح أحدها هو الوقوف على مقصد الشارع. لأن كثيراً من الوقائع التي تحدث ربما لا تتناولها عبارات النصوص، وتمس الحاجة إلى معرفة أحكامها بأي دليل من الأدلة الشرعية بنصوصه وروحه ومعقوله. وكذلك نصوص الأحكام التشريعية لا تفهم على وجهها الصحيح إلا إذا عرف المقصد العام للشارع من تشريع الأحكام، وعرفت الوقائع الجزئية التي من أجلها نزلت الأحكام القرآنية، أو وردت السنة القولية أو الفعلية (أبولحية، 2015، صفحة 114).

المطلب الثالث: علاقة المقاصد بالاستخلاف

ينفي الخطاب القرآني أي منزع عبثي تجاه كينونة الوجود الإنساني، فإنه يشير إلى غاية عبادة الله عز وجل وفق وظيفة الخلافة عنه. وهذا ما يعطي للوجود الإنساني القيمة الكبرى. إن نفي العبثية عن الوجود الإنساني يقود بالضرورة إلى جعل سائر منظومة القيم الإنسانية وفق المنظور القرآني، خادمة لغاية ذلك الوجود وليست خصما له. ومن هنا ترافق ذلك مع التركيز الإسلامي على الطبيعة الإنسانية ذات التكوين الثنائي والحاجات الحسية والأشواق الروحية، وهو ما يوفر إطارا عاما تتحدد في سياقه القيم.

وما الفعل المقاصدي إلا فعل إنساني صادر عن نية وقصد للتقرب إلى الله تعالى والإقرار بوحدايته، وربوبيته وعبوديته، ثم تحقيق مهمة الوفاء بالعهد الإلهي والقيام بحق الأمانة الإلهية. والشرط اللازم والضروري في هذا القصد لإنجاح مهمة الاستخلاف يتمثل في أن يكون قصد المكلف موافقا لقصد الشارع في التشريع. فالاستخلاف وفاء عملي لقبول الأوامر والنواهي المشروط بالثواب والعقاب، وفعل مقاصدي ينظم كل حركة وسكون في حياة الناس، فعل متعدد المستويات والمنازل يبتدئ من إمادة الأذى عن الطريق إلى تحقيق أكمل الحضارة والعمارة وسياسة الناس بمقتضيات التوحيد والإخلاص، فمقاصد فعل الاستخلاف في الأرض أساسها العقيدة والفضيلة والأخلاق وحقيقتها الإصلاح والإعمار والرفي عبر التفاعل مع الكون على خط العبودية لله تعالى (العضراوي، 2010، صفحة 85)

هذه المهمة الوجودية التي أنيطت لعهد الإنسان، كما رسمتها العقيدة الإسلامية، بما بنيت عليه من الترتي الإنساني فردا ومجتمعاً، عبر التفاعل مع الكون اعتباراً وتعبيراً في خط العبودية لله تعالى، من شأنها أن تضمن على الوجود الإنساني القيمة المثلى وأن تجعل منه المخلوق الأعظم في الكون، فهي مهمة تفسح أمامه من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من الفعل في الكون، فالهدف المقصود بعيد، ولكنه مرئي واضح، ألا وهو الاقتراب من الله بإنجاز الطاعات، وليس أدفع إلى الارتكاس بالإنسان إلى مهاوي الهلاك والتدني بالذات الإنسانية إلى الاستقالة من عمارة الكون، والسقوط في التظلم وممارسة سحق الكرامة الإنسانية من شعوره باليأس والقنوط لما يظن أن حياته قد استنفذت أغراضها وأن وجوده في الكون أضحي ضرباً من العبث (النجار، 1993، صفحة 65).

إن وظيفة الخلافة التي جعلت غاية للوجود الإنساني، تعني مباشرة الإنسان للكون واستثمار منافعه وخيراته، كل ذلك تكميلاً للذات في بعدها الفردي والجماعي وترقية لها في وجهتها إلى الله تعالى، عبر منهاج العبادة ائتماراً بما أمر وانتهاء عمّا نهى، هذه الوظيفة بحقيقتها السالفة الذكر، هي الإنسان في أصل خلقته للاضطلاع بها وإنجازها على الوجه الأكمل، ويتمثل ذلك بالأخص في حقيقتين أساسيتين: الأولى: طبيعة التركيب الذاتي للإنسان، فهذا التركيب يشتمل على جزء روعي يمكنه من

السمو والعلو نحو الأفق الإلهي الأعلى، ليقبس منه مضمون الخلافة أمراً ونهياً على سبيل الإدراك والاستعاب والتحمّل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض، بالسعي فيها للإنشاء والتعمير (النَجَّار، 1993، صفحة 64). وأما الثانية فهي حقيقة التكليف: فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة التكليف والتكليف هو مخاطبة الإنسان بمضمون الخلافة، وتمكينه من الاختيار بين أن يفِي بما كَلَّف به وبين أن يخل بالتزامه (النَجَّار، 1993، صفحة 64).

إن التكليف على أساس من حرية الإرادة هو السبيل الوحيد إلى الترقّي والاكتمال في منهج العبودية الذي هو روح الخلافة، وفرصة الاختيار بين إتباع الهوى والخلود إلى نوازع الهبوط، وبين اتباع الأمر الإلهي والتسامي إلى الأفق الأعلى، هي التي تمكن الإنسان من مغالبة الهوى لتحقيق التسامي في ضرب من الجهاد النفسي الذي يؤدي إلى الترقّي والاكتمال شيئاً فشيئاً عبر التفاعل مع الكون: أخذاً بالأوامر الإلهية فعلاً وتركاً، حتى الوصول إلى الإنسان الخليفة، وما كان الإنسان ليصل إلى ذلك دون تكليف.

**

المطلب الرابع: مقاصد الشريعة وفقه النوازل:

يرتبط الفقه بالواقع ارتباطاً ضرورياً، فالحكم الفقهي يُبنى في كثير من الأحيان على حادثة تكون سبب نزول النصّ التأسيسي سواءً أكان حياً أو سنة فعلية أو قولية أو تقريرية. ويفرض ذلك الارتباط وجود حكمة إلهية في ربط الفتوى بالواقع والراهن، لأن الشبكة الاجتماعية تتغير من البسيط إلى المعقد، ومن البداوة إلى الحضارة، ومن الطبيعة البسيطة إلى المدنية المركبة تركيباً سياسياً واجتماعياً...، عندئذ يصبح دور الفقه مواكبة العصر والتاريخ، وتيسير أمور البشر لا تعسيرها، وحمل هموم المواطن حملاً يعتمد على فقه الأولويات وتقديم المصالح والمنافع مع دفع الضرر وأسباب انحلال المجتمعات.

ورغم هذا لم يكن مبحث فقه الواقع، مبحثاً مستقلاً بذاته بل هو من المسائل المستحدثة عند علماء الشريعة المعاصرين، وإن كانت إرهاباته الأولى موجود في أمهات الكتب الفقهية وكتب المقاصد الشرعية. يقول صاحب إعلام الموقعين: ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه. 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، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجر، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتّفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله" (الجوزية، 1437هـ، الصفحات 198-190). والقادر على وضع كل شيء في مرتبته (فقه الأولويات) بالعدل. ثمّ يقدم الأولى فالأولى، بالمحافظة على مقصود الشرع، والمصلحة المرتبطة بجلب المصالح ودرء المفاسد. والمفاضلة بين حال وحال (فقه الموازنة)

على المستوى الفردي والمستوى الجماعي، ونختار بعد ذلك الأقرب لجلب المصلحة ودفع المفسدة. "لأن المصالح كلها خيور، نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور، مضرات سيئات". (العز، دت، صفحة 7)، وإليها يرجع قيام حياة الانسان وتمام عيشه. مع مراعاة التقديم والتأخير، كون المصالح المقررة شرعا متفاوتة فيما بينها، فالمصالح الضرورية مقدمة على المصالح الحاجية والتحسينية، والمصالح الحاجية مقدمة على المصالح التحسينية، والمصالح المتعلقة بالأمة أولى بالرعاية من المصالح المتعلقة بالأفراد عند التعارض.

**

خامسا: فقه الواقع وعلاقته بفقه الموازنة والاولويات:

مما لا يخفى أن الوقائع الحياتية تتجدد وتتطور، وأن النصوص الشرعية متناهية، والمستجدات غير متناهية، فلزم إرجاع تلك المستجدات إلى أصولها، فكل نازلة لها حكم، وكل حادثة لها نص كلي أو تفصيلي ترجع إليه. وقد استجدت أحكام ولم تستجد نصوص، ولهذا بقي الإسلام شامخاً راسخاً، فاستوعب المكان وسائر الزمان. فما من معضلة ولا مشكلة إلا وفيه حل لها، ولا نازلة إلا وعنده جوابها. فالنوازل هي المسائل الواقعة الجديدة التي تستدعي اجتهاداً وبياناً للحكم الشرعي وضبطها بالجديدة ليخرج ما سبق وقوعه في زمن ماضي، وتحدث عنه الفقهاء، وأصدروا فيه حكماً. ويخرج بضابط "تستدعي اجتهاداً" ما كان حكمه واضحاً من المستجدات، ويدركه كل مكلف، وقد نص الأئمة أنّ النازلة ما تطلب اجتهاداً ونظراً (الكندي، 2014، الصفحات 34-35). "فالتعامل مع النازلة أمراً محيراً ومدعشاً لعدم وجود النص الذي يُعالجها، فتدفع النازلة إلى السؤال عن حكم الشرع فيما بناء على القياس أو الترجيح أو الإجماع.. عندئذ يتقدم العلماء لفهمها وتحليلها من أجل إصدار الحكم الفقهي الذي يتناسب معها" (بوعرفة، 2016).

ومنه يمكن القول، إن فقه التّوازل هو معالجة إشكالات الرّاهن المعقد المرتبطة بالظواهر الاجتماعية والسياسية للمجتمع، وتُعدّ الأمور السياسيّة ومنتجاتها أكبر منبت للتّوازل لارتباطها بالمعاش والحركة والوعي والتعقل، وعليه أصبح فقه التّوازل يُمثل الدّراية المعرفية في مقابل الدّراية السياسيّة. قال السرخسي: ما من حادثة إلا وفيها حكم لله تعالى من تحليل أو تحريم أو إيجاب أو إسقاط، ومعلوم أنّ كل حادثة لا يوجد فيها نص، فالنصوص معدودة متناهية، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام الساعة، والصحابة ما اشتغلوا باعتماد نص في كل حادثة طلباً أو رواية، فعرفنا أنه لا يوجد نص في كل حادثة (السرخسي، دت، صفحة 139).

ولو نظرنا في مقصد الشريعة العام، لوجدناه موافق في كل أحكامه لحفظ الفطرة، محذرا من الإخلال بها، فكل ما يفضي إلى حفظ هذه الفطرة، يعد واجبا في الشرع، وما يخرقها كان محذورا شرعا وممنوعا، فالمصالح في التشريع مطلقة عامة، لا تختص بباب دون باب، ولا محل دون محل، فالمصالح مطردة في كليات الشريعة وجزئياتها، بدليل أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد، والاجتهاد البشري معرض للخطأ والصواب، وذلك في كل العصور والأزمان، أي معرض للتعديل والإضافة والحذف، وإعمال الفكر والاجتهاد من خلال القيم والمعايير

الضابطة، لكل اجتهاد مقاصدي، حتى تتمتع الشريعة الإسلامية بالخلود، وقد أمر الله تعالى عباده أن يتفقهوا في الدين.

ومآ عجزنا اليوم إلا مرآة عاكسة لفشلنا في التوفيق بين الغايات والوسائل الموصلة إليها، عجز راجع لتعاملنا مع المتغيرات بوسائلنا القديمة وغلغلق باب الاجتهاد، بسبب إهمال العقل المقاصدي. فالاتجاه المقاصدي في الاجتهاد واستنباط الأحكام تستدعيه مقتضيات تحقيق خلود الشريعة، والامتداد بإحكامها وبسطها على جميع مناحي الحياة، والتدليل على رعايتها لمصالح العباد. والخروج من عصور التقليد والجمود البعيدة عن فقه الواقع ومستجداته.

وإذا كانت الشريعة عامّةً لكل زمان ومكان، وصالحةً لكل الشعوب والأقوام، فإن التجربة البشرية خير رصيد لها، من أجل معرفة الواقع الإنساني العام، من خلال تراكم الخبرات البشرية، لما تُمدّه للأصولي من نتائج إحصائية، يعتمد عليها لمعرفة الواقع الاجتماعي، وتطبيق مناهجه في حصر العلل والسبب والتقسيم، عن طريق تحليل العوامل وتحبيدها؛ حتى يتم التحقق من كل عامل على جِدّة باعتبارها هو العلة المؤثرة. وأهمها العلوم الاجتماعية لمعرفة علاقة الفرد بالمجتمع وبالبنية الاجتماعية والأوضاع الطبقيّة، والعلوم السياسية لمعرفة النظم السياسية، طبيعتها وأثرها في سلوك الأفراد والجماعات، والعلوم الاقتصادية لمعرفة درجة الفقر والبطالة والمرض، ومستوى الإسكان والتعليم في المجتمع قبل تطبيق الحدود. ويضمّ إليها علوم الأنثروبولوجيا بكل أنواعها الاجتماعية والسياسية واللسانية والثقافية، لمعرفة وضع الإنسان، ككيان اجتماعي، ومستوى ثقافته، وأثر الموروث الشعبي على السلوك، فعلم الأخلاق في النهاية علم سلوكي (حنفي، 2024، صفحة 539).

وهذا لا يعني أن المقاصد الشرعية دليلاً مستقلاً عن الأدلة الشرعية، وإنما هي متضمنة فيها وتابعة لها وملتبقة بها ومتفرعة عنها، فالمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي تأخذه بطريق المصلحة أو الاستحسان أو غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكماً شرعياً، أي خطاباً من الله متعلقاً بأفعال المكلفين (الخادمي، 1998، صفحة 135)، لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد التي هي أمارات للأحكام التي أرادها الله (الفاسي، 1993، صفحة 45). ومعلوم أن ميزان الحكم على أن هذا الفعل مصلحة أو مفسدة إنما هو الشرع وما يتعلق بذلك الفعل من الأدلة والقرائن والمعطيات الشرعية النصية والاجتهادية.

*. خاتمة

نخلص إلى أن الاجتهاد المقاصدي، ردة فعل طبيعية على مشكلات كل عصر ونوازل، ولا يمكن بأي حال اعتباره بُعد وتجاوز على قيم الشرع أو مسّ بقدرسية نصوصه المؤسسة أو تحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيل لأحكامها باسم المصالح. فصلاحيّة اجتهاد ما في زمن معين له ظروفه ومستجداته لا يعني صلاحية ذلك الاجتهاد لأزمنة لاحقة، خاصة مع التغيرات المتسارعة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة، والتي لا يمكن التعامل معها بنفس آليات الأزمنة السابقة.

إن إعادة توجيه الاجتهاد المقاصدي صوب تحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، وهي الغاية التي من أجلها جاءت الشريعة، بأحكامها المناسبة لكل ظروف المجتمعات عبر الأزمنة المختلفة، فجاءت أحكامها قطعية تارة، لا سبيل إلى تفسيرها أو تأويلها تبعاً لعقولهم الناس وأفهامهم. أمّا الأمور الخاصة بمعاملاتهم وقضاء مصالحهم المتغيرة والمتجددة، فتركزت للاجتهاد حسبما تقتضيه مستجدات العصر ونوازلها، فمن رحمة الله بالناس أن وردت مثل هذه الأحكام على هذا النحو، بحيث تظل معينا لا ينضب تستقى منه القواعد والأحكام، ولذلك عرف مبدأ تغير الأحكام بتغير الزمان، ولذلك يجب أن تتغير الوسائل والأساليب الموصلة إلى مقاصد الشارع.

**

*- المراجع:

1. ابن القيم الجوزية. (1437هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 1، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي (الإصدار 1). مكة: دار عالم افوائد.
2. ابن عاشور الطاهر. (2001). مقاصد الشريعة الاسلامية (الإصدار ط1). الأردن: دار النقاش للتوزيع والنشر.
3. أبو حامد الغزالي. (1997). المستصفى من علم الأصول، ج 1 (الإصدار 1). تحقيق، محمد سليمان الأشقر، المترجمون) بيروت: مؤسسة الرسالة.
4. بن حسن نورة. (2008-2009). الظلم في ضوء القرآن الكريم (الإصدار بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه العلوم في التفسير، اشرف، أحمد رحمانى، قسم أصول الدين). باتنة، الجزائر: جامعة باتنة.
5. بن عبد السلام عز الدين عبد العز. (د.ت). قواعد الأحكام في اصلاح الأنام، ج 1، تحقيق نزيه كما حماد وعثمان جمعة ضميرية (الإصدار د.ط). دمشق: دار القلم.
6. جمال الدين عطية. (د.ت). نحو تفعيل مقاصد الشريعة (الإصدار د.ط). دمشق: دار الفكر.
7. سيد أحمد معتصم. (2005). التشريع الإسلامي بين التفكير المقاصدي والتفكير القبي. مجلة البصائر. <http://albasaer.org/index.php/post/186> (38).
8. شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي. (د.ت). أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، ج 2. (الإصدار د.ط). بيروت: دار الكتب العلمية.
9. عبد الرحمان العضاوي. (2010). الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السياسة الشرعية (الإصدار 1). الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية.
10. عبد الرزاق بن عبد الله بن غالب الكندي. (2014). الرياض، السعودية: دار الحقيقة الكونية للنشر والتوزيع.
11. عبد القادر بوعرفة. (2016, 10, 12). فقه النوازل المفهوم والحاجة الونشريسي أنموذجاً 2016/10/12، استرجع يوم 2022/12/12 من الموقع: <https://www.aljazeera.net>.
12. عبد المجيد النجار. (1993). خلافة الإنسان بين الروحي والعقل (الإصدار 2). بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي.
13. عبد المجيد النجار. (2008). مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة (الإصدار ط2). بيروت، لبنان: دار الغرب الإسلامي.
14. علال الفاسي. (1993). مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها (الإصدار 5). الاردن: دار الغرب الإسلامي.
15. محمد الزامل. (6 نوفمبر، 2020). الدين والضبط الإجتماعي. 9.
16. محمد سعد مسعود البوي. (1998). مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية (الإصدار ط1). الرياض، السعودية: دار الهجرة للنشر والتوزيع.

17. محمد عابد الجابري. (1990). إشكاليات الفكر العربي المعاصر (الإصدار 2، المجلد 1). بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
18. مها سعد اسماعيل الصبيفي. (2010). الاجتهاد المقاصدي في عصر الخلفاء الراشدين. غزة: الجامعة الإسلامية غزة.
19. نور الدين أبولحية. (2015). النوازل الفقهية ومناهج الفقهاء في التعامل معها، دراسة علمية لمناهج الفتوى في التراث والواقع الإسلامي (الإصدار 2). لم يذكر البلد، دار الأنوار للنشر والتوزيع.
20. نور الدين بن مختار الخادمي. (1998). الاجتهاد المقاصدي حجيته. ضوابطه. مجالاته، ج 1 (الإصدار 1). قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة.
21. يوسف القرضاوي. (2008). دراسة في فقه مقاصد الشريعة، بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية (الإصدار 3). درا الشروق، القاهرة.
22. يوسف القرضاوي. (بلا تاريخ). فقه الاولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة. <https://www.al-qaradawi.net/node/5135>

References:

1. *Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. (1437 AH). Informing the signatories about the Lord of the Worlds, Part 1, edited by Muhammad Ajmal Al-Islahi (1st ed). Mecca: Dar Alam Al-Fawaed.*
2. *Ibn Ashour Al-Taher. (2001). Objectives of Islamic Sharia (1st ed). Jordan: Dar Al-Naqash for Distribution and Publishing.*
3. *Abu Hamid Al-Ghazali. (1997). Al-Mustasfa min Ilm al-Usul, vol. 1 (1st edition). (Edited by Muhammad Suleiman Al-Ashqar, the translators) Beirut: Al-Resala Foundation.*
4. *Ben Hassan Noura. (2008-2009). Injustice in the light of the Holy Quran. Research submitted for the degree of Doctor of Sciences in Interpretation, supervised by Ahmed Rahmani, Department of Fundamentals of Religion. Batna, Algeria: University of Batna.*
5. *djamel eddine Attia. (2001). Towards activating the objectives of Sharia (D.I). Damascus: Dar el-Fikr*
6. *Shams eddin Mohammed ibn Ahmed al-Sarkhasi. (d.t.). Usul al-Sarkhasi, edited by Abu al-Wafa al-Afghani, vol. 2. (D. T). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah.*
7. *Abdul Rahman Al-Adrawi. (2010). Maqasid thought and its applications in Sharia politics (Issue 1). Kuwait: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.*
8. *Abdul Razzak ibn Abdullah bin Ghalib Al Kindi. (2014). Riyadh, Saudi Arabia: Universal Truth for Publishing and Distribution.*
9. *Abdelkader Bouarfa. (12 10, 2016). Jurisprudence of calamities, the concept and the need; <https://www.alfazeera.net>.*
10. *Abdel Majeed Al-Najjar. (1993) The Vicegerency of Man: Between. Revelation and Reason (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al-Gharb Al-Islami.*
11. *Abdel Majeed Al-Najjar. (2008) The Purposes Of Sharia In New Dimensions (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Dar Al-Gharb Al-Islami.*

12. *Allal Al-Fassi. (1993). The objectives and virtues of Islamic law (5th ed.). Jordan: Dar Al-Gharb Al-Islami.*
13. *Mohamed Saad Masoud Al-Youbi. (1998). The purposes of Islamic Sharia and its relationship to legal evidence (1st ed). Riyadh, Saudi Arabia: Dar Al-Hijrah for Publishing and Distribution.*
14. *Mohamed Abed Al-Jabri. (1990). The "Problematics of Contemporary Arab Thought (2nd ed.). Beirut, Lebanon: Center for Arab Unity Studies*
15. *Nour al-Din Abu Lihia. (2015) Jurisprudential Calamities And The Jurists' Approaches To Dealing With Them - A Scientific Study Of The Methods Of Fatwa In Islamic Heritage And Reality (2nd ed.). Dar AlAnwar for Publishing and Distribution.*
16. *- Yusuf Al-Qaradawi. (2008). A study in the jurisprudence of the objectives of Sharia, between the general objectives and the partial texts (3rd edition). Dar Al-Shorouk, Cairo.*
17. *- Yusuf Al-Qaradawi. The jurisprudence of priorities is a new study in the light of the Qur'an and Sunnah. <https://www.al-qaradawi.net/node/5135>*
18. *Nour eddin el khadimi;(1998) Ijtihad Al-Maqssed - Its Authenticity - Its Controls - Its Fields - C 1,(1st edition). Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs, Book of el Omma Series.*

الاجتهاد المقاصدي وأثره في المصلحة

Maqasid-Based Ijtihad and Its Impact on the Public Interest

د. هشام محمد علي محمد التائب

جامعة مصراتة (ليبيا) / قسم الدراسات الإسلامية

d.hesham1985@gmail.com

**

*- مقدمة

لقد كانت المقاصد من الأهمية بمكان في كل زمان، ففي زمن الصحابة _رضوان الله عليهم_ النموذج الفريد، والجيل الأول، الذي تخرج من المدرسة النبوية، فقد استطاعوا بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم أن يقوموا بتسيير الأمة، وإيجاد الحلول الشرعية لكل ما جد من وقائع، وكذلك بالنسبة للتابعين من بعدهم، وتابعيهم، فقد ساروا على نفس السبيل، إلى أن جاء عصر احتكاك المسلمين العرب بغيرهم من الأجناس الأخرى التي دخلت الإسلام، الذي أدى إلى الإخلال بالسليقة والملكة العربية، وهو ما دعا إلى تععيد العلوم العربية من نحو، وصرف، وغيرهما، وإلى تععيد عملية الاستنباط، وفهم النصوص الشرعية فهماً فقهياً سليماً، فكان ذلك إيذاناً بتأصيل الفقه، وتأسيس أصوله. والصحابة أبرّ هذه الأمة قلبوا، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم وإقامة دينه، كما قاله ابن مسعود رضي الله عنه فحجهم سنة والدعاء لهم قرينة والافتداء بهم وسيلة والأخذ بأثارهم فضيلة.

أهمية البحث:

- قدرة النص الشرعي على التجدد والاستمرار من خلال الاجتهاد المتنوع، لربط النوازل بالنص الشرعي وفهمه تأصيلاً وتطبيقاً.

- التسهل والإسهاب غير المقيد للفتوى ولتجرؤ من عوام الناس غير المتخصصين على النصوص الشرعية.

أسباب البحث:

- الحاجة الماسة لفهم النصوص الشرعية وفق الضوابط الأصولية والقواعد الفقهية، لا سيما بعد ظهور مستجدات الانفتاح، ووجود إعلام ووسائل وطرائق معاصرة تنصدر الحديث حول النوازل والقضايا المعاصرة.

- عدم مراعاة المقاصد الشرعية في النوازل والمستجدات، والالتجاء إلى الحيل المحظورة المنافية لمقصد الشارع، بعيداً عن فقه الواقع.

ولهذا وغيره أقدم هذا البحث الذي عنوانته بـ((الاجتهاد المقاصدي وأثره في دليل المصلحة الشرعية)) وجاءت مباحثه على النحو التالي:

المبحث الأول: المفاهيم والمصطلحات.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد المقاصدي ومجالاته.

المبحث الثالث: أقسام المصلحة وضوابطها.

**

المبحث الأول: المفاهيم والمصطلحات:

ماهية الاجتهاد المقاصدي:

الفرع الأول: الدلالة اللغوية. لتعريف المقاصد لغة لا بد من معرفة مواضع استعمالها عند العرب.

فالمقاصد جمع مقصد من قصد يقصد قصداً¹: وعليه فإن المقصد له معان لغوية كثيرة منها:

- الاعتماد والتوجه واستقامة الطريق. قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ﴾².

- التوسط وعدم الإفراط والتفريط قال تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾³. وفي قوله صلى الله عليه وسلم:

" القصد تبلغوا"⁴ بمعنى التوسط والاعتدال.

الفرع الثاني: الدلالة الاصطلاحية. إن مصطلح مقاصد الشريعة مصطلح مستعمل وشائع عند العلماء قديماً وحديثاً، إلا أنه لم يوجد تعريف دقيق لمصطلح المقاصد، وذلك بسبب طبيعة تدوين العلوم والفنون، وتطورها وتبلورها، حيث إنهم يستحضرون المقاصد في فتاواهم واجتهاداتهم ونوازلهم دون أن يسموها باسمها أو يعرفوها بتعريفها، ومن أهم هذه التعاريف:

1- تعريف الغزالي (ت 505 هـ).

فقد ذكر تعريفاً للمقاصد في سياق حديثه عن تقسيم المقصود الشرعي إلى ديني ودنيوي، فقال: " فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع وللتحصيل على سبيل الابتداء"⁵. وقد أُرِدَف هذا التعريف بعبارة توضيحية فقال: " وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو مناسب"⁶.

2- تعريف ابن تيمية (ت 728 هـ) فقد ذكر في عبارات كثيرة مراده بالمقاصد: "الغايات

¹ - معجم مقاييس اللغة، 95/5، مادة: (قصد).

² - النحل: 9.

³ - لقمان: 19.

⁴ - صحيح البخاري، كتاب الرقائق، باب القصد والمداومة، 182/7.

⁵ - شفاء الغليل: 78.

⁶ - المرجع السابق: 78.

المحمودة في مفعولاته ومأموراته - سبحانه- وهي ما تنتهي إليه مفعولاته ومأموراته من العواقب الحميدة تدل على حكمته البالغة".¹

3- تعريف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.

فقد قسم الشيخ ابن عاشور المقاصد الشرعية إلى قسمين: مقاصد عامة ومقاصد خاصة، يقول: "مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظاتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة".² وقد أردف هذا التعبير بعبارة توضيحية فقال: "فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها".³

* ماهية المصلحة الشرعية:

المصلحة لغة: كلمة مصلحة توحى بالنعف، وتدل على الصلاح فقد عرفها ابن منظور⁴ بقوله: "رجل صالح في نفسه من قوم صلحاء ومصلح في أعماله وأموره، وقد أصلحه الله، وربما كنوا بالصلحاء عن الشيء الذي هو إلى الكثرة كقول يعقوب: مغرت في الأرض مغرة من مطر، وهي مطرة صالحة، وأصلحت إلى الدابة إذا أحسنت إليها".⁵

والصلاح ضد الفساد والاسم الصلح، والمصلحة: واحدة المصالح.⁶ فقد اتفق التعريفان على أن المقصود بالمصلحة هو المنفعة، وإن اختلفت التعابير والأساليب الدالة على هذا المعنى، فهي تطلق على الفعل المحصل لنتيجة المنفعة، أو النتيجة المترتبة عن الفعل. فالمتتبع لمعاجم اللغة يجد أن للمصلحة إطلاقين هما: الإطلاق المجازي والإطلاق الحقيقي. فأما الأول فهو أن تطلق المصلحة ويراد منها الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، وهذا من باب إطلاق السبب على المسبب. والثاني فهو أن المصلحة كالمنفعة لفظا. فالمصلحة إذا أطلقت على ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الجالبة لنفعه كان الإطلاق مجازا، كالزراعة المؤدية إلى حصول المطاعم والتجارة المؤدية إلى الريح. وإن أطلقت على نفس

¹ - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 19/3.

² - مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، 49.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - هو محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري المصري الإفريقي، من أئمة اللغة والتاريخ، اشتغل قاضيا فترة من الزمن، كان عالما بالفقه والتفسير، من أهم مصنفاته: لسان العرب، ومختصر تاريخ دمشق، والمنتخب المختار في النوادر والأشعار، ومختصر الأغاني، توفي سنة 711 هـ. انظر ترجمته في: الدرر الكامنة 4/ 262، وفوات الوفيات 2/ 524، وبغية الوعاة 2/ 195.

⁵ - لسان العرب، مادة: صلح، 516/2-517.

⁶ - ينظر: الصحاح، باب الحاء، فصل الألف، 341/2.

المنفعة كان الإطلاق حقيقياً¹.

المصلحة اصطلاحاً: إن تعريف المصلحة اصطلاحاً يقارب تعريفها لغة، فهي المنفعة التي جاء بها الشرع الإسلامي وقصد المحافظة عليها. ونجد علماء الأصول عرفوها بمجموعة من التعريفات لكنهم تطرقوا إلى تعريفها من خلال مبحث المناسبة في باب القياس، فهم يعبرون عن المناسبة بالمصلحة والاستدلال ورعاية المصالح.

أ- ومن بين هذه التعاريف تعريف الأمدى الذي تحدث فيه عن المصالح في إثبات العلة بالمناسبة والإخالة ضمن مسالك التعليل، حيث عرف المناسب بقوله: "المناسبة عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع الحكم نفيًا أو إثباتاً، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة"².

ب- وبهذا فهو يربط الأحكام بالمصالح، لأن "المقصود من شرع الحكم، إما جلب مصلحة أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد، لتعالي الرب تعالى عن الضرر"³.

ت- و عرفها الغزالي بقوله: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، لسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ علمهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"⁴.

ث- وذهب مذهبه الرازي الذي عرف المصلحة بالمنفعة فقال: "المنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقاً لها"⁵.

ج- و عرفها الشاطبي بقوله: "أعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على

¹ - ينظر: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، ص: 133.

² - الإحكام في أصول الأحكام، 237/3.

³ - نفسه.

⁴ - المستصفي، ص: 175.

⁵ - المحصول في علم أصول الفقه: 319/2.

الإطلاق¹.

فيمكن القول بأن حقيقة المصلحة هي كل لذة وامتعة جسمية كانت أو نفسية أو عقلية أو روحية إلا أن التعبير عن المصلحة باللذة والمتعة لا يعني أبداً أن المصلحة منحصرة في تلبية الشهوات وإشباع الغرائز الجسمية، وإنما هي لذات ومتع ومنافع متعددة الوجوه والأبعاد.²

ولاجتناب أي التباس في مفهوم المصلحة نص الشاطبي على أن المصالح الحقيقية هي التي تقيم الحياة وتبنيها ولا تهدمها، وتسعى إلى ربح الدنيا والأخرى³ فالمصالح المجتلبة شرعاً والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس...³

ومن هنا جاء الشرع بقبول لتحصيل مختلف المصالح والاستمتاع بها. لأن الإنسان باندفاعه، قد يحرص على مصلحة وفيها مفسد، أو فيها تفويت لمصلحة أهم.⁴

وعزفها الإمام العز بن عبد السلام بأنها الخير والحسنات.⁵ "و هي أربعة أنواع: اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها".⁶

وعند الطاهر بن عاشور هي: "وصف للفعل يحصل به الصلاح، أي النفع منه دائماً أو غالباً...".⁷ إن المتدبر في هذه التعاريف، يلاحظ أنها تتفق في كون المقصود بالمصلحة تحقيق منفعة مقصودة شرعاً. قال الدكتور عبد النور بزا معلقاً على هذه التعاريف: "إن المصالح هي: كل ما يحصل منفعة أو منافع خاصة أو عامة للإنسان على المستوى الروحي أو العقلي أو الجسدي، أو يدفع عنه مثل ذلك من الأضرار في الدنيا أو الآخرة أو فيهما معاً، وفي مقدمتها المصالح الضرورية الكلية الخمس، ممثلة في مصالح: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بكل ما في هذه المصالح من معاني الشمول والعموم والإطلاق والكلية والدوام".⁸

**

1- الموافقات، 2/277.

2- نظرية المقاصد، أحمد الريسوني، 257.

3- الموافقات، 2/286.

4- المرجع السابق، 236.

5- القواعد الصغرى، 9.

6- القواعد الكبرى، 15.

7- مقاصد الشريعة، 278.

8- مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية، ص: 34.

المبحث الثاني: ضوابط الاجتهاد المقاصدي ومجالاته.

ضوابط الاجتهاد المقاصدي :

المقصود بضوابط الاجتهاد المقاصدي القواعد الكبرى والمبادئ العامة التي تشكل المرجع والإطار العام لاعتبار المقاصد ومرعاتها في عملية الاجتهاد، فقد راعى العلماء في المصالح المقررة انسجامها وتطابقها مع ما وضعه الشارع من قيود وأدلة على وجودها وشرعيتها فمصالح والضوابط بذلك متلازمان لا يجوز عقلا ولا شرعا الفصل بينهما، فاعتبار المقاصد أو عدمه ثابت بمقتضى مقياس الشرع وميزانه وليس بأمزجة الأهواء والطباع والشهوات قال الشاطبي رحمه الله: " الشريعة جاءت لتخرج الناس من دواعي أهوائهم."¹

أهم الضوابط التي يجب على الاجتهاد المقاصدي أن ينضبط بها هي:

1- انسجام الاجتهاد المقاصدي مع المقررات الشرعية واليقينيات الدينية :

المصالح المقررة شرعا متوافقة مع المقررات الشرعية واليقينيات الدينية وهذا يقتضي تناغم الاجتهاد المقاصدي، وانسجامه مع الحقائق المقررة شرعاً وعدم معارضته لها من ذلك مثلاً:
أ- العبودية لله في كل الأحوال والأوضاع:

يقول جل وعلا: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ.﴾² ومفهوم العبودية أشمل من أن ينحصر في الشعائر الدينية على أهميتها بل هو مفهوم عام ينسحب على كل مناحي الحياة، ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾³، فيجب على الاجتهاد المقاصدي أن لا يطرأ عليه بمرور الأزمنة وتنامي الحضارات وتعاقب الأمم ما يسلب منه هذه الحقيقة ويقدم في جوهر هذه السمة .

ب- الربط بين الدنيا والآخرة وعدم التفريق بين ما هو مادي وروحي :

يقول الشاطبي: " المصالح المجتلية شرعا والمفاسد المستدفة شرعاً إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة لا من حيث أهواء النفوس في جلب المصالح العادية أو درء المفاسد العادية"⁴ لذلك يجب أن تكون المصالح المعتمد عليها في الاجتهاد المقاصدي تراعي العلاقة الوطيدة بين مقصد الشارع وبين ظواهر الأفعال وبواطن النفوس لأن ذلك هو جوهر الإسلام.

¹ _ الموافقات، 73/2.

² - الذاريات: 56.

³ - النحل: 36.

⁴ - الموافقات، 37/2، 38.

ج- مبدأ الحاكمية لله تعالى :

يقول جل وعلا: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ أَمْرٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾¹ ، ويقول سبحانه: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾². ويقول تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾³.

فالمسلم خاضع في كل أموره وأفعاله بمقتضى إيمانه إلى أحكام الله تعالى فلا يجوز له أن يقع في مخالفتها تحت أي ظرف خاصة إذا تعلق الأمر بالاجتهاد المبني على المقاصد حيث لا يجوز أن يصبح النص تابعا للاجتهاد بدعوى أن هذا الاجتهاد مبني على المقاصد وهذا ما وقع فيه غلاة المؤولين للنصوص الذين يؤولونها بدليل وبغير دليل ويحكمون في ذلك مذاهم وأرائهم فيدعون للشارع ما لا دليل ولا أساس له من الشرع مما يتعارض مع مقتضى النص ومدلوله .

2- عدم معارضة الاجتهاد المقاصدي للنصوص القطعية:

النصوص القطعية الثبوت والدلالة تمثل مرتكزا من مرتكزات الشريعة التي لا يمكن للاجتهاد المقاصدي أن يتعارض معها يقول الشيخ أبو زهرة" إن المصلحة ثابتة حيث وجد النص فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالبية والنص القاطع يعارضها إنما هي ضلال الفكر أو نزعة الهوى أو غلبة الشهوة أو التأثير بحال عارضة غير دائمة أو منفعة عاجلة سريعة الزوال أو تحقيق منفعة مشكوك في وجودها وهي لا تقف أمام النص الذي جاء من الشارع الحكيم وثبت ثبوتا قطعيا لا مجال للنظر فيه ولا في دلالة"⁴.

ويؤكد هذا البوطي بقوله: "ثبت بالدليل الذي لا يقبل الريب أن إجماع الصحابة والتابعين وأئمة الفقه قد تم على أن المصلحة لا يمكن لها أن تعارض كتابا ولا سنة فإن وجد ما يظن أنه مصلحة وقد عارضت أصلا ثابتا من أحدهما فليس ذلك بمصلحة إطلاقا ولا تعتبر بحال."⁵

وقد عقد ابن القيم فصلا في إعلام الموقعين لتحريم الإفتاء والحكم في دين الله بما يخالف النصوص وسقوط الاجتهاد والتقليد عند ظهور النص وذكر إجماع العلماء على ذلك. لذلك لا يجوز أن يتعارض الاجتهاد المقاصدي مع النص القطعي لأنه مبني على المصلحة الظنية وهي مظنونة لا تسمو إلى درجة القطعي لتعارضه.

¹- يوسف: 40.

²- النساء: 65.

³- المائدة: 44.

⁴- أصول الفقه ، 249.

⁵- ضوابط المصلحة ، 193.

أما النص الظني فيمكن في إطار المعاني التي يحتملها أن نرجح معنا على الآخر إذا عضضته المصلحة ولا يعني ذلك أننا نعارض النص بالمصلحة وإنما هو أحد بأحد دلالات النص لاستحالة الجمع وهو أمر مقرر عند الأصوليين أما معارضة جميع مدلولات النص التي يحتملها بمصلحة ما فهذا لا يجوز لأنه أخذ بالاجتهاد في مورد النص الذي لا يجوز وهو في ذلك كمعارضة النص القطعي بالمصلحة تماما، مثال ذلك معارضة مدلول كلمة قرء الذي هو إما الحيض أو الطهر بمعنى آخر خارج عنهما بدعوى المصلحة. وأما ما يبين المعاني المحتملة للنص الظني فهو موافقتها للغة وعرف الاستعمال وعادة صاحب الشرع كما يقرر ذلك العلماء .

وعلى هذا إذا تعلق الأمر بالنصوص القطعية فإنه لا مساع للاجتهاد في مورد النص كما تقول القاعدة الأصولية أما إذا تعارض نص ظني مع مصلحة حقيقية أو مقاصد الشريعة المعتبرة فيؤخذ بالمصلحة القطعية على رأي فقهاء المالكية والحنفية الذين يقولون بتخصيص النص الظني في دلالاته أو في ثبوته بالمصلحة إذا كانت المصلحة قطعية ومن جنس المصالح التي أقرتها الشريعة إذا قام بذلك من هو مؤهل له مما يؤدي إلى تخصيص عام القرآن بالمصلحة والى ترك الأخذ بخبر الأحاد إذا عارض المصلحة القطعية، وهذا في الحقيقة ليس تجاوزا للنص وإنما هو تقديم لما دلت عليه النصوص الكثيرة التي تشهد للمصلحة بالاعتبار على ما دل عليه نص واحد - أي تقديم للكثرة النصية على ما دل عليه نص واحد- ومن تطبيقات ذلك تضمين الصناعات ما يتلف بأيديهم وقتل الجماعة بالواحد وعدم إيجاب الإرضاع على المرأة الشريفة وجواز شهادة الصبيان في الجراح وجواز التسعير عند الحاجة¹.

3- عدم معارضة الاجتهاد المقاصدي للإجماع القطعي :

الإجماع يصنف عند العلماء في إطار الأدلة النقلية وهو ينقسم إلى إجماع قولي وإجماع سكوتي، والقولي عندهم يفيد القطع وهو بذلك في مرتبة لا يجوز للمصلحة الظنية أن تتعارض معه لأنها مظنونة فلا تسمو إلى درجته لتتعارض معه أو تقدم عليه، مثال ذلك تحريم الجمع بين المرأة وخالها وتحريم شحم الخنزير وتحريم الجدة كالأُم، أما إذا كان الإجماع ظنيا كالإجماع السكوتي عند جمهور العلماء أو الإجماع المبني على أحكام متغيرة بتغير الزمان والمكان والحال أو على مصلحة ظرفية فإنه يمكن تعديله وتغييره بموجب المصلحة كشهادة القريب على قريبه والزوج على زوجته فقد كانت جائزة في عصر السلف الصالح ومنعها الفقهاء بعد ذلك حفاظا على مصلحة ضمان حقوق الناس.

4- عدم معارضة الاجتهاد المقاصدي للقياس الذي نص الشارع على علته تصريحاً :

القياس يمكن أن يكون راجعا إلى علة مأخوذة من النص الشرعي إما تصريحاً أو إيماءً أو بالاجتهاد في

1 - انظر مقاصد الشريعة وطرق الاجتهاد في الفقه المالكي لحسين حامد.

استنباطها فإذا كان القياس راجعا إلى علة منصوص عليها تصريحًا فإنه لا يجوز أن يعارضه الاجتهاد المقاصدي لأنه بذلك يتعارض مع علة نص عليها الشارع وهذا لا يجوز قال الباكي: "والعلة اذا نص عليها صاحب الشرع فقد نبه على صحتها وألزم إتباعها"¹.

أما إذا كانت علة القياس مختلف حولها سواء كان ذلك الاختلاف راجعا إلى إيماء الشارع للعلة أو إلى استنباط المجتهدين ففي هذه الحالة يجوز تقديم الاجتهاد المقاصدي على هذا القياس لأنه عبارة عن تعارض بين اجتهادين وهذا جائز عند جمهور العلماء .

5- عدم معارضة الاجتهاد المقاصدي المبني على مصلحة لمصلحة أهم منها أو مساوية لها :

إذا عارض الاجتهاد المقاصدي المبني على مصلحة كلية مصلحة كلية أخرى أولى منها كالدين والنفس فإنه لا يقبل، وإذا عارض الاجتهاد المقاصدي المبني على مصلحة كلية أو مصلحة عامة أو مصلحة ضرورية أو قطعية اجتهادا آخر مبني على مصلحة جزئية أو خاصة أو حاجية أو تحسينية أو ظنية فإنه لا يقبل. مثال ذلك قضية عمل المرأة للمساهمة في زيادة الإنتاج فإنها قضية تتجاوز مصالح متعددة منها مثلا تقوية الإنتاج الاقتصادي وتربية الأبناء، فإذا ترجح للمجتهد أن تربية الأبناء من حفظ النسل والعقل الذي هو مقدم على تقوية الاقتصاد الذي هو من حفظ المال، قال بعدم جواز عمل المرأة خاصة في المجالات التي لا تتلاءم مع طبيعتها وبالشكل الذي يؤدي إلى الاختلاط وانتشار الفساد، باستثناء ما إذا اشتغلت المرأة في المجالات التي تتلاءم مع طبيعتها وتستطيع الجمع فيها بين العمل وتربية أبنائها وصيانة حقوق بيتها وتنمية بلادها وتقدم أمتها وذلك بالضوابط الشرعية التي تضمن الاحتشام والعفة فتتحقق بذلك مصالح المحافظة على النسل والعقل والمال فيجوز بذلك عمل المرأة.

6- أن تكون المصالح المعتمد عليها في الاجتهاد المقاصدي متسمة بالشمولية:

المصالح المقررة شرعا ليست مقتصرة على ناحية دون أخرى بل هي مبثوثة في سائر الأحكام مع تفاوت في ذلك من حيث الظهور والخفاء والقلة والكثرة والقطع والظن وهذا منبثق من شمولية الشريعة لمختلف مناحي الحياة يقول تعالى: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾². ويقول جل وعلا: ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾³ ومن ثم فجميع المجالات لها مقاصدها الشرعية يجب على الاجتهاد المقاصدي أن يراعيها عند الاستنباط.

¹ - إحكام الفصول، 757.

² - الأنعام: 38.

³ - القصص: 77.

7- أن تكون المصالح المعتمد عليها في الاجتهاد المقاصدي متسمة بالواقعية :

المصالح المقررة شرعا تكتسب واقعيتهما من واقعية الشريعة الإسلامية، والأدلة على ذلك كثيرة تؤكد شواهد الواقع والتاريخ وأدلة النصوص فهي بذلك مسايرة للواقع الإنساني لذا يجب على الاجتهاد المقاصدي أن يراعي ذلك عند الاستنباط .

8- أن تكون المصالح المعتمد عليها في الاجتهاد المقاصدي متسمة بالأخلاقية:

المصالح المقررة شرعا تجسد أخلاقية الشريعة وسعيها إلى التمكين لمكارم الأخلاق في النفوس يقول الرسول الكريم " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " ومن هذه الأخلاق العدل والحرية والمساواة والتسامح والأمانة والتعاون والمحبة، واستهجائها للظلم والخيانة والغدر والاستغلال وذلك على مستوى الظاهر والباطن ومن هنا أبطل الشارع الحيل والذرائع المؤدية إلى مخالفة مقاصده ودعا إلى تخليص النيات من الشوائب واستحضار جانب التدين في كل الأعمال وبناء على هذا اشترط العلماء تطابق القصد مع ظاهر العمل حتى يكون العمل صحيحا ديانة وقضاء يحقق مرضاة الله ومصالح الناس .

إن الاجتهاد المقاصدي يجب أن ينضبط لذلك وما تعارض مع هذا الضابط يجب أن لا يعتمده كمنصحة يبني عليها الاجتهاد المقاصدي.

9- أن تكون المصالح المعتمد عليها في الاجتهاد المقاصدي متسمة بالعقلانية .

المصالح المقررة شرعا جارية وفق ما تقتضيه العقول السليمة والفطرة السوية والأعراف المحمودة فالعقل هو مناط التكليف والخطاب الشرعي إنما يخاطب العقل قال الشاطبي رحمه الله: " إن دليل تطابق النقل للعقل هو كون الأدلة نصبت في الشريعة لتتلقاها العقول وتعمل بمقتضاها ... وما قيل من أن الشريعة غير جارية على فهم العقول فهو بعيد النظر والتحقيق مردود وباطل وغير معقول "1 وقد عقد ابن القيم الجوزية فصلا في إعلام الموقعين لإثبات أن كل ما في الشريعة يوافق العقل، مثال ذلك المصالح المقترنة بالكليات الخمسة التي تسائر مقتضى العقل والمنطق ولا يجحدها إلا أصحاب العقول المختلة، وهذه المعقولية إنما تشمل أحكام المعاملات عموما وبعض العبادات المعللة على مذهب جمهور العلماء وتشمل على المذهب الآخر جميع أحكام الشريعة من عبادات ومعاملات لأنها في نظر هذا الفريق كلها معللة ومعقولة، يقول محمد الكتاني رحمه الله: " قول أهل الفروع هذا تعبدى هو عجز منهم عن بيان الحكمة والسر والشرع كله مكشوف لأهل العلم بالله ليس عندهم فيه شيء غير معقول المعنى " كتاب ترجمة الشيخ محمد الكتاني الشهيد لنجله محمد الباقر الكتاني .

1 _ الموافقات، 2/ 73.

*** مجالات الاجتهاد المقاصدي:**

أعني بمجالات الاجتهاد المقاصدي تلك الميادين التي تستخدم فيها المقاصد من حيث مراعاتها والاستناد عليها في بيان أحكام الشرعية وفق مقتضياتها، وهي عموماً لا تختلف عن مجالات الاجتهاد الشرعي، وقد توصل علماء الشريعة باستقراء النصوص الشرعية وأحكامها إلى أنها متصفة بصفتين أساسيتين هما الثبات والتغير. -الأحكام المتغيرة القابلة للاجتهاد المقاصدي: وهي الأحكام الظنية التي تقبل الاحتمال وتتسم بمراعاة البيئات والظروف ومسيرة أعراف الناس وعاداتهم وحاجياتهم وفق الضوابط الشرعية وذلك بالاجتهاد المقاصدي . يقول الشوكاني: "علم أن الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية للتوسيع على الملكتين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه"¹.

وأكثر ما ترتبط هذه الأحكام بالمسائل التي لا نص ولا إجماع على أحكامها والتي تسمى منطقة العفو أو منطقة الفراغ التشريعي وهي شاملة لكل ما يقابل القطعي واليقيني من الشريعة وما يمكن أن يطرأ على الحياة خاصة من جزئيات المعاملات وتفصيليها التي هي محل نظر واجتهاد واستصلاح وتعليل في ضوء المقاصد والقواعد الشرعية ودون أن تعود على أصولها بالإبطال والإلغاء مثال ذلك تفاصيل تطبيق العدل والشورى وكيفيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتنظيم قانون العمل والعمال والقوانين الإدارية وخطط التنمية وسياسة التعليم والإعلام، وهذا يدل على الرفق الإلهي بالناس ويفيد أن الشريعة مرنة وقابلة للتأييد والخلود.

- الأحكام الثابتة غير القابلة للتغيير والاجتهاد:

وهي الأحكام القطعية إما بالتنصيص عليها أو الإجماع أو ما علم من الدين بالضرورة كالأمور العقائدية وعموم العبادات والمقدرات - وهي التي بينها الشارع بياناً محدداً لا يقبل الاحتمال والتأويل- وأصول المعاملات - وهي مبادئ التعامل الكبرى وقواعد الأخلاق وكذلك الوسائل المحددة شرعاً، كل ذلك لا يقبل التغيير والتبديل بموجب النظر المصلحي والاجتهاد المقاصدي.

مثال ذلك دعوى تسوية المرأة بالرجل في الميراث، واقتراح تغيير صلاة الجمعة إلى يوم الأحد في الدول الغربية لضمان حضور عدد أكبر من المصلين، واقتراح أن تؤدي الصلاة جلوساً على الكراسي بدلاً من القيام لتحقيق الأداء الأحسن والخشوع الأفضل، وترك الإحرام من الميقات وفعله من جدة قصد التيسير والتخفيف على الناس فكل ذلك مرفوض لأنه لا يعتد إلا بما شرعه الشارع.

يقول ابن عاشور: "إن درء الخلاف والتقليل منه من المقاصد المعتمدة لذلك توجب إيجاد القواطع واليقينيات المقاصدية التي ترفع الجدل وتزيل الخلاف وتذيبه"². وهذا إذا تعلق الأمر بالنصوص القطعية فإنه لا مساع للاجتهاد في مورد النص كما تقول القاعدة الأصولية .

**

¹ - إرشاد الفحول، 241.

² - مقاصد الشريعة الإسلامية، 5.

المبحث الثالث: أقسام المصلحة وضوابطها.

أولاً: تقسيمها باعتبار شهادة الشرع لها:

أ- المصالح المعتبرة: " فهي التي شهد لها الشرع بالاعتبار فأمر بتحصيلها أو بدفع ما يفسدها، وأحاطها بكل ما من شأنه أن يحفظها، وجوداً: بضمن ما يقيمها ويديمها وعدمًا: بتشريع ما يدرأ عنها الخلل الواقع أو المتوقع فيها وهذا النوع يشمل كل ما نص عليه الشارع، وأجمع عليه أهل العلم، وأفادته الأقيسة الصحيحة. ومثاله: حفظ المصالح الضرورية الخمس: الدين والنفس والعقل والنسل والمال بجميع متعلقاتها¹. فقد اتفق العلماء على اعتبار هذه المصلحة، والقياس عليها، لكن يتفاوت اعتبارها بحسب قوة المصلحة وأثر المفسدة التي يؤول إليها الفعل.

ب- المصالح الملقاة: " هي المصلحة المرفوضة التي لم يقرها الشارع رغم وجود بعض النفع فيها، وذلك لأنها تنافي المقاصد والمصالح الحقيقية الشرعية. ومثالها: الابتداء في الدين، وقتل المريض الميثوس من شفائه والتصدق بالمال الحرام².

ت- المصالح المرسلّة: وهي المصلحة التي لم يشهد لها نص معين بالاعتبار ولا بالإلغاء، ولكنها ملائمة لتصرفات الشارع؛ كمصلحة جمع القرآن في مصحف واحد لم يرد فيه نص، ولكن فيه مصلحة مناسبة لتصرفات الشارع، متمثلة في مصلحة حفظ الشريعة. ففي هذا النوع " ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله"³. وللمصلحة المرسلّة أهمية كبرى، إذ تعد من مجالات الاجتهاد في القضايا والنوازل المستجدة، فيبحث المجتهد في تلك المنافع ويلحقها بمكانتها من المقاصد⁴.

ثانياً: تقسيمها باعتبار قوتها في ذاتها:

لقد قسم علماء الأصول المصلحة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، لكون المقصود من شرع الحكم واختلاف مراميه في نفسه وذاته وحاجة العالم إليه. إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو الحاجية أو التحسينية.

أ- المصلحة الضرورية: التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، وترجع الضروريات إلى الكليات الخمس التي هي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال. فالضروريات ما يكون به حفظ هذه المصالح- الكليات الخمس- بحيث تصل الحاجة إليها لذلك إلى حد الضرورة، كالضرورة، إلى الجهاد لحفظ الدين، والضرورة إلى إباحة المعاملات المالية لحفظ المال وكسبه⁵.

ب- المصلحة الحاجية: فمعناها إنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج

¹ - مصالح الإنسان مقارنة بمقاصد شرعية، عبد النور بزا، 41، وفقه المقاصد وأثره في الفكر النوازي، عبد السلام الرفعي، 114.

² - أبحاث في مقاصد الشريعة، نور الدين الخادمي، 286، واعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، 1/286.

³ - الاعتصام، 364، وعلم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاص، 93، وأصول الفقه الإسلامي، علي بن شقرون، 94، والفكر السامي، الحجوي الثعالبي، 155/1.

⁴ - ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، زياد محمد إجميدان، 267.

⁵ - مقاصد الشريعة الإسلامية بين النظرية والتطبيق، محمد القياتي، 219.

والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراخ دخل على المكلفين- على الجملة- الحرج والمشقة، ففي العبادات كالرخص المخففة، وفي المعاملات كالقراض¹.

فالمصلحة الحاجية أو المقاصد الحاجية كما عبر عنها عبد المجيد النجار" هي تلك المقاصد التي لا يؤدي تعطيلها إلى تعطل الإنسان عن القيام بمهمة الخلافة مثلما هو شأن المقاصد الضرورية، وإنما يؤدي إلى أن يلحق الإنسان في مسعاه للقيام بتلك المهمة حرج ومشقة، سواء فيما يتعلق بذات الفرد أو بالهيئة الاجتماعية، فإذا هو وإن كان يسير في طريق تحقيق خلافته في الأرض في حال تحقيق المقاصد الضرورية إلا أن سيره يكون سيرا شاقا، فيدخل عليه عسر في الحياة، وشئ من الاضطراب فيها"².

فهي إذن ليست مصالح ضرورية ولكن لا بد منها ليكمل حفظ الضروريات الفالحي من المصالح، وإن كان لا يرقى إلى مرتبة الضروري، ولكنه محتاج إليه لحفظ الضروري، كالرخص في العبادات.

ث- المصلحة التحسينية: وهي التي لا يسبب غيابها مشكلا كبيرا، إلا أن غيابها يؤدي إلى تغييب مظاهر البهجة والتوسعة والاطمئنان والراحة، وظهور التوتر بين المسلمين. فالتحسينات هي ما استحسنت عادة لحفظ المصالح كستر العورة، والزينة، والتقرب بالنوافل في حفظ الدين، أو كأداب الأكل والشرب في حفظ النفس. فهي كل " ما لا يرجع إلى ضرورة، ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين والتزين، والتوسعة والتيسير، للمزايا والمراتب، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات"³.

فالمتمأمل في أحكام الشريعة، يجد أن هذه الأخيرة على اختلاف درجاتها فكل واحد منها وضع لتحقيق مقصد ينتهي إلى واحدة من هذه المراتب الثلاث، فإما أن يكون وضع لتحقيق مقصد ضروري أو حاجي أو تحسيني. والتفاوت بين هذه المقاصد إنما هو تفاوت في قوة ما تتضمنه من مصلحة تحقيق المقصد الأعلى الذي جاءت الشريعة من أجل تحقيق، وهو القيام بمهمة الخلافة في الأرض والتعمير فيها وفق منهج العبادة وهذه المهمة من أجلها خلق الإنسان، والتي هي مصلحته العليا في الدنيا والآخرة⁴.

* ضوابط المصلحة:

إن المصالح المقصودة من التشريع، والتي جاءت لتحقيق صلاح الفرد على الخصوص، وصلاح الأمة الإسلامية على العموم تخضع لمجموعة من الضوابط، التي تحيطها بسياج قوي، ومتين يحفظها بجعلها ضمن الدائرة الشرعي، فمن هذه الضوابط:

- عدم معارضتها للكتاب.

- عدم معارضتها للسنة.

¹ - الموافقات، 2/267.

² - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، 48.

³ - شفاء الغليل، الغزالي، 82.

⁴ - مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، 49.

- عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها، إذ المصلحة التي يراد تحصيلها في أمر من الأمور ينبغي أن تنضبط بميزان المصالح الشرعية، وأن تنتظم بموجب قانون المقاصد المختلفة المقررة، فلا ينبغي أن تخل هذه المصلحة المأمولة بمصلحة أخرى أهم منها، أو مساوية لها.¹

فشريعة الله قائمة على أساس مصالح العباد، لكون المقصود بمراعاتها لمصالحهم أنها تقضي بتقديم الأهم منها على ما هو دونه. فهذا هو الميزان الذي حكمته هذه الشريعة الغراء في مراعاة المصالح، وفهم درجاتها في الأهمية بنظر الشارع.

- إندراجها في مقاصد الشارع يقول الشاطبي مستدلاً على هذا: " العمل بالحظ والهوى بحيث يكون القصد العامل تحصيل مطلوبه وافق الشرع أو خالفه، فليس من الحق في شئ، وهو ظاهر والشواهد عليه أظهر".²

*- خاتمة:

- النصوص القطعية الثبوت والدلالة تمثل مرتكزا من مرتكزات الشريعة التي لا يمكن للاجتهاد المقاصدي أن يتعارض معها.

- إن دراسة الحكم المبني على المقاصد يظهر مدى عمق الصلة بين الأحكام وأصول الفقه، مما يعطي تصوراً أنه لا بد لأي دارس لأحدهما أن يدرس النوع الآخر.

- إذا عارض الاجتهاد المقاصدي المبني على مصلحة كلية، مصلحة كلية أخرى أولى منها كالدين والنفس فإنه لا يقبل.

- إذا عارض الاجتهاد المقاصدي المبني على مصلحة كلية أو مصلحة عامة أو مصلحة ضرورية أو قطعية اجتهادا آخر مبني على مصلحة جزئية أو خاصة أو حاجية أو تحسينية أو ظنية فإنه لا يقبل.

- الأحكام المتغيرة القابلة للاجتهاد المقاصدي: وهي الأحكام الظنية التي تقبل الاحتمال وتتسم بمراعاة البيئات والظروف ومسيرة أعراف الناس وعاداتهم وحاجياتهم وفق الضوابط الشرعية.

- مقاصد الشريعة الإسلامية المتمثلة في تحقيق منافع العباد في العاجل والأجل، وسعيها لجلب المصالح ودفع المضار عنهم.

- دراسة المقاصد الشرعية تعالج مرتبة مهمة من علم أصول الفقه، وهي دراسة الأحكام وربطها بالأصول والقواعد، إذ إن ربط الأحكام بأصولها وقواعدها من أنفع أنواع الدراسة الأصولية للمتخصص.

**

¹ - الاجتهاد المقاصدي: حقيقته- تاريخه- حجيته- ضوابطه- مستلزماته- مجالاته- معالمة وتطبيقاته المعاصرة، نور الدين الخادمي،

151.

² - الموافقات، 2/419.

إرهاصات التحاكم إلى مطلق المصالح مقاربة بين ضوابط الشرع وحدود العقل

أ.د. مخلوفي مليكة/ جامعة الحاج لخضر- باتنة 1-كلية العلوم الإسلامية.

malika.makhloufi@univ-batna.dz

د. نوري حدادي/ جامعة باتنة 1

haddadi.nouri@univ-batna.dz

**

*- مقدمة

تعالَت النداءات المطالبة في هذا العصر للتحاكم إلى مطلق المصالح بدعوى أن العاديات والمعاملات مبناهَا التعليل ورعاية مصالح المكلفين وأن الشارع هو من أذن في التمتع بها، والتوسُّع في أعمال مصالح العادات، دون تمييز بين أصولها وقواعدها وبين تفاريعها وحملوها جملة وتفصيلا على التعليل.

ودعوا جبهة إلى تحكيم مطلق المصلحة، دون ضابط ولا قانون يعصمه، واستدعوا من التاريخ والتراث رأي المعتزلة أن الأصل في الأشياء الإباحة عقلا. وأردوهم ورد قول الجمهور لذا تراهم؛ اعتضدوا بنظرية المقاصد الموسعة التي بسطها الشاطبي وتعلقوا بما وطَّده من أن تكاليف الشريعة مبناهَا: جلب المصالح، ودرء المفساد على الإطلاق والعموم، وأن الله غني عن العالمين، وما دروا أن الشاطبي قد سبقهم إلى رصد خواطريهم وخيالاتهم على شكل اعتراضات وقدمها على لسانهم ثم فندها بالحجة الدامغة على معهوده في بسط آراء الخصم ودقة مناقشتها.

كما جعلوا من آراء الإمام الجويني والغزالي شجرة ذات أنواط علقوا عليها آمالهم في التحاكم لمطلق المصلحة معتمدين على انتقاء العبارات وتفصيلها على مفاصل هواجسهم المسطرة وتغافلوا عن ضوابط أعمال المصالح المرسله، التي لم يقصر الأصوليون في بيانها لقطع دابر المغرضين وإبطال تخرصاتهم التي دون تحقيقها خرط القتاد وقادني هذا إلى التعرُّج على بيان حدود العقل في إدراك مصالح العبادات والعادات لتجعل نبراسا لفهم الدور الحقيقي المناط بالعقل شرعا، تأكيدا لنفي إطلاقية التحاكم للمصلحة

وقد جاءت مداخلتني بعنوان: إرهاصات التحاكم إلى مطلق المصالح -مقاربة بين ضوابط الشرع وحدود العقل-.

الإشكالية:

تشكل مساحة المباحات في الشريعة الإسلامية، مظهراً من مظاهر تحصيل المصالح، بما أذن الله فيها من التمتع بالحلال ورعاية حظوظ المكلفين. فهل يمكن أن نجد في الفكر المقاصدي عند الشاطبي رسداً لأولى بذور التحاكم إلى مطلق المصالح وإلى أي مدى يمكن اعتبار المصالح والسعي لتحصيلها من جرتي مصدرها وحدود ضوابطها؟ أو ما حدود العقل في إدراك المصالح؟
يتفرع عن هذه الإشكالية التساؤلات الآتية:

- ما أهم الإرهاصات التي صاغها الشاطبي على لسان دعاة التحاكم لمطلق المصلحة؟
 - ما أهم الردود التي حررها الشاطبي لدحض تلك السانحات والهواجس؟
 - ما ضوابط المصلحة المرسله عند الأصوليين (الجويني والغزالي) خصوصاً؟
 - ما حدود العقل في تحديد وإدراك مصالح العبادات والعبادات؟
- أهمية الموضوع: إن هذا الموضوع ذو أهمية بالغة نعرض أهمها كما يلي:
- إن إظهار إرهاصات الشاطبي - قبل أن يولد الحداثيون - يبرهن أن علماءنا على دراية بالأعياب وتزهات المغرضين وأنهم كانوا بالمرصاد لكل فكر سانح يمليه خيال المتحاذقين.
 - إن عرض الإرهاصات الشاطبية حول فحوى الاحتماء بمطلق المصالح، والرد عليها من طرف الشاطبي نفسه تعدُّ صفة موجهة للفكر الحداثي الذي يدعي أنه سليل الشاطبي مقاصدياً.
 - إن رصد ضوابط المصلحة عند علماء الأصول من أمثال الجويني والغزالي والشاطبي، يطيح بتحجج كل مغرض بهؤلاء الأعلام في إعمال المصلحة، ويكشف تقوُّلهم على العلماء، ويرد كل ما ألصق بهم.
 - إن طرح هذا الموضوع من شأنه أن يعرِّفنا بحدود العقل ومجال إعماله، وأفق إدراكه.
- الأهداف: تهدف من خلال هذه المداخلة إلى:

- عرض إرهاصات الشاطبي التي تنبأ بها قبل ظهور المغرضين في "التحاكم إلى مطلق المصلحة" والتي ساقها على لسانهم، وإبرازها لتكون ميسرة للقراء، بعد أن بقيت زمناً مطوية في صفحات "الموافقات" و"الاعتصام".

- تصفح الردود المفحمة التي قدمها الشاطبي، نفيًا لأي شبهة يمكن أن تلصق به، ودفاعاً عن المنظور الشرعي للمصالح المغايرة تماماً لمنظور الحداثية وكل المغرضين.

- إثبات تهافت المنظور الحداثي في ترسهم بأقوال العلماء والإحالة على ترسهم في قلب الحقائق والتلفيق في الأقوال.

- دحض دعوى: "الاحتكام إلى مطلق المصالح" من خلال تقصي ضوابط المصلحة عند جهايزة العلماء من أمثال الجويني والغزالي، الذين لقيت آراؤهم في هذه المسألة، ووجهت على خلاف مرادهم.

- رد أفكار الحدائثة في إطلاق عنان العقل في تقدير المصالح وإدراكها، من خلال ما طرحه الشاطبي ذاته الذي يتحجج الحدائثيون بأرائه.

المنهج المتبع: اعتمدت في عرض تفاصيل هذه المداخلة على المناهج الآتية:

- الوصفي: من خلال عرض المادة العلمية ونقل آراء العلماء وتوصيفها من مظانها الأصلية، في التحاكم لمطلق المصالح وعرض آراء الشاطبي والجويني في المسألة.

- الاستقرائي: وذلك بتتبع وجمع ما رصده الشاطبي في كتاب: "الموافقات" و"الاعتصام"، الذي يؤرخ لدعوى المغرضين في التحاكم لمطلق المصالح للخروج بنظرة عامة تلخص فكره في هذا المقام.

- كما وظفته في تتبع ضوابط المصلحة عند علماء الأصول الجويني والغزالي، للوقوف على الرؤية الإجمالية لهما في موضوع المصالح المرسلة، وفي عرض حدود العقل في مجال العبادات والعادات وفي ردود الشاطبي على دعاوى المغرضين.

- التحليلي: استعنت به في بيان ردود الشاطبي على دعاوى المغرضين، وفي شرح وجهة نظر الجويني والغزالي في ما أدعي عليهم من القول بتوسعهم في المصلحة المرسلة.

خطة البحث: من أجل تجسيد محتوى هذه المداخلة توخَّيت عرض خطتها كما يلي:

أولاً: إرهافات الشاطبي في رصد دعوى "التحاكم لمطلق المصالح" وبيان ردوده عليها
ثانياً: رأي الأصوليين في التحاكم إلى مطلق المصالح المرسلة - الغزالي والجويني نموذجاً -

ثالثاً: حدود العقل في إدراك المصالح

ثم عرضت أهم النتائج المتوصل إليها متوجهة بالتوصيات.

*- العرض

أولاً: إرهافات الشاطبي في رصد دعوى "التحاكم لمطلق المصالح" وبيان ردوده عليها

يحتوي الكثير من دعاة: "التحاكم إلى مطلق المصالح" بنظرية المقاصد الموسَّعة التي بنها الشاطبي في "الموافقات" و"الاعتصام"، وجعلوه شجرة ذات أنواط يعلِّقون عليه آمالهم وأهدافهم، في التوسع بالأخذ بمطلق المصلحة، وما دروا أنه قد أعد لهم ردوداً مفحمة تطيح بتدريجهم به، وفيما يلي عرض لتلك الإرهافات مع بيان الردود عليها.

1- عرض إرهافات الشاطبي في "التحاكم إلى مطلق المصالح" على لسان المغرضين:

رصد الشاطبي اعتراضات صاغها على لسان المعارضين لتقييد المصلحة بالضوابط الشرعية، حاولت جمع هذه الاعتراضات كما أوردها الشاطبي وسأعرض أهمها فيما يلي:

أ- وضع الشرائع لمصالح المكلفين: إن وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة. والأول معلوم البطلان لقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: 115)، وقوله:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ﴾ (الأنبياء: 12)، ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الحجر: 85)، ولأن العبث منفي عن الله عز وجل بدليل الفطر والعقول.

والثاني: أنه ثبت أن الشرائع وضعت على غاية الحكمة والمصلحة، ومن المعلوم أن هذه المصلحة لا تعود على الله، لأنه غنى عن العالمين. ورجوعها إليه محال ومستحيل بقي رجوعها إلى المكلفين ومصالح العباد؛ وذلك هو مقتضى تحصيل أغراضهم، ونيل حظوظهم؛ لأن العاقل يطلب مصالح نفسه في دنياه وآخرته⁽¹⁾. فالتكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وآخرهم؛ ولأن القاعدة المقررة بعد الاستقراء- أن الشريعة جاءت لجلب مصالح العباد ودرء المفسدة عنهم⁽²⁾.

ب- مصالح المكلفين ممن من الشارع والحظ فيها شرعي: حيث اتفق المحققون أن المصالح التي تعود على المكلفين هي ممن من الله (عز وجل) على سبيل التفضل والإحسان على عباده كما يراه الأشاعرة؛ ووجوباً كما يراه المعتزلة، ومنه إذا عمل المكلف بمطلق المصالح وتوسع المباحات فإن ذلك يعود إلى ممن الله تعالى وتفضله⁽³⁾.

ج- تقييد المباحات يعارض أصل الإذن فيها: لأن الشريعة نفسها هي من أذنت في الحظوظ، وهي من أوكلت حق الانتفاع بالمصالح للعباد، فكيف يصح أن تنفي ما كانت قد أذنت فيه؟ فما المحذور في اعتماد مطلق المصلحة؟!

د- إثبات الحظوظ في المباحات كان أصلياً وابتداءً: بدليل أنه لو كانت حظوظ المباحات مشروعة لغيرها لبطل أصل الإباحة ولثبت أصل التعبد فقط، ولم تقسم الأحكام إلى عبادات وعاديات⁽⁴⁾.

هـ- طلب الحظ قاسم مشترك بين العادي والعبادي: إذ لو كان أخذ الحظوظ والمصالح باطلا بإطلاق، في الأعمال العادية لكان طلب دخول الجنة والخوف من النار باطلا وعملاً بغير حق، وذلك باطل قطعاً، فبطل القول بمنافاة قصد الحظ بإطلاق في الأعمال العادية.

ودليل الملازمة أن الحظ قاسم مشترك بين العادي والعبادي لا فرق إلا من حيث كون أحدهما أجلاً والآخر عاجلاً، فلمَّا كان طلب الحظ الأجل سائغاً، كان طلب الحظ العاجل أولى باستساغته وقبوله⁽⁵⁾ لذا قيل إن الإنسان لا يتحرك إلا بوعد حظي والبراءة من الحظوظ صفة إلهية⁽⁶⁾.

(1) الشاطبي، الموافقات، 1/148، 149، و2/171، 172، 318.

(2) المصدر السابق، 2/12، 210، 216، والعز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 1/126.

(3) الشاطبي، المصدر السابق، 2/171، 172، والأسنوي، نهاية السؤل بشرح منهاج الأصول، 1/328، والتفتازاني، شرح تلويح على التوضيح لمثن التنقيح في أصول الفقه، 2/126، ومعاذ بن عبد الكبير ناني، أثر التعليل بالمصلحة في الفقه الإسلامي، ص 160.

(4) الموافقات، ج 2.

(5) المصدر السابق، 2/210، 222.

(6) المصدر السابق، 2/216.

و- كون العاديات محمولة على مطلق الإباحة وتوسع المالكية فيها بإعمال المصالح المرسلة: فلو كان طلب المصالح والحفظ غير سائغ لما جاءت العاديات والمباحات في معرض الامتنان ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: 21)، الآية: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 22). فالتنبية على إباحة اعتبار المصالح جاء في معرض الامتنان؛ فاقترضى العمل بها بإطلاق، ولا يوجد ما يدل على تقييدها، فالأخذ بها مطلقا لا يقدر في العبودية.

قال الشاطبي على لسان دعاة اعتبار مطلق المصالح: "لو لم يكن طلب الحظ فيها سائغا لم يصح النص على الامتنان بها... فلا يكون الأخذ بها على ذلك قدحا في العبودية ولا نقصا من حق الربوبية"⁽¹⁾. ولأن ما يأتي في معرض التكليف لا يقع النص عليه في معرض الامتنان؛ لأنه كلفة وقطع للأهواء وهي خلاف العادات، التي بها تقضى الأوطار، والتمتع باللذات النفسانية، وتُسد بها الخلآت من الغذاء والدواء، ونحوها ويلبى فيها كل ما تميل إليه النفس، فالإتيان بها في معرض الامتنان مناسب⁽²⁾. ثم إن الأصل في العبادات والتعبد والأصل في العادات التعليل، الذي يؤول معناه إلى إتباع وجوه المصالح؛ لذا وجد الإمام مالك – رحمه الله – قد قال فيها بالمصالح والاستحسان والإمام الشاطبي نفسه من بسط هذا التأصيل، وهو ما يعني الالتفات إلى وجوه المعاني وحيث ما دارت المصلحة دارت الأحكام. وهو ما يدل أن الشارع اعتمد على اعتبار وجوه المصالح في العادات وتوسع في بيان العلل والحكم فيها، وأن الأصل فيها الإباحة والعمو⁽³⁾.

ز- المباحات حق محظ للعبد ومصالح مسكوت عنها: بدليل أن الشارع أوكل فيها حق الاختيار للمكلف؛ له أن يفعل وله أن يترك من غير أن يلحقه إثم، فهي حق محظ للعبد⁽⁴⁾، ومن جهة أخرى أنها: "أمر مسكوت عنه عند الشارع، والسكوت عند الشارعي لا يقتضي مخالفة ولا موافقة... وغذا ثبت هذا، فالعمل به ليس بمخالف إذ لم يثبت في الشريعة نهي عنه"⁽⁵⁾.

(1) الشاطبي، الموافقات، 2/222، 223.

(2) المصدر السابق، 2/223، 224.

(3) المصدر السابق 1/181.

(4) الشاطبي، الموافقات، 2/316، 317.

(5) الشاطبي، الاعتصام، 1/362.

ح- إقرار الشريعة أحكاما كانت في الجاهلية: يرى المغرضون المعترضون على تقييد المصلحة بالنص، أن الشريعة جاءت وأقرت أحكاما كانت سائدة في الجاهلية قبل مجيء الإسلام، بمعنى أن العقل هو من توصل إليها، والشرع كان مؤكدا لها، نحو: القسامة، وفرض الدية على العاقلة ونحوها⁽¹⁾.

ط- إن خطاب الوضع جاء لتثبيت حظ المباحات: طرح الشاطبي سؤالاً محتملاً على لسان المعترض فقال: "فإن قيل: لما اعتبرت الموانع والقيود غالبية في المباحات، حتى اضمحل أصل الحظ؟ ولما لا تكون تلك الموانع والشروط وسيلة إلى تثبيت الحظ، ونيله؟"⁽²⁾.

وقد تمتع السلف الصالح بحظوظهم بخوضهم في الاتجار وادخروا لأنفسهم ولم يكن ذلك قادحاً فيهم؛ فالقيود وإن كانت ضماناً لعدم إحداث الخلل بمصالح الآخرين، فإنها في الأصل حماية للمباح في نفسه وضمناً لمصالحه⁽³⁾.

هذه معظم الاعتراضات التي توقعها الشاطبي ساقها على لسان دعاة التحاكم لمطلق المصالح، وقد تولى الرد والإجابة عليها كما يلي:

2-ردود الشاطبي على دعوى التحاكم إلى المصالح مطلقاً

أ- الرد على كون مبني الشريعة على مطلق المصالح: إن وضع الشريعة مبني على مصالح الناس في الأجل والعاجل أمر مسلم به، ولكن هي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه، لا على مقتضى الأهواء والشهوات الذي يلوح من القول بالتحاكم إليها مطلقاً من غير رعاية أصل وضعها، أو اعتبار مقدار الاسترسال في أخذها؛ لأن تشريع مصالح المباحات ابتداءً لا اختيار فيه للمكلف، وإنما هي من وضع الشارع، وإخراج المكلف عن دائرة أهوائه هو ذاته أحد المقاصد الشرعية الأصلية، التي يهدف إليها الشارع في التكليف بمقتضى الشريعة عموماً؛ لذلك نجد وصف "العبد" لازماً له بالاعتناء والتخيير على حد سواء⁽⁴⁾.

ثم إن أصول المصالح شرعي لا عقلي وفي هذا يقول الشاطبي: "فالمصالح من حيث هي مصالح فقد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدية لا يكون إلا تعبدية"⁽⁵⁾؛ ولأن تقدير المصلحة والمفسدة من اختصاص الشارع لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقييح، ودور العقل فيها هو التصديق والاطمئنان والفهم والاستنباط⁽⁶⁾.

(1) الشاطبي، الموافقات، 307/2.

(2) المصدر السابق 192/2.

(3) المصدر نفسه، والاعتصام 342/1.

(4) الشاطبي، الموافقات، 172/2، والجويني، البرهان في أصول الفقه، 45/2، 46.

(5) الشاطبي، الموافقات، 315/2.

(6) المصدر نفسه، 315/2.

يريد بهذا أنه لا يصح الاعتراض بحصر التكليف في العبادات دون المعاملات والمباحات؛ لأنه متى ثبت تعلق التخيير الشرعي بها دخلت دائرة الاقتضاء وهو ما ينفي دعوى إطلاقية مصالح العادات والمباحات.

وأكد الغزالي قبله أن إتباع الرأي من غير إذن من الشارع: "هو وضع للشرع بالرأي والاستحسان... وإنما إلينا التصرف في الشرع الموضوع، أما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه"⁽¹⁾. وقال الشاطبي: "ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقا له بإثبات الشرع ذلك له، لا بكونه مستحقا لذلك بحكم الأصل... فللعبد فيه الاختيار من حيث جعل الله له ذلك، لا من جهة أنه مستقل بالاختيار"⁽²⁾، حتى ينبو باختباره عن وضع الهيمنة لأن الله وإن أذن في الحظوظ، لم يأذن في إطلاق الاسترسال، فيما تكريما للإنسان كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (الإسراء: 70).

ب- الرد على أن أصل الإذن في الحظوظ شرعي جاء في معرض الامتنان بها مطلقا: فلو كانت المصالح معتبرة بإطلاق في رعاية حظوظ المكلفين لما صحَّ، اعتبار التكليف في أعمالهم، لأن التكليف طوق للمكلف يقيّد الاسترسال في الحظوظ والأغراض، وما سبَّي تكليفا إلا لما فيه مشقة تحد من هوى المكلفين وهو ما يلحظ في أصل وضع العبادات؛ فإنها على خلاف هوى المكلف لذا جاءت اقتضاء لا تخييرا، ومعلوم أن الاقتضاء تكليف. جاء عن الجويني: "التكليف يشعر بتطويق المخاطب بالكلفة من غير خيرة من المكلف"⁽³⁾. والطوق يعني أن المكلف ملزم بما طوق به، بما وضع في حيز التكليف وليس له الانفكاك عنه⁽⁴⁾. فوجود الاقتضاء في التكاليف الشرعية (العبادات، وأصول المعاملات) دليل على محدودية المصالح عموما وهو ما يؤكد نفي إطلاقيتها.

"فإن قيل هذا في الطلب وأما المباح فلا تكليف فيه، قيل: متى صح تعلق التخيير صحَّ تعلق الطلب، وذلك يستلزم قصد المخير"⁽⁵⁾ وهو ما يفسر لحوق التكليف بالعبادات ويقبل مدى إطلاقها.

ثم إن المباحات وإن لم يأت فيها لفظ جازم، مع ما بها من حفظ حياة أو نفس، فجاءت في معرض الإباحة أو الندب كان ذلك تعويلا على قوة الدافع الفطري في إيقاعها، فإذا وقعت المخالفة ولم يُؤثر

(1)- أبو حامد الغزالي شفاء الغليل، ص 208، 209، بتصرف يسير، والشاطبي، الاعتصام 348/1.

(2)- الشاطبي، الموافقات 2/377، 378.

(3)- الجويني، المصدر السابق، 14/1.

(4)- أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، ص: 21.

(5)- الشاطبي، المصدر السابق، 150/1.

الدافع عاد بها الشارع إلى الجزم والاقْتِضَاء، بخلاف العبادات، فالطبع الجبلي يَنَازِعُهَا ويَصُدُّ عَنْهَا، وهو سُرُّ الطلَبِ الجَازِمِ فِيهَا وَلَا يَحْتَاجُ لِتَأْكِيدِهِ بِالْوَازِعِ الجِبَلِيِّ⁽¹⁾.

ومنه أْحَالْنَا الشَّاطِطِي عَلَى وَجْهِ الكَلْفَةِ فِي المَبَاحَاتِ، الَّتِي لِحَقَّتْهُ مِنْ جِهَةِ الجِبَلَّةِ وَهُوَ مَا يَحْدُ إِطْلَاقِيَّةً المِصْلَحَةَ فِيهَا وَدَعَايَ إِبَاحَتِهَا المَعْمَمَةَ، وَأَكَّدَ الجَوِينِي أَنَّ مَا لَا يَنْضَبِطُ يَعْضُدُ فِي الغَالِبِ بِأُمُورِ الفِطْرَةِ، فَتَكَلُّ الشَّرِيعَةِ لِلجِبَلَةِ وَالمِصْلَحَةِ قَدْرًا وَتَثَبِتُ لِلوِظَائِفِ قَدْرًا⁽²⁾.

وَيَبَيِّنُ ابْنَ عَاشُورَ هُوَ الأَخْرَ أَنَّ كُلَّ مَا يَعْارِضُ الفِطْرَةَ إِنْ كَانَ خَاصًا بِالمِكْلَفِ عُولُجٌ بِالمَوْعِظَةِ وَالتَّرْبِيَةِ، وَإِنْ كَانَ العَارِضُ يَمَسُّ الأَخْرِينَ فَعَلَاجُهُ بِالعَقُوبَاتِ وَضَرْبِ أَمْثَلَةٍ لَدُنْكَ مِنْهَا: أَنَّ أَصْلَ المِبيِعِ مِباحٌ جَائِزٌ عَنِ دَافِعِ فِطْرِي وَهُوَ حُبُّ التَّكْسِبِ؛ إِذَا مَالَ البَاعَةَ إِلَى الإِحتِكَارِ، تَدخُلُ القَائِمُونَ بِحُكْمِ الوَازِعِ السُّلْطَانِي، بِإِلْزَامِهِمُ البِيعَ حَتَّى يَرْجِعَ الإِكتِسَابُ إِلَى نِصَابِ الجِبَلَّةِ. وَسَمَى إِحتِلالَ الدَّاعِي الجِبَلِيِّ سَفْهًا يَمْنَعُ مِنَ التَّصَرُّفِ⁽³⁾. مَعَ أَنَّهُ تَصَرَّفَ عَادِي.

كَمَا تَعَرَّضَ ابْنُ القِيمِ قَبْلَهُ إِلَى دُورِ الفِطْرَةِ فِي تَقَاضِي الأَحْكَامِ الشَّرِيعِيَّةِ، وَيَبَيِّنُ أَنَّ مَا خَفَّ فِيهِ الطَّبَعُ جَاءَ فِي مَعْرُضِ الإِقتِضَاءِ وَالمِطْلَبِ الجَازِمِ، وَمَا اشْتَدَّ فِيهِ الطَّبَعُ وَقَوِيَ أُوكِلَ إِلَى الإِباحَةِ⁽⁴⁾.

فالأوامر والنواهي تُخْرِجُ المِكْلَفَ مِنَ دَاعِيَةِ الطَّبَعِ وَالمِطْلَبِ وَالمِطْلَبِ وَالمِطْلَبِ؛ لِأَنَّهَا مَحْكُومَةٌ بِرِسْمِ الشَّرْعِ وَحَدِّهِ، وَهُوَ عَيْنُ مِخَالَفَةِ الأَهْوَاءِ وَالأَغْرَاضِ وَهُوَ مَا يَدُلُّ فِي الإِنِّ نَفْسَهُ عَلَى تَقْيِيدِ مِطْلَقِ المِصْلَحَةِ. وَمِنْهُ إِقْرَارُ الشَّرِيعَةِ بِمِصَالِحِ المِكْلَفِينَ صَحيحٌ لَا غِبارَ عَلَيْهِ، وَلَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ يَكُونَ أَخْذُهَا لَهُ خَارِجًا عَنِ مَقْتَضَى الشَّرْعِ وَحَدِّهِ وَرِسْمِهِ.

وَيَحْرُسُ الشَّاطِطِي التَّأْكِيدَ عَلَى هَذَا فيقول: "أما مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والأجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجا عن حدود الشرع. ولا أن يكون متناولاً لها بنفسه دون أن يتناولها إياه الشرع"⁽⁵⁾. إذ من المعلوم أن: "نصوص الشارع مفهومة لمقاصده، بل هي أول ما يتلقى منه فهم المقاصد الشرعية"⁽⁶⁾.

(1)- الشاططي، المصدر السابق، 132/3 و183/2، 309، وانظر: الجويني، البرهان، 14/1، و79/2، 80، والزركشي، البحر المحيط،

104/1، وابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 73، 90.

(2)- الجويني، البرهان 84/2.

(3)- ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 60-74، 128.

(4)- ابن القيم، أعلام الموقعين، 102/2، 103.

(5)- الشاططي، الموافقات، 172/2.

(6) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، 186/3.

وهو ما يقطع أن مصالح الشريعة ومقاصدها ارتبطت بالوحي الرباني، قال عبد النور بزا: "لا مقاصد ولا مصالح إلا إذا استندت في تأصيلها إلى المرجعية الإلهية العليا، ممثلة فيما نص عليه الشارع"⁽¹⁾. وقال أيضا: "وهذا... تسقط كل الدعاوي المنادية بتوظيف المقاصد واعتماد المصالح بعيدا عن مصادرها الشرعية الأم"⁽²⁾.

ج- الرد على التعارض بين الإذن في المصالح والحد من إطلاقيتها: إن ما ادعيتموه من حصول التعارض بين إذن الشريعة في التمتع بالمصالح، والحد من إطلاقيتها دعوى لا تستقيم، والتعارض المزعوم غير واقع تماما، فإذن الشريعة في أخذ الحظوظ والأغراض ابتداء، لا يتعارض وتقييد الحظ ووضع الحدود في الأخذ بها من الجانب الشرعي؛ لأن من سلم أن الشارع هو المؤذن فيها - كما سلمتم - لا يجد غضاضة في التسليم بتقييد تلك الحظوظ، لأنه هو المؤذن وهو المقيد والضابط قال الشاطبي: "لأن طلب الحظوظ والأغراض، لا ينافي وضع الشريعة ولكن لا بد أن يكون الحظ تابعا ومقصد الشارع أصلا بناء على الأصل العام عند أهل السنة النقل ثم العقل، أو العقل تابع للنقل"⁽³⁾.

د- الرد على دعوى ثبوت الاختيار مطلقا للمكلف في إتيان مصالح العادات: إن ما ثبت من عموم ذم الهوى المعطل للشرائع، دليل على محدودية الاختيار في مصالح المباحات وتقييد إطلاقها، ما يدل على أن اختيار المكلف مسيِّج بأطر تحدُّ من إرساله.

قال الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيار، كما هو عبدالله اضطرار"⁽⁴⁾.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، فالنص صريح دال على أن العباد خلقوا للتعبد لله والدخول تحت أوامره ونواهيه وهو ما يدل على الرجوع إلى الله في جميع الأحوال والانقياد له وهو معنى التعبد⁽⁵⁾.

فالقول بإطلاقية المصالح، هو عين إتباع الهوى في الأحكام الشرعية، وهو أيضا مظنة الاحتيال في أغراضه، وجعلها كالألة المَعْدَّة لاقْتِنَاصِ الأغراض بدعوى الإطلاعية المزعومة في نيل المصالح. ولا يصح لأحد أن يدعي أن الشريعة وضعت وفق أهواء المكلف وشهواته لأن المباحات: "وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف فإنها دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره"⁽⁶⁾.

(1)-عبد النور بزا، فقه المقاصد والمصالح، ص 143.

(2)- عبد النور بزا، المرجع نفسه.

(3)- الشاطبي، الموافقات، 2/174.

(4)- المصدر السابق، 2/168.

(5)- المصدر السابق، 2/169.

بدليل أنه لو وُكِّلَ إلى اختياره بإطلاق لما صحَّ منه اختيار أساسا. قال الشاطبي: "ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار، وغرض وقد لا يكون... كيف يقال إنه داخل تحت اختياره فكم من صاحب هوى يؤدُّ لو كان المباح الفلاني ممنوعا، حتى أنه لو وُكِّلَ إليه مثلا تشريعَه لحرَمَه، كما يطرأ للمتنازعين في حق. وعلى تقدير أن أختارَه، هواه في تحصيله، يؤدُّ لو كان مطلوب الحصول، حتى لو فرض في جعل ذلك إليه لأوجبه، ثم قد يصير الأمر في ذلك المباح بعينه على العكس، فيحب الآن ما يكره غدا، وبالعكس، فلا يستتبَّ في قضية حكم على الإطلاق"⁽¹⁾.

وحاصل كلام الشاطبي في هذا المقام أن توكيل المكلف في اختيار مصالحه بإطلاق مبطن بمحاذير ومناقضات منها⁽²⁾:

- توارد الأغراض على الشيء الواحد بـ "أختار" أو "لا أختار"، فلا يستقر في قضية حكم على الإطلاق. وهو ما يعود على خرم مصالح المباحات في ذاتها ناهيك عن القول بالتوسع فيها لثبوت تلُّون المكلف في اختياره وعدم ثباته على رأيه.

- انخرام النظام بسبب إتباع الأغراض والأهواء قال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ (المؤمنون: 71).

- وفي هذا المضمار يقول الغزالي: "ولا تجد في الخلق فتنة ولا فضيحة وضلالا ولا معصية، إلا وأصلها النفس وهواها، وإلا كان الناس في سلامة"⁽³⁾.

وقد حرص الشاطبي على تأكيد هذه الفتة حرصا شديدا بمقدار مبالغة المغرضين في التمسك بمطلق المصالح المباحة فقال: "إباحة المباح لا توجب دخوله بإطلاق تحت اختيار المكلف، إلا من حيث كان قضاء من الشارع، وإذ ذلك يكون اختياره تابعا لوضع الشارع وغرضه، مأخوذا تحت الإذن الشرعي لا بالاسترسال الطبيعي، وهذا عين إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله"⁽⁴⁾.

وذكر فهي علوان تعليقا على مراد الشاطبي فقال: "وبهذا جعل للأمر الشرعي دورا في تنظيم الرغبات وإشباع حاجات الإنسان الأساسية منها، وهو ما يسئى بتكميل الذات وليس وأد الشهوات"⁽⁵⁾.

فالشاطبي يؤكد أن القول بالتمتع بمطلق المصالح هو من يحمل أمارات التعارض بين كون مبدأ المصالح شرعيا، وبين الاستجابة لمقتضى أخذها بإطلاق فهذه الدعوى مبطنة بالتناقض والتعارض. لما

(6)- المصدر السابق 171/2

(1)- المصدر نفسه.

(2)- المصدر نفسه، والاعتصام، 321/2.

(3)- أبو حامد الغزالي، منهاج العابدين ص: 63.

(4)- الشاطبي، الموافقات، 171/2.

(5)- فهي محمد علوان، القيم الضرورية في مقاصد التشريع الإسلامي، ص 47.

فمها من تحكيم العقل بإطلاق وإلغاء دور الشرع المقيد مع الإقرار بثبوت الاختيار الشرعي، إضافة إلى أن ذلك القول انسلال وانحلال من الشرع، بفتح باب الاحتياط بدعوى هذه الإطلاقية، وهو ما يكشف عن الترويج لقواعد الاعتزال وتقليص هامش النقل تصريحاً وتلويحاً.

- ثم إن من مخاطر تحكيم مطلق المصالح مضاهاة الشرع ومضاداته، وتحكيم المصالح المسكوت عنها مع قيام الداعي أيام التشريع؛ لأن سكوت الشارع في هذه الحال إذن منه أن لا تشريع، ومن شرع في مثل هذه المواضع فقد خالف الشارع على عدم الإذن وهو ما يفتح باب الابتداع على مصرعيه ويزاحم الشرع ويلغيه⁽¹⁾. بل ذكر الشاطبي عن الإمام مالك - رحمه الله-: "أن السكوت عن حكم الفعل أو الترك... إذا وجد المعنى المقتضي له إجماع من كل ساكت على أن لا زائد على ما كان. إذ لو كان ذلك لانتقا شرعاً أو سائغاً لفعوله"⁽²⁾.

ولذلك نجد في "الاعتصام" قد عقد فصلاً للفرق بين المصالح المرسله التي تحتكم إلى ضوابط الشرع وقواعده، وبين المصالح المرسله بلا ضابط ولا قانون المطلقة العنان؛ فسمي الأخيرة بدعا مضاهية للشرع وتحكُّمات وتخيُّلات لا مناسبة فيها بينها وبين صحيح المعقول وصرح المنقول⁽³⁾.

ثم إذا سلمتم أن الإذن في أصل المصالح كان من صاحب الشرع، فسلموا أيضاً أن الإخبار بالاسترسال فيها باطل بالشرع؛ لأن الشريعة هي التي أخبرت أن كل عمل ليس لتلبية الشارع فيه مدخل، يؤول حتماً إلى مقتضى الأهواء والشهوات وهذا باطل؛ وبطلانه في العبادات أمر ظاهر- وليس هو محل النقاش-، وأما بطلانه في العاديات يكون بمعنى، عدم ترتيب الثواب عليه في أقل تقدير؛ لأن الحظوظ ثبتت بالشرع، فنتقيدها لا يُعدُّ تعدياً على الشرع لأنه هو من أذن فيها⁽⁴⁾.

أما الاعتراض أن الأصل في الأشياء الإباحة أو العفو، فجوابه أنها شرعية لا عقلية لرجوعهما إلى أصل الأذن⁽⁵⁾، ثم بعد ثبوتها بالشرع تخصص بأصل الاحتياط⁽⁶⁾، والقول إنها إباحة عقلية هو رأي المعتزلة، فمن جنح اليوم إلى هذا الرأي من الحدائين أو الإصلاحيين فليعلنها دعوى اعتزالية صراحة ولا يتكلم باسم الجمهور.

هـ- الرد على تعلقهم أن إثبات الحظ في المباحات أصلي لا تبعي: صحيح أن حظوظ المكلفين؛ مشروعة لسد الخلات والاستمتاع بالمباحات، ولكنها مقاصد تابعة رعاها الشارع لتكون خادمة وعونا

(1)- الشاطبي المصدر السابق، 394/2، 410، والاعتصام، 361-363 و305/2، والجويني، البرهان، 46/2.

(2)- الشاطبي، الاعتصام، 363/1.

(3)- الاعتصام، 111-152.

(4)- الشاطبي، الموافقات، 315/2.

(5)- المصدر السابق، 185/1، وفريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 464، 465.

(6)- الشاطبي، الموافقات، 186/1.

على أداء المقاصد الأصلية، من باب التكميل لها، ولو شاء الله لكلف من غير مراعاة الحظوظ، أو لكلف مع سلب الحظوظ والدواعي المجبول عليها؛ لكن قد اقتضت حكمته أن يَمُنَّ على عباده بما يجعله وسيلة إلى ما أراد من عمارة الدنيا للأخرة، وجعل نيل الحظوظ والمصالح مباحا لا ممنوعا لكن ليس على الإطلاق، بدليل ما وثقه من قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة مما يعدُّ العبد مصلحة بعقله ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 216).

قال الشاطبي: "فإن اكتساب الإنسان لضروراته في ضمن قصده للمباحات التي يتنعم بها ظاهر، فإن أكل المستلذات، ولباس اللينيات، وركوب الفارهات ونكاح الجميلات، قد تضمن سد الخلات والقيام بضرورة الحياة، وقد مرَّ أن إقامة الحياة من حيث هو ضروري لاحظ فيه"⁽¹⁾.

وقال ابن القيم: "لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تقضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها. . . فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل"⁽²⁾.

وقال الشاطبي: "البناء على المقاصد الأصلية يصيرُ تصرفات المكلف كلها عبادات، كانت من قبيل العبادات أو العادات"⁽³⁾.

فتطرق الكلفة إلى المصالح المباحة التي هي وسائل للضرورات أفقدها خصال الجزئية وصحَّ تجردها من الحظ، من هذا الجانب ومن جانب أن أصل الإذن فيها شرعي لا عقلي وهو ما يؤكد الحد من إطلاقيتها⁽⁴⁾.

وفي هذا يقول الشاطبي: "ما فيه حظ العبد محضا- من المأذون فيه- يتأثى تخليصه من الحظ. . . فإذا تلقى الإذن بالقبول من حيث كان المأذون فيه هدية من الله للعبد، صار مجردا من الحظ. . . وإذا تجرد من الحظ ساوى مالا. . . حظ فيه للمكلف"⁽⁵⁾، فمصالح المباحات تحدها علاقة الجزئية بالكيفية، فمن منظور خدمتها للكلي الضروري صارت واجبة بالكل⁽⁶⁾. بدليل أنه لو اتفق الناس على تركها جملة لقدح ذلك في أصلها وهو ما يقيد إطلاقها⁽⁷⁾.

(1)- الشاطبي، الموافقات، 184/2، وانظر العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، 71/2، ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 91.

(2)- ابن القيم، أعلام الموقعين، 135/2، وانظر الشاطبي، الاعتصام، 34/2.

(3)- الشاطبي، الموافقات، 202/2.

(4)- المصدر السابق، 186/2.

(5)- المصدر نفسه.

(6)- المصدر السابق، 131/1، 132.

(7)- المصدر نفسه.

وطبعا هذه الخدمة نوع من التنسيق الوظيفي والعملي للمباح مع الضرورات في مواقع الوجود، إذ لا واقع للمباحات حين امتثالها إلا بإقترانها بالوجود الخارجي. ثم إن تلك الحظوظ والمصالح مقاصد تابعة خادمة يشترط في اعتبارها عدة شروط:

- أن لا تعود على الأصل بالإبطال والخرم، تماما كالصفة مع الموصوف⁽¹⁾، وشرحه بالإسقاط على دعوى حاكمية المصالح مطلقا أن: اعتبار مصالح المباحات فرع وصفة. اعتبرت لأصل الموصوف الذي هو المقصد الأصلي وهو العبادات، فإذا أدى اعتبار مطلق المصالح إلى خرم الأصل سقط اعتبارها؛ لأنها ما أذن في المباحات إلا لأجل المقاصد الأصلية التي هي مظهر التكليف الشرعي.

وكذلك ثبوت كون المصالح التابعة مؤكدة ومقوية ومتممة للمصالح الأصلية، فإذا فُقدت الأخيرة فلا معنى لاعتبار الأولى، قال الشاطبي: "الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، وكفرع من فروعه" والأصل إذا اختل اختل الفرع من باب أولى⁽²⁾.

وقال: "المكْمَل مع مُكْمَلِهِ كالصفة مع الموصوف، . . . وإذا كان فَقُدَّ الصفة لا يعود بفقد الموصوف على الإطلاق- بخلاف العكس- كان جانب الموصوف أقوى في الوجود والعدم، وفي المصلحة والمفسدة فكذلك ما كان مثل ذلك"⁽³⁾، فثبت بهذا أن المباحات مقاصد تابعة لا أصلية، لأنها شرعت لخدمة مقاصد التعبد التي هي الأصل. زيادة على ما أورده الشاطبي أقول إن اعترافكم أن الحظوظ إذن من الشارع ولم تكن من اختيار المكلف ينقض دعواكم في جواز الاستمتاع بمطلق المصالح.

- وجواب الاعتراض أن العاديات موضوعة لمصالح المكلفين على الإطلاق: يجاب عنه من زاويتين: الزاوية الأولى: كون العاديات مباحة على الإطلاق: إن الحظ في الأعمال العادية أو العبادية وسيلة إلى بلوغ المقصد الذي هو التعبد: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، فلو فرض عدم المقصد جملة لم يكن للوسائل أي اعتبار، بل لكانت كالعيبث، وإذا أُخِذت من جهة مطلق الحظوظ سقط اعتبار التعبد بها⁽⁴⁾، الذي هو المقصد الجامع بين العادي والعبادي.

ثم إن مجيء الإذن في الانتفاع بمصالح المباحات في معرض الامتنان لا يعني إطلاقها، ولا يعني القدر في العبودية لأن أخذها على وجه المِنَّة عبودية أيضا، فلا مخالفة فيه على هذا الوزن⁽⁵⁾.

(1)- المصدر السابق 24-13/2.

(2)- الشاطبي، الموافقات 19-17/2.

(3)- المصدر السابق، 184/1.

(4)- المصدر السابق، 212/2.

(5)- المصدر السابق، 224/2، 225.

صحيح أن العلماء أصلوا أن: "الأصل في العبادات التعبد والتعليل فيها قليل نادر" وأن: "الأصل في العادات التعليل والتعبد فيها نادر"، ولكن هذا دليل عليكم لا لكم. وبيان ذلك أنه لا يسمح بالجريان في العادات على مطلق المصلحة وإدارة الأحكام على وفقها بل الأمر فيها مقيّد من جهتين⁽¹⁾:

الأولى: أن الإذن في ابتداء تشريعها شرعي لا عقلي وهذا أول ما يُقَيّد وأبدها. الثانية: ينبغي الالتفات إلى قول العلماء: "والتعبد فيها قليل"، فهو تصريح أن فيها ما يجري على وفق التعبد وقد أفصح الشاطبي أن هذا القليل يمثل قواعد ومبادئ العاديات، وأما التعليل فيها فجاري في التفاصيل حسب ما يقتضيه ظرف الزمان والمكان والأحوال والمناسبات، لكن تلك التفاصيل من غير تسبّب أو إرسال، ولا يفهم أن العاديات لا شرط ولا ضابط ولا قيد فيها. وما فتى الشاطبي يؤكد أن المصالح في العاديات، ينبغي أن تتقيد بأصول الشرع، ولا ينبغي أن تترك لتحكمات العقول وسانح الخيالات. قال الشاطبي: "وأما العاديات وكثير من العبادات أيضا فلها معنى مفهوم وهو ضبط وجوه المصالح: إذا لو ترك الناس والنظر، لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي"⁽²⁾، وأقول إن ما يرزومه كل مغرض اليوم هو أن ينتشر الأمر، ويخرج عن حدود الضبط في العادات ليخلو لهم ساح القول بتحكيم مطلق المصالح فيها.

فإذن الشارع في مصالح يعني لا مجال للعقل فيها لأنها موضوعة فوق طوره خصوصا في أصول مبادئها- على الأقل- لذا كان الشرع هو سيد الاختصاص بوضعها، ودور العقل هو التصديق بأصولها واحترام المبادئ الشرعية فيها، وتوَلَّى مهمة التفرع فيها وفق تلك المبادئ والعمومات المُشْرَعَة فيها⁽³⁾. وهو ما يضيف مسحة العبادة عليها حيث قال: "فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدية لا يكون إلا تعبدية"⁽⁴⁾.

من هنا يقول العلماء إن في العاديات ما هو حق للعبد وما هو حق لله مثال: يجوز الاقتصاص من القاتل العمد، كما يجوز العفو عنه، إن رضي أولياء المقتول بناء على أن المسألة داخلة في المعاملات، لكن لا يخلو من وجه تعبدية لذا يضرب القاتل ويسجن عاما مراعاة لحق الله في هذا العادي بعد العفو عنه، وعدم تطبيق القصاص عليه⁽⁵⁾.

(1)- المصدر السابق، 2/300-303.

(2)- المصدر السابق، 2/309، والاعتصام، 2/321، وابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 54، 55، وفريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 314.

(3)- الشاطبي، الموافقات 2/315.

(4)- المصدر نفسه، ومعاذ بن عبد الكبير ماني، أثر التعليل بالمصلحة في التشريع الإسلامي، ص 152.

(5)- المصدر نفسه.

الزاوية الثانية: من جانب إفراط المالكية في الأخذ بالمصالح المرسلة: وأما استدلالهم أن مالك توسع في المصلحة حتى قال في الاستحسان: أنه تسعة أعشار العلم يقال: كلام صحيح كُفِّفَ لمراد باطل؛ ذلك أن الإمام مالك توسع فيها توسُّع المدلِّ العريق، فهي عنده وعند سائر العلماء وإن فقدت الدليل الجزئي، لم تُعَرَّ من الدليل الإجمالي حتى يُعْتَقَد أنها عقلية بحتة، وتُجْعَل مطية للقول بطرد الأخذ بها مطلقاً عرِيَّة من أي دليل سوى دليل العقل والتحكيمات والخيالات السانحة واستحسان العقول الذي هو مدخل بدعي، زيادة على أن مالكا لم يكن بدعاً في الأخذ بها، بل أخذ بها جميع المذاهب⁽¹⁾، بل إن الجويني توسع في المصالح المرسلة أكثر من توسع المالكية خاصة في كتابه "غيث الأمم"⁽²⁾، وهو ما فعل الماوردي في الأحكام السلطانية في ولاية كف المظالم. فلو قيل: إن الشافعية هم أهل المصالح المرسلة دون غيرهم لكان صواباً⁽³⁾، فمصالح الحدائين عقلية والمصالح التي قال بها مالك وأضرابه من الأئمة والعلماء المهتمدين شرعية فبان هذا الفرق بين المصلحتين، زيادة على أن الأئمة أصحاب المذاهب وأغلب القائلين بها مستقلين أو مطلقين، وأما المغرضون فلم يبلغ أحدهم أدنى درجة في الاجتهاد.

- أما الاعتماد على تحكيم المصالح لإدارة الأحكام علمياً وجوداً وعدماً في باب العادات التي يتربس بها المغرضون للتدليل على صحة إطلاقية المصالح ففيه أكبر مغالطة، ذلك أن المصلحة المعتبرة في العادات تمر على غربال السبر والتقسيم لغرض التمهيص ونفي المصلحة الوهمية، بخلاف مطلق المصلحة لا تحتكم إلا إلى معيار مطلق العقل، فهي خالية من أي معيار ثم المصلحة التي أقرها العلماء هي مصلحة بضوابط وليست وهماً حيث اشترط المالكية للأخذ بالمصالح ما يلي⁽⁴⁾.

- أن يشهد لها من جنسها ما يقوم على اعتبارها.

- أن تكون معهودة من الشرع لا تصادم نصاً شرعياً ثابتاً صريحاً.

- أن لا تخالف الإجماع.

- أن لا تخالف القياس الصحيح.

ونفوا بهذه الضوابط كل مصلحة لا شاهد لها بالاعتبار، وبملاحظة المصلحة التي يدعو إليها الحدائين نجد أنها من قبيل ما نفاه العلماء. وقرر العلماء وعلى رأسهم الشاطبي: "أن ما يخرم قاعدة

(1)- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، 4095/9-4098، وشرح تنقيح الفصول له، ص 394. والموافق، 306/2، 307.

وفريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 502، 503.

(2)- انظر الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 188-204.

(3)- القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، 4095/9، وشرح تنقيح الفصول له، ص 394.

(4)- الشاطبي، الموافقات، 313/2-316.

شرعية أو حكما شرعيا ليس بحق في نفسه، بل هو خيال أو وهم، وإما من إلقاء الشيطان⁽¹⁾، وحذروا منه، ومع ذلك يعتضدون ويحتمون به وهم ليسوا على نهجه لا في صدر ولا ورد.

ز- الرد على تعلقهم بكون المباحات حق محض للعبد وانها مصالح مسكوت عنها: إن الجواب عن اعتراض المعارض أن العادات إنما هي حق للعبد خاصة، وليست عبادة أولا، إلا من حيث ما يلحقها الثواب بسبب استحضار النية فيها، ومن هنا صح كونها عبادة لا من جهة كونها طاعة يتقرب بها أولا، فثبت أنها في ذاتها مباحات مأذون فيها بإطلاق ولحوق العبادة بها شيء خارج عن ذاتها، أجاب الشاطبي: "هذا غير صحيح، إذ لو كان كذلك لصحَّ الثواب بدون النية، لأن حق العبد حاصل بمجرد الفعل من غير نية لكن الثواب مفتقر حصوله إلى نية وأيضا فلو حصل الثواب بغير نية لا أُثِيبَ الغاصب إذا أُخِذَ منه المغصوب كُرْهًا! وليس كذلك باتفاق وإن حصل حق العبد"⁽²⁾. وقصد الشاطبي من هذا أن مصالح العادات إن لم تُعمل بنية، يصح منها الإبراء والوقوع، لكن لا ثواب علمها إلا باستحضار وجه العبادة فيها⁽³⁾.

لأن العادات وُضِعَتْ لتكون عوناً على العبادة فأخذت حكمها. ولا خير في عادة فُرِغَتْ من محتوى العبادة، وهذا ما يحد من مطلق إعمال المصلحة فيها. ولأجل كل ذلك فإن القول إن العادات حق للعبد ليس على الإطلاق؛ كما يدعى المغرضون، لأن حقوق الأدمي تنقسم إلى: حق غالب للعبد وحق الله فيه قليل، وحق الله هو الغالب وحق العبد فيه قليل، فما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، وهذا راجع إلى قسم العبادات. وما يشترك فيه الحقان وحق العبد هو الغالب هنا إن وافق مقصد الشارع فالعمل صحيح، وإن خالف فباطل⁽⁴⁾، فكيف يصح إطلاق أن الأحكام وضعت لمصالح العباد بإطلاق والشارع قد اشترط فيها الموافقة؟!.

خصوصا إذا علمنا أن مصالح الدنيا مخلوقة للعباد لتظهر أثر القبضتين، ومبنية على بذل النعم لكن مقابل ذلك يلزمهم الشكر على تلك النعم المبدولة⁽⁵⁾.

قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (الملك: 23)، وقال: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنَّ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (النحل: 114).

(1)- الشاطبي، الموافقات، ص: 266/2، وابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 54.

(2)- المصدر السابق، 316/2، 317.

(3)- المصدر نفسه، 317/2.

(4)- المصدر السابق، 188/2، 320، 381، 391.

(5)- المصدر السابق، 321/2.

لأن: "الشكر... راجع إلى الانصراف إليه بالكلية. ومعنى بالكلية أن يكون جارياً على مقتضى مرضاته بحسب الاستطاعة في كل حال"⁽¹⁾. ولا يقال إن ذلك خاص بالعبادات دون العادات؛ لأن الشاطبي بالمرصاد إذ عاجلنا فقال: "يستوي في هذا ما كان من العبادات أو العادات؛ أما العبادات فمن حق الله تعالى، لا يحتمل الشُّركة...، وأما العادات فهي أيضاً من حق الله تعالى على النظر الكلي"⁽²⁾. بدليل أنه لا يجوز تحريم ما أحل الله، وأنه ليس للعبد مطلق التصرف في نفسه بإتلاف عضو فيها، زيادة على جهة الوضع التفصيلي الذي يقتضيه العدل في تعامل الخلق مع بعضهم البعض إجرأً للمصلحة، على وفق الحكمة البالغة⁽³⁾. وزيادة في الرد قال الشاطبي: "فإن جاء ما ظاهره أنه حق العبد مجرداً فليس كذلك بإطلاق"⁽⁴⁾.

- أما الرد من جهة كون المباحات مسكوتاً عنها، فردده الشاطبي قائلاً: "وتقرير الجواب: معنى ما ذكره مالك - رحمه الله-. وهو أن السكوت عن حكم الفعل، أو الترك هنا إذا وجد المعنى المقتضي له إجماع من كل ساكت على أنه لا زائد على ما كان"⁽⁵⁾.

ح- الرد على إقرار الشرع بعض ما شاع في الجاهلية: أما الجواب على الأمور التي استبقاها الشرع وقد شاعت في الجاهلية، ودعوى أنها مما استحسنتها العقول فتلك مغالطة مقصودة، ذلك أن تلك الأمور ليست من استحسان العقول، بل هي بقايا ديانات صحيحة موروثه قال الشاطبي: "وما كان من محاسن العوائد أو مكارم الأخلاق، التي تقبلها العقول، وهي كثيرة، إنما كان عندهم من التعبدات الصحيحة في الإسلام أمور نادرة مأخوذة عن ملة إبراهيم عليه السلام"⁽⁶⁾.

ط- الرد على المعترض من جهة كون خطاب الوضع راجعاً إلى تثبيت الحظ لا تقييده: قد أبدع الشاطبي في التدليل على عدم إطلاقية مصالح الإباحة وعدم تَمَحُّصِهَا لمطلق الاختيار، من خلال ما بسطه من علاقتها بخطاب الوضع؛ حيث أحال على واقع امتثال مصالح المباح في مواقع الوجود، وأبان أن هنالك يظهر دور خطاب الوضع في تقييد الإباحة؛ لأن ما من مباح على الإطلاق إلا وهو مقيد بانتفاء الموانع، ومشروط بشرائط ومحترزات تضبط تناول تلك المباحات وتخضعها إلى ضبط الشرع وتحُدُّ من إرسالها؛ "فإن طلب الحظ إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية وانتفاء الموانع... ووجود

(1)- الشاطبي، الموافقات، 321/2.

(2)- المصدر السابق، 322/2.

(3)- المصدر السابق، 322/2، 323.

(4)- الشاطبي، الموافقات، 317/2، 318.

(5)- الاعتصام، 363/1.

(6)- الموافقات، 307/2، وابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 104.

الأسباب الشرعية على الإطلاق والعموم، وهذا كله لاحظ فيه للمكلف... فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه⁽¹⁾.

ولأن التعامل مع الغير فيما أصْلُهُ الحظ مشروط بالإحسان والمسامحة والنصيحة على الإطلاق، وترك الغش المغابنة وبخس حقوق الآخر، فيؤول الأمر فيما فيه الحظ من مصالح المباحات إلى عدم الحظ⁽²⁾.

فخطاب الوضع الذي رعاه الشارع في أخذ المباحات قيد جهة الحظ حتى اضمحل وغاب في غمرة تلك الموانع والشروط المرعية حتى تبقى تلك المصالح على وزان الشرع. وهو عام في المصالح الدنيوية والأخروية⁽³⁾.

وهذا المنعى قد جرى عليه الأصوليون وبينوا أن خطاب التكليف دائما مقترنا بخطاب الوضع فلا يخلو تكليف من الشروط والموانع ورعاية الأسباب⁽⁴⁾ وبين الشاطبي أن أصل خطاب الوضع للشارع لا المكلف⁽⁵⁾.

وهو ما يدل على ارتباط مصالح المباحات بالحكم الشرعي والوضعي في آن واحد. وهذا يؤكد محدودية تلك المصالح وعدم جريانها وفق الاسترسال والإطلاق المؤديان إلى إسقاط الحجة بالمصالح الشرعية المباحة، ومنه لا يُفهم أن الاختيار متمجّص للمكلف، بل المفهوم الذي بات مؤكداً أن الأعمال المكلف بها يدخلها التعبد على الجملة⁽⁶⁾، بما وضع لها من حدود وشروط في مواقع الوجود.

ثانيا: رأي الأصوليين في التحاكم إلى مطلق المصالح المرسل - الغزالي والجويني نموذجاً:
سأركز هنا على رأي الإمام الجويني، والإمام الغزالي؛ لأن كل من يجنح إلى تحكيم مطلق المصالح بلا قيد ولا ضابط يحتمى بهما ويكتفّ أقوالهما على غير مرادهما، كما أن تركيزي عليهما لأنهما العمدة، والباقي تبع لهما، ومن جهة أخرى لمحدودية صفحات المداخلة.

1- رأي الإمام الجويني:

ذكر الجويني أنّ أقيسة المعاني لم تقتض الأحكام بأنفسها، لأننا رأينا من صنيع الصحابة - رضي الله عنهم - التعلق بالأقيسة إذا عُدُّوا مُتَعَلِّقًا من الكتاب والسنة، فكان مستند الأقيسة عندهم إجماعهم.

¹ - المصدر السابق، 188/2.

² - المصدر نفسه.

⁽³⁾ - المصدر السابق، 191/2.

⁴ - محمد الأمين الشنقيطي، نثر الورد، ص 52.

⁵ - الشاطبي، الاعتصام، 348/1.

⁶ - الشاطبي، الموافقات، 316/2.

لقد احتسب الحداثيون في اعتماد المصالح على عواهنها وحملها مطلقا على الغارب بما يراه الجويني، قال جاسر عودة: "وفي رأينا يمكن أن تستقى منه خطة تجديد شاملة وعميقة في مناهج الاجتهاد، تقوم على استقراء كل ما هو متاح من النصوص والآراء والمذاهب استقراء شاملا، ثم استنتاج مقاصد وأصول قطعية تكون حاکمة على عملية الاجتهاد، ببعديها: الحديثي النقدي والفقهية الاستنباطي"⁽¹⁾. وذكر أن فقه المقاصد والمصالح مرن يتماشى مع المتغيرات والظروف السياسية التي دفعت الجويني إلى هذا الملمح دون التصريح بتلك المعاني المقاصدية كما بسطه في كتابه الغيائي"⁽²⁾.

وبين جاسر عودة أن التجديد الأصولي المعاصر يدعو إلى تحكيم المقاصد والمصالح بدل العلل الجزئية وأن هذه الفكرة مبثوثة في كتب الأصوليين وتبلورت أكثر فيما عبر عنه الجويني: "بالقياس الكلي الواسع الذي عمدته المصالح"⁽³⁾.

وها أنا ذا أسوق كلاما للجويني على خلاف المذكور عنه، قال الجويني: "والذي تحقق لنا من مسلکهم [الصحابه] النظر إلى المصالح والمراشد والاستحثاث على اعتبار محاسن الشريعة، فأما الاحتكام بطرد⁽⁴⁾، لا يناسب الحكم لا يثير شهيا، فما كانوا يرونه أصلا، إذا لم يستند الطرد إلى دليل قاطع سمعي بل يتبين أنهم كانوا يابونه ولا يرونه، ولو كان الطرد مناطا لأحكام الله تعالى لما أهملوه وعطلوه"⁽⁵⁾.

فنص الجويني صريحٌ يُكِّرُّ على دعاة التجديد والحداثة بالنفي والإلغاء، ويؤكد عدم قوله بطرد المصالح كيفما كانت؛ ناسبت الحكم أم لم تناسبه، وعبارته في ذلك صريحة لا إشارة فيها ولا تلويح، وأبان الجويني عن سبب إرضاه عن طرد المراشد والمصالح من خلال وجهين⁽⁶⁾: أحدهما أنه ليس للطرد مستند معلوم، ولا مظنون ولا يقتضي هو في نفسه حكما. الثاني: أن الصحابة قد اضرَبوا عن

¹ - جاسر عودة، فقه المقاصد، ص 53.

² - المرجع نفسه.

³ - المرجع نفسه، إن التحاكم لمطلق المصلحة وترجيحها على النص عند التعارض، هدف مشترك نادى به الحداثيون من أمثال الشرفي والجابري، انظر وائل سلطان الحارثي، ، ص 857-861، وتبعهم على ذلك دعاة الإصلاح من أمثال: طه جابر فياض العلواني، في مقاصد الشريعة، ص 124، 125، وجاسر عودة، في فقه المقاصد، ص 50 وما بعدها، وامحمد جبرون، في المقاصد في الفكر الإصلاحية الإسلامي، ص 69، 86، 175، 178، وسامي براهيم، في نقد العقل الأصولي، ص 296، 297، 374، 375، وحسن حنفي، حيث قال: "تقوم مصادر التشريع كلها. . . على مصدر واحد وهو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع. . . كما يؤول النقل لصالح العقل، في حالة التعارض كذلك يول النقل لصالح المصلحة في حالة التعارض"، من النص إلى الواقع، ص 488، إذانا لبدء منهجية جديدة وإعادة تأهيل عقل المجتهد.

⁴ - «الطرد تحكُّمٌ محض لا يعضده معنى ولا شبه»، الجويني، البرهان، 53/2.

⁵ - المصدر السابق، 24/2.

⁶ - المصدر نفسه.

الطرد وما مثله في أحكام الوقائع، بل نعلم أنهم انكبوا على تطبيق الأحكام المنوطة بالمصالح الشرعية. ثم بين سبب رفضه أيضا انه لا ينقدح منه علم ولا ظن، بل هو من قبيل التخيّلات والتحكّمات⁽¹⁾. وذكر أن الباقلاني والأستاذ أبا إسحاق الاسفراييني يريان أن الطارد عن غيرة جاهل، ومن استجاز الطرد فهو هازئ بالشرعية مستهين بضبطها، مشيرا إلى أن الأمر آيل إلى القائل كيف أراد⁽²⁾، وختم فقال: "وهذا القدر فيه بلاغ ومقنّع في الردّ على أصحاب الطرد"⁽³⁾. فقد نفى الجويني الاحتكام إلى وجوه المصالح بمجرد الإخالة، لأنها لا تفيد العلم بنفسها أيضا، ولأنها لا تنبئ عن أنها المعنى الذي نصبه الشارع، فالأمر إلى التحكّمات المحضة، وهو باطل من دين الأمة، إلا إذا صادفنا الإخالة موافقة لعلل الصحابة ومسالكهم في النظر، فيكون هذا الأخير هو الدليل على وجوب العمل بالإخالة لا عينا⁽⁴⁾.

وذكر أن أبا إسحاق الاسفراييني اعتمد في إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ومناسبته، واشترط لها السلامة من العوارض والمبطلات، وعبر عنها في كتبه بالاطراد والجريان، ولم يقصد بالاطراد الطرد المردود لأنه من أشد الناس على الطاردين، ويقصد بالجريان السلامة من المبطلات؛ لأنه ليس كل مخيل مفيدا علما⁽⁵⁾. وقال: "وليس كل استصلاح وجها مرتضى في الأحكام. . . ، إذ الإخالات منقسمة، ووجوه الاستصلاح منتفية، والشرع لا يرى تعلق الحكم بجميعها. . . ، فإذا بطل دعوى التعلق بكل مصلحة، ولم يتبين لنا ما اعتمده الأولون فكيف تدل نفس الإخالة؟"⁽⁶⁾.

ثم بين أن الأولين لا يحتجون بالإخالة ووجوه الاستصلاح إلا إذا ظهرت وسليم معناها من المبطلات وغلب على الظن معناها⁽⁷⁾، ثم أورد شروط الاستصلاح في الوقائع التي لا نص فيها⁽⁸⁾.

- أن تكون الاستصلاحات مرتبطة بموارد الشرعية وتعتمد في الوقائع التي لا نصوص فيها.
- أن لا تناقض أصلا من أصول الشريعة.
- أن يغلب على الظن أنها المرادة شرعا.

أقول فأين حاكمية المصالح على النص التي تبجّج بها الحدائثيون اليوم؟!

1- المصدر نفسه

2- المصدر السابق، 26/2.

3- المصدر السابق، 26/2.

4- الجويني البرهان، 26/2، 27.

5- المصدر السابق، 29/2.

6- المصدر نفسه.

7- المصدر السابق، 29/2، 30.

8- المصدر السابق، 30/2.

وختم الجويني تلك الشروط بقوله: "إذا ثبت حكم في أصل وكان يلوح في سبيل الظن... ولم يناقض ذلك الأمر شيء، فهذا هو الضبط الأقصى الذي لا يُفْرَضُ عليه مزيد"⁽¹⁾.

ثم توجس وتوقع سؤالاً من المعترض فقال: "فإن قيل فالإخالة مع السلامة هي الدالة إذا، قلنا: لا، ولكن إذا ثبتت الإخالة ولاحت المناسبة، واندفعت المبطلات، التحق ذلك بمسلك نظر الصحابة -رضي الله عنهم- فالدليل إجماعهم إذاً... كما تقدم في إثبات القياس على منكره"⁽²⁾.

ثم صاغ سؤال متوقفاً من الخائضين في وجوه الاستصلاح والإخالة من غير ضابط، فقال: "فإن قيل قد ثبت من رأيكم أنه لا تخلو واقعة عن حكم- الله تعالى- ما دامت أصول الشريعة محفوظة، وثبت أن النظر ليس مسترسلاً في وجوه المصالح كلها، ومآخذ الأحكام مضبوطة، والوقائع المتوقعة لا ضبط لها، فكيف يستند ما لا نهاية إلى المتناهي؟ وهذا سؤال عسير جداً"⁽³⁾. وهذا التساؤل هو ما يتردد اليوم على لسان دعاة الحدائث والتجديد وقد أوردوه مورد الحجج التي تذرعوها لإطلاق العقل من عقاله، والقول بمطلق المصالح المرسله، بديلاً عن القياس الذي وصفوه أنه تفرغ الحاضر في الماضي تعسفا لاعتماده على النصوص المحدودة التي لا تفي بالوقائع اللامتناهية، وحكموا على القياس بأنه عطالة تاريخية، وأشفقوا عنه تارة أخرى واستبعدوه حتى لا يتفجر وعاءه في زعمهم⁽⁴⁾. ولكن أقول إن أفكار مغرضي اليوم هي عينها أفكار المغرضين سابقاً، وقد تكفل الرد عليها جهابذة العلماء من أمثال الجويني حيث قدم جواباً عن الشبهة السابقة فقال: "... انضباط المآخذ مسلم والحكم بأن حكم الله يجري في كل واقعة مسلم مع انتفاء النهاية"⁽⁵⁾. ولكن ما لا نهاية له ينبغي أن يتحاكم إلى أعيان أو أجناس ما له نهاية⁽⁶⁾. ثم عاد أكد أن الصحابة كانوا يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني أي المخيلة والظاهرة المعنى، السليمة من المعارضات القريبة إلى الظنون.

ويقال للحدائثيين ودعاة التجديد المتمسكين بإعمال مطلق المصلحة على لسان الجويني نفسه: "لم يصح عن أصحاب رسول الله ضبط المصالح التي تنتهض عللاً للأحكام، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للنظر وذو الرأي"⁽⁷⁾.

¹- المصدر نفسه

²- المصدر نفسه.

³- المصدر نفسه.

⁴- امحمد جيرون، المقاصد في الفكر الإصلاحى الإسلامى، ص 38-49، وسامى براهيم، نقد العقل الأصولى، ص 24-26، 378، وائل بن سلطان الحارثى، ص 866، 867.

⁵- الجوينى، البرهان، 2/30.

⁶- الجوينى، البرهان، 2/31.

⁽⁷⁾الجوينى البرهان، 2/41.

ثم بيّن الطريقة الأسدّ في اعتبار المصالح فقال: "فمسلك الضبط: النظر في مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها فإذا لاحت وسلمت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة وليس حايذا عن المآخذ المضبوطة"¹.

ثم أكد أن الحدائق قد ردوا الاستدلال الذي لا يستند إلى أصل، لأن صاحبه لا يأمن من الوقوع في مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها².

كما قال الجويني عن منهج الصحابة في الاستصلاح: "... ولا نراهم كانوا يرون التعلق بكل مصلحة، فالوجه في تحسين الظن بهم أنهم كانوا يعلّقون الأحكام بما يظنون موافقا لقول الرسول -عليه السلام- في منهج شرعه، وكانوا يبيغون ذلك في مسالكهم"³.

وقال أيضا: "ومن تأمل مجاري كلامهم لم يستربّ في أمرين أحدهما: ... إنما كانوا يرجعون إلى ضبط الشارع وتوقيفه، ... والثاني: أنهم كانوا لا يرون حمل الخلق على الاستصلاح بكل رأي، وإنما كانوا يحومون على قواعد الشريعة ويستشرون منها ما يظنونه فيخَرِّج من هذين الأمرين أن مبتغاهم كان أن يغلب على ظنهم مراد الشارع، في علم يرتبط بالحكم به"⁴.

وبين أن وضع العلل من اختصاص الشارع وللمجتهد استنباطها حيث قال: "ليس للمستنبط وضع العلل على اختياره وإنما النظر إلى درك ما يتخيله موضوعا بمسلك الظنون"⁵.

وذكر أن الشافعي يأخذ بالاستدلال المرسل شرط استناده إلى الأصول قال الجويني⁶: "ومن تتبع كلام الشافعي، لم يره متعلقا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فان عدمها التفت إلى الأصول [مشيها] كدأبه"⁷.

ثم ذكر الجويني محاذير التمسك بكل رأي من غير أصل: أنه يؤدي إلى أن يقول كل ذي رأي بالأصوب عنده وهذا اقتحام عظيم وخروج عن الضبط، ويلزم منه الانحلال من الشرع الذي تخوف منه الباقلاني، لأن مساقه رد الأمر إلى العقول⁽⁸⁾، وقال بعد ذلك: "وإنما وجهنا ما ذكرناه على من يتبع الرأي المجرد، ولا يروم ربطه بأصول الشريعة"⁹، قال الجويني عن رأي الشافعي في الاستدلال بالمصالح

(1) المصدر السابق، 41/2، 42.

(2) المصدر السابق، 42/2.

(3) المصدر السابق، 45/2.

(4) المصدر السابق، 46/2.

(5) المصدر السابق، 112/2، والشاطبي، الاعتصام، 348/1، ومحمد زاهد الكوثري، مقالاته، ص 289، 299.

(6) المصدر السابق، 164/2.

(7) المصدر السابق، 163/2.

(8) المصدر السابق، 164/2.

(9) المصدر نفسه.

المرسلة أنه: "لم ير التعلق بكل استصواب لما فيه من الانحلال والانسلاخ عن ضبط الشريعة"⁽¹⁾، وقال عن الشافعية عموماً وعن مالك خصوصاً: "ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك -رضي الله عنه- فقد أخطأ، فإنه قد اتخذ من أقضية الصحابة -رضي الله عنهم- أصولاً، وشبّه بها مأخذ الوقائع، فمال فيما قال إلى فتاويهم وأقضيتهم، فإذا لم ير الاسترسال في المصالح"⁽²⁾، ولكنه لأمه عن بعض المسائل في المصالح وهي نقطة خلافهم مع المالكية⁽³⁾. يتبين من هذا النقل المستفيض الذي تعمدت إيراد العبارات الحرفية، أن تدرج المغرضين باحتكام الجويني للنظرية الموسعة في المقاصد والمصالح لا يستقيم بكل تأكيد. فلا يبقى لأي مغرض التعلق بالإمام الجويني بإطلاقية التوسع في أعمال المصالح المرسلة دون قيد ولا ضابط وتسقط دعواهم في استبدال القياس بفقهِه المصالح.

2- رأي الغزالي في التحاكم إلى مطلق المصالح المرسلة

ذكر الحداثيون وأتباعهم من دعاة التجديد أن الاحتكام إلى المصالح منهج جِلَّة من العلماء من أمثال الغزالي حيث احتكم إليها رغم أنه سعى "الاستصلاح" بالأصول الموهومة بحكم شافعيته، وذكروا أنه اعتمد القياس القائم على معقول النص من خلال المصلحة التي لم يشهد لها الشارع بالاعتبار أو الإلغاء، مثل تحريم كل ما أسكر من مأكَل أو مشرب حفظاً للعقل⁽⁴⁾. قال جاسر عودة: "فها هو الإمام الغزالي في هذا الاقتباس يقيس صراحة بمقصد حفظ العقل، بل بما هي بين الضرورات الخمس: وبين المعاني المناسبة في القياس"⁽⁵⁾. وفيما يلي عرض لرأي الإمام يكشف عن منهجه في المصالح المرسلة المخالفة تماماً لما ادعاه المغرضون:

ذكر الغزالي أنه لا يجوز الاستمسك بمطلق المصالح ما لم يعضدها أصل معين من الشرع، وإذا لم تتأيد بنص ورد على وفقه الحكم بالشرع فاتباعه: "وضعُ للشرع بالرأي والاستحسان، وإنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع؛ فأما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه"⁽⁶⁾، لأن

(1)- الجويني البرهان، 2/ 179.

(2)- المصدر السابق، 2/ 206.

(3)- المصدر نفسه.

(4)- جاسر عودة: فقه المقاصد، ص: 49.

(5)- المرجع نفسه.

(6)- أبو حامد الغزالي شفاء الغليل ص: 208، 209، وأنظر المستصطفى له 1/ 276، 290-291.

الصحابة مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشباه، ولم يقل أحدهم حكمت بكذا وكذا لأنني استحسنته⁽¹⁾، أي بالرأي المجرد والعقل.

أما المصالح أو المناسبات الواقعة في رتبة الضرورات أو الحاجات فيجوز التمسك بها إن كانت ملائمة لتصرفات الشرع، ولا يتمسك بها إن كانت غريبة لا تلائم القواعد⁽²⁾. ومنه وضع شروطا في اعتبار المصالح المرسلة⁽³⁾.

1- أن لا تصادم نصا شرعيا، لأنها لو صادمت تضيمن اعتبارها تغيير الشرع وهو باطل.

2- أن لا تكون المصلحة غريبة وهو ما سكت الشرع عن اعتبارها واتباعها، يتضمن إحداث أمر بديع لا عهد بمثله في الشرع.

ثم ذكر مثال تحريم الخمر بما رآه على والصحابة- رضوان الله عليهم- بعد أن جمعهم عمر واستشارهم في القضية فما فعله على أنه قاس الخمر مع الكذب ثم ذكر الغزالي أن هذه المصلحة المرسلة التي يجوز إتباعها⁽⁴⁾، لا المسيبة والمرسلة عن كل قيد، ورد على من اعتبر هذا مثلا للتحاكم إلى المصالح المرسلة دون أن يشهد لها نظير. فقال: "وليس الأمر كذلك؛ فإنهم أبوا أولا أن يعاقبوه بعقوبة لم تُعهد مشروع من جهة الشرع؛ ولو كانوا يُسَوِّغُونَ ذلك: لما افتقروا إلى التشبيه بحد مشروع وأُوكِلَ ذلك إلى رأي الولاة، حتى يفعل في كل شخص ما يراه زاجرا في حقه، لاثقا بحاله، جامعا لمصلحته؛ فطلبوا أولا حدا مشروعا وتَشَوَّفُوا فيه إلى أحط الدرجات في الحدود اكتفاء بالأقل ما أمكن... ، وأنفوا أقل الحدود، حد الكذب والافتراء، ثم لم يُجَوِّزُوا أن يُوجِبُوا حد جريمة على من لم يجترمها، ما لم يطلبوا مناسبة بين جريمته وبين تلك الجريمة؛ فإن ذلك يؤدي إلى إبداع أمر غريب لا يلائم نظائر الشرع فطلبوا المناسبة، بأن قالوا: من سكر هذى، ومن هذى افتري؛ فعليه حد المفترى: من حيث أن السكر مظنة الهذيان والافتراء وإطلاق اللسان بالسُّخْفِ، وقد عُهِدَ في الشرع إقامة مظان الأمور مقام الأمور المقصودة في إفادة الأحكام"⁽⁵⁾.

ثم قال: "فطلبهم هذه المناسبة هي الدلالة على أنهم لم يروا الاختراع للمصالح؛ بل تشوَّفوا إلى التصرف في موارد الشرع بضروب من التقريب والمناسبة"⁽⁶⁾. ثم قال في المستصفي: "فليس ما ذكره مخالفة للنص بالمصلحة أصلا"⁽⁷⁾.

(1)- أبو حامد الغزالي المستصفي 278/1.

(2)- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص 209، 210.

(3)- المصدر السابق، ص 210.

(4)- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص: 212، والمستصفي 306/1

(5)- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص 213، والمستصفي له، 306/1.

(6)- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص 215.

فدل على أن المصالح يشترط فيها المناسبة وليست مجرد اختراع، وأكد الغزالي أن المصلحة ينتظم فيها صورة القياس⁽¹⁾.

وذكر أن اعتماد مطلق المصلحة من غير مناسبة يُعدُّ خروجاً عن الشرع بالكلية وانسلافاً عن ريقه الدين، وهو متداع إلى هدم قواعد الشرع وتحريف حدوده، وفك قيوده بدعوى تغير الأحوال والزمان والمكان بموجب الاستصلاح وأكد أن هذا باطل قطعاً لأن المصالح المعتبرة تجانس مصالح الشرع وليست معزولة عنه إلى مصادفات وخواطر⁽²⁾. وإذا سُوِّغ استحسان كل ناظر رجوع الشرع إلى العوام وهم ليسوا أهلاً للاجتهاد⁽³⁾.

وسطر الغزالي ما يشبه القاعدة في وجوه المناسبات والمصالح فقال: "إذا نص الشارع على أمر: وجب مراعاته؛ فإن فُقِدَ النَّصُّ: تشوفنا إلى درك علة المنصوص وإثبات الحكم بها فإن عجزنا: تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع"⁽⁴⁾.

ونقل الغزالي اتفاق الجميع على أن التحريف للمقادير مهجور، وأنه أمر يأباه الدين وأكد أنه لا تقدم المصالح المرسلّة ولا يعمل بها إلا إذا عدمت مصالح النصوص، كما أنه لا يجب أن تُدعَى المصالح بمجرد التحكّمات والخيالات⁽⁵⁾، واشترط المناسبة فيها دوماً.

وأسس الغزالي قاعدة أخرى مفادها أنه: "في اتباع المصالح نتردد على ضوابط الشرع ومراسمه إجمالاً وتفصيلاً"⁽⁶⁾.

ومن خلال عرض ضوابط المصلحة المرسلّة عند الإمام الشاطبي والإمام الجويني والغزالي تبين عدم صحة دعوى التحاكم إلى مطلق المصالح وعدم إطلاق عنان العقل في تقديره، بل هي منضبطة بقيود

(٧)- أبو حامد الغزالي، المستصفى، 306/1..

(٨)- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص 217.

(٩)- المصدر السابق، ص 219، 220، والمستصفى، 285/1.

(١٠)- أبو حامد الغزالي، المستصفى 278/1، 279. تلك النصوص التي أوردتها الغزالي تهض رداً قوياً تسقط أمامه دعوى التحاكم بمطلق المصالح بدعوى تغير الزمان والأحوال التي تدفع بها المرغوضون قديماً وحديثاً، وقد جود محمد زاهد الكوثري أيضاً الرد على من لبيح بالإصلاح وهو في كنف الإسلام، من أعمار هذا العصر وبين أنهم أساؤوا المقارنة بين الإسلام بنصوصه المحفوظة، وبين النصرانية المحرفة، وبين أنهم جمعوا إلى تلك الإساءة الجهل بتاريخ الإسلام وتاريخ الكنيسة. وأبدى أسفاً على هوس الحدائين الذي تقربوا به إلى الغرب رفعوا شعار العرف والمصلحة قاضيين على النص، واستبدلوا دوران الأحكام على المصالح والحكم بدل دورانها على العلل القياسية، محمد زاهر الكوثري، مقالاته، ص 298، 299.

(١١)- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص 220، والمستصفى، 310/1، 311.

(١٢)- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل، ص 226-228.

(١٣)- المصدر السابق، ص 245.

ويقال لكل مغرض ما قاله الباجي: "لا نسلم تعليق الحكم بالمصلحة فَدُلُّ عليه إذ كنتم قادرين"⁽¹⁾. وتبين أن مشكلة المغرضين ومعركتهم مع وجود النص وهيمته وقداسته، وإن تحججوا وتستروا بفقه المصالح. نقل وائل بن سلطان الحارثي أن الفكر الديني يعاني من سيطرة قداسة النص لذا أوجبوا إضفاء النظرة التاريخية عليه تخلصاً من تلك القداسة فرفعوا شعار المصلحة والمقاصد⁽²⁾.

ثالثاً: حدود العقل في إدراك المصالح

قرر جمهور العلماء من أهل السنة خلافاً للمعتزلة والشيعة أن العقل له سقف محدود في إدراك المصالح في العبادات والعبادات إجمالاً.

1- حدود العقل في إدراك مصالح العبادات

أكد جمهور الأصوليين على محدودية العقل وحدود مجاله، ولما طرحوا موضوع "التعبد والتعليل في الأحكام الشرعية" بنوا على هذا الأساس وقرروا بوضوح أن مبنى العبادات عدم التعليل في الغالب، والمعلل فيها قليل سموه علة قاصرة لا يطمع عقل في التعدية والقياس بها؛ لأنها موقوفة على النص، ومنه أكدوا على أن العبادات محمولة على التعلُّد والانقياد والتسليم لأنها فوق طور العقل، ولا يطمع عقل سليم في إدراك تفاصيلها، وأما مجملها فمعلل تعليلاً إجمالياً من باب حكم المشروعية التي لا تصلح للقياس⁽³⁾.

قال الجويني عن قسم: "العبادات البدنية المحضة فإنه لا يتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعية، ولكن لا يبعد أن يقال تواصل الوظائف يديم مرون العباد على حكم الانقياد، وتجديد العهد بذكر الله... وهذا يقع على الجملة، ثم إذا انتهى الكلام في هذا القسم إلى تقديرات كأعداد الركعات، وما في معناها لم يطمع القاييس في استنباط معنى يقتضي التقدير في ما لا يقاس أصله"⁽⁴⁾. وذكر في موضع آخر أن العبادات البدنية لا ينكر أنها تحمل معنى جملياً كالمثابرة على وظائف الخيرات وإلف القلوب على ذكر الله، ولكن نفى أن يضبط القياس معانيها على وجه التفصيل لأنها أسرار استأثر بها علام الغيوب وليس للعقل أن يضع عللاً لها على اختياره لأنه معزول عنها⁽⁵⁾.

(1)- الباجي، إحكام الفصول، ص 464.

(2)-.....، ص ص 879.

(3)- الجويني، البرهان، 80/2، والشاطبي، الموافقات، 305-301/2. لمزيد التوسع في الموضوع يراجع مقال تعليل الأحكام والأفعال مواقف وردود، ص 86 – 105 وما بعدها، مليكة مخلوفي، مجلة الأحمديّة، العدد 20، جمادى الأولى 1426هـ- يوليو 2005م، دار البحوث في الدراسات الإسلامية، وإحياء التراث، دبي.

(4)- الجويني، المصدر نفسه وابن السمعاني قواطع الأدلة في الأصول 180-178/2.

(5)- الجويني، المصدر السابق 93/2، 112، الشاطبي، المصدر نفسه والاعتصام 46/1، 47.

وقال ابن العربي: "ما تأتي به الرسل من المعاني لا تهتدي العقول إلى تفاصيلها، وإنما تُتَلَفَى بالتسليم المحض له سبحانه، وكلنا نتلقاه بالانقياد الصِّرف"⁽¹⁾.

وقد عدَّ العلماء أن ما لا يعقل معناه يعتبر في حكم المستثنى، والمستثنى لا يعتبر منه شيء ولا يقاس عليه⁽²⁾. وإذا حاول العقل اقتحام مجال العبادات بالنظر والاستنباط فيها فإنه يدخل مجال الابتداء⁽³⁾؛ "لأن المبتدع... يزعم أن ثَمَّ طُرُقًا آخر، ليس ما حصره الشارع بمحصور، ولا ما عَيَّنَه بمتعين، وأن الشارع يعلمون حن نعلم أيضا، بل ربما يفهم من استدراكه الطرق على الشارع، أنه علم ما لم يعلمه الشارع"⁽⁴⁾.

وقال الشاطبي: "ولذلك كله يعلم من قصد الشارع، أنه لم يَكِلْ شيئا من التعدادات إلى آراء العباد، فلم يبق إلا الوقوف عندما حُدَّ والزيادة عليه بدعة، كما أن النقصان منه بدعة"⁽⁵⁾.

فكل ما كان عباديا محضا يُحمل على المقصد العام، وهو الإذعان والطواعية والتسليم قال العز: "وفي التعبد من الطواعية والإذعان فيما لا تُعلم حكمته، ولا تُعرف علتُه، ما ليس فيما ظهرت علته وفُهِمَت حكمته، فإن ملائسَه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تُعَبَّد به إلا إجلالا للربِّ وانقيادا إلى طاعته"⁽⁶⁾.

وقد حاول الغزالي والشاطبي التنقيب على وجوه التعليل في العبادات فذكروا أنها لم تخرج على سبيل الحصر عن التعظيم والانقياد الصِّرف⁽⁷⁾. وذلك دليل على محدودية العقل وقصوره ولأجل هذا ذكر العلماء أن الثواب والعقاب في العبادات. يقع على الطاعة والإذعان نظرا إلى ما في الطاعات من منافع⁽⁸⁾ ولذلك كان مقصد التعبد فيما يعقل وما لا يعقل هو العمدة⁽⁹⁾.

ويكفي في محدودية العقل عدم قدرته على إدراك وجوه المعاني في تفاصيل العبادات، بدليل أنها موقوفة على النص، وأن العقل لا يدخلها إلا وهو مبتدع.

(1)- ابن العربي العواصم من القواصم ضمن آراء أبي بكر الكلامية لعمار طالبي 246/2، وانظر نحوه عند أبي حامد الغزالي شفاء العليل، ص 99.

(2)- الجويني، المصدر السابق، 107/2.

(3)- الشاطبي، الاعتصام، 359/1.

(4)- المصدر السابق، 49/1.

(5)- الشاطبي، الاعتصام، 320/2.

(6)- العز ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، 88/1.

(7)- الشاطبي، الموافقات، 308/2، وأبو حامد الغزالي، المستصفى، 345/2.

(8)- العز ابن عبد السلام، المصدر السابق، 28/1.

(9)- عبد النور بزا، فقه المقاصد والمصالح، ص 298، ونظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي له، ص 26-29.

وعن عدم صحة جريان القياس في العبادات قال الشاطبي: "فلا يدخل العبادات الرأي والاستحسان هكذا مطلقاً؛ لأنه كالمنافي لوضعها، ولأن العقول لا تدرك معانيها على التفصيل"⁽¹⁾. وكل ما لا يصح إجراء القياس فيه فموقوف على النص، وقد لخص الشاطبي هذا المعنى بقول وجيز يُعَدُّ كالقاعدة في هذا الباب: "كل ما ثبت فيه اعتبار التَّعْبُد، فلا تفرع فيه"⁽²⁾. نحو المقدرات وأعداد الركعات ونصب الزكوات، ومقادير الحدود والكفارات وجميع التحكيمات، التي لا ينقذ فيها معنى لا يقاس عليها لأنها لا تعقل علتها⁽³⁾.

ويبين أن كل ما تدرك علته فقد أعرض الشارع عنه، وأجراه على مقصد التَّعْبُد⁽⁴⁾ ولذلك نجد ابن القيم يقول: "وبالجملة فلشارع في أحكام العبادات أسرار، لا تهتدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل، وإن أدركتها جملة"⁽⁵⁾. ومنه فلا مجال للعقل في إدراك تفاصيل العبادات وإنما له إدراك حكمها الإجمالية لكن لا بد له من التسليم ولكن لا يتعاداها فلا بد له من التسليم بها لأنها لا تصلح للتعدية والقياس.

2- حدود العقل في إدراك مصالِح العادات

قرر جمهور الفقهاء والأصوليين وعلى رأسهم الإمام الغزالي والشاطبي أن أصل المباحات مقيد بالشرع إجمالاً، ولم تترك لتقدير العقل؛ لأن أصول المصالح كلها من وضع الشرع لا من منصب المتصرفين في الشرع؛ ولأن ابتداء الوضع من اختصاص الشارع وليس لأحد التجاسر عليه⁽⁶⁾.

فأصول مصالِح العادات مؤصلة بالشرع، وقرّر الشاطبي أن العادة تحيل استقلال العقل بدرك المصالح الدنيوية ويبيّن أن التجارب تُحصّل المعرفة بتلك المصالح، بعد وضع الشرع أصولها. فالشاطبي قد سلّم أن فروع وتفصيل مصالِح العادات موكول إلى التجارب واستنباط العقول، وهو الذي أشار إليه العلماء أن: "العادات تجرى على مقتضى القياس" لما فيها من المعاني المعقولة المناسبة التي يدركها العقل وسيتسيفها.

قال الشاطبي: "فأما الدنيوية فلا يستقل باستدراكها على التفصيل البتة، لا في ابتداء وضعها، ولا في استدراك ما عسى أن يعرض في طريقها، إما في السوابق، وإما في اللّواحق، لأن وضعها أولاً لم يكن إلا بتعليم الله تعالى"⁽⁷⁾.

(1)- الشاطبي، الاعتصام 251/1.

(2)- الشاطبي، الموافقات، 310/2.

(3)- أبو حامد الغزالي، المستصفى، 328/2.

(4)- المصدر السابق، 304/2.

(5)- ابن القيم، أعلام الموقعين، 107/2.

(6)- أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل ص 208، 209، والشاطبي الموافقات، 307-305/2، والاعتصام 73/2، 321.

(7)- الشاطبي، الاعتصام، 46/1.

وبين في موضع آخر أن كل عادي تدخله شائبة التعبد، ومن هذه الجهة صح لحوق البدعة فيها⁽¹⁾، ولو كانت عادية فأصولها ومبادئها تعبدية من إضاء الشارع وهو ما أشار إليه العلماء، "والتعبد فيها نادر" والدليل على ذلك ما يلي⁽²⁾:

- لأن ابتداء وضعها، أولاً لم يكن إلا بتعليم الله لما أنزل آدم إلى الأرض علمه كيفية استجلاب مصالحه الدنيوية؛ لأنها لم تكن معلومة قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ وهو تعليم غير عقلي توارثته ذريته بعده في الجملة.

- أن العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل في كل شيء.
- إعدار الجميع في ضلالهم قبل إرسال الرسل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: 15).
قال السيوطي: "فأقام الحجة ببعثة الرسل، فلو كانت الحجة لازمة بنفس العقل لم تكن بعثة الرسل شرطاً لوجوب العقوبة"⁽³⁾.

- ظهور الهرج والمرج في أهل الفترات وعدم جريان مصالحهم الدنيوية -ناهيك عن الأخروية- على استقامة بدليل انتشار الفساد فيهم قال الشاطبي: "فالناظر في أحوال الأولين والآخرين يدل على أن مصالح الخلق، لم تتحصل على كاملها إلا ببعثة الأنبياء هذا في مصالح الدنيا، وأما مصالح الآخرة فأحرى أن لا تُعلم إلا بالوحي"⁽⁴⁾.

والبرهان على ذلك: "أحوال أهل الفترات، فإنهم وضعوا أحكاماً على العباد بمقتضى السياسات، لا تجد فيها أصلاً منتظماً، وقاعدة مطردة على الشرع بعد ما جاء، بل استحسنا أموراً تجد العقول بعد تنويرها بالشرع تُنكرها، وترميها بالجهل والضلال، والبهتان والحُمق... مع أنهم كانوا أهل عقول باهرة وأنظار صافية، وتدبيرات لدنياهم غامضة... فلأجل هذا كله وقع الإعدار والإنذار، وبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"⁽⁵⁾.

- ثبوت تذبذب العقل في إدراكه، لأنه مهما ادَّعى الإنسان أنه قتل المسألة علماً وبحثاً تغير علمه بمرور الزمن، وعليه لا سبيل إلى دعوى استقلال العقل حتى يعتضد؛ بالشرع لأن أوضاع الشرع لا قصور، ولا نقص فيها لمجيئها على وفق الغايات وأبلغ الحكم⁽⁶⁾.

(1)- المصدر السابق، 134/2.

(2)- المصدر السابق، 268/2، 321، والموافقات 48/2، وأبو حامد الغزالي، المستصفى 46/1، 47، المنقذ من الضلال، ص 62، والسيوطي، صون المنطق، ص 178.

(3)- السيوطي، المصدر نفسه.

(4)- الشاطبي، الاعتصام، 46/1، 47، والموافقات 304/2، وأبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم ضمن الآراء الكلامية لعمار طالبي، 246/2.

(5)- الشاطبي، الاعتصام، 321/2. وعبد العالي ملوك، الترجيح المصلحة من خلال القرآن الكريم، ص 5، 6.

(6)- الشاطبي، المصدر السابق، 322/2.

وقد جرد ابن خلدون النصح فقال: "ولا تثقن مما يزعم لك الفكر من أنه مُثْتَدِر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كلياً، وسفهِ رأيَه في ذلك، وأعلم أن الوجود عند كل مُدْرِكٍ في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه . . . فأتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتَّع ما أمر الشارع؛ لأنه أوسع من نطاق عقلك"⁽¹⁾.

وأجاب الشاطبي عمّا يظهر من المصالح أنه عقلي فقال: "فأتى الفلاسفة إلى تلك الأصول [المؤصلة بالوحي] فتلقفوها، أو تلقفوا منها، فأرادوا أن يخرجوه على مقتضى عقولهم، وجعلوا ذلك عقلياً لا شرعياً، وليس الأمر كما زعموا، فالعقل غير مستقل البتة، ولا ينبني على غير أصل، وإنما ينبني على أصل متقدم مُسَلَّم على الإطلاق. . . فعلى الجملة العقول لا تستقل بإدراك مصالحتها دون الوحي"⁽²⁾.

يريد أن أصولها العامة تعبدي لا يدركها العقل، ولا يقصد الشاطبي أن العادات لا تُدرك البتة على وجه التفصيل في تفاريغها وجزئياتها؛ لأنه لو قال بهذا لنقض ما أصله من جريان العادات وفق التعليل في الغالب. ولذلك كان جواب الجويني على من ردَّ القياس لما لم يُدرك حكمه ضرب الديّة على العاقلة، واسترقاق الأطفال، وأن في الشريعة ما لا يعقل، يجب الوقوف عنده دون تخطيه، أن الشرع: فيه ما يجري فيه القياس، وفيه ما يجب فيه الانحسار والاقتصاد على موارد النص؛ لأنه قد يعترض للعقل ما يتغشاه، ويستهم عليه وقد يلوح له الصواب أحيانا أخرى، وأكد أن العقل لا يحسم الرأي في سائر الأمور لاستعجابه في بعض الوجوه والحالات⁽³⁾.

وأورد الجويني من بديع نظر الشافعي عدم الاستمسك بكل استصواب لما فيه من الانحلال عن ضبط الشرع، فلو عتّى له معنى مخيل ولم يدرك وجه العلة فيه ألحقه بما لا يعقل، كما فعل في قيم الزكاة لما لم تظهر له علة مناسبة، وإن لاحت منه حكم عامة كسد الخلات، لم يُجْر فيها القياس ولم يقل بالقيمة وتمسك بالنص⁽⁴⁾.

ولأجل هذا وجدنا الشاطبي قد اعترض على العز بن عبد السلام فيما أطلقه من معرفة مصالح الدنيا بالعقل والتجارب لما فيه من شائبة تحكيم العقول قال العز: "وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات. . . ومن أراد أن يعرف المناسبات في المصالح والمفاسد. . . فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك. . . وبذلك يعرف حسن الأعمال وقبحها"⁽⁵⁾.

(1)- ابن خلدون، المقدمة، ص 459، وأصل النص للغزالي في المنقذ من الضلال، ص 62.

(2)- الشاطبي، الاعتصام، 41/1، 321/2.

(3)- الجويني، البرهان، 11/2.

(4)- المصدر السابق، 178/2، 179، وابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، 398/2، والشاطبي الموافقات، 304/2، 396.

(5)- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 10/1.

وقال: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل... وأعلم أن تقديم الأصلاح فالأصلاح ودرء الأفسد فالأفسد مركزوز في طبائع العباد"⁽¹⁾.

وقد تَعَقَّبَه الشاطبي معترضاً على ما أطلقه من معرفة مصالح الدنيا بالعقل والتجارب والعتادات فقال الشاطبي "هذا قوله، وفيه نظر؛ أما أن ما يتعلق بالأخرة لا يعرف إلا بالشرع فكما قال؛ وأما ما قاله في الدينوية، فليس كما قال من كل وجه، بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض"⁽²⁾.

إذاً قد تعقبه على الإطلاق ولم يَرُدُّ قوله كله، بدليل قول الشاطبي: "ولو كان الأمر على ما قاله بإطلاق، لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الأخرة خاصة، وذلك لم يكن"⁽³⁾.

فالشاطبي قد نازع العز في دعوى إطلاق إدراك العقل لأصول المصالح الدينوية، ولم ينازعه في كون تفاصيلها عقلياً لأنه هو من دافع على جريان العادات على التعليل في تفاصيلها وعليه فالقول بجريان المصالح العادية على مطلق التعليل فيه نظر وتفصيل. وهو ما يبنى عن محدودية العقل في إدراك المصالح وعدم حاكميته المطلقة.

وعليه فإن مجال العادات المُعَبَّر عنها بالمصالح الدينوية الأصل فيها التعليل أي متروكة إلى مجال العقل يقبس فيها ويستنبط استجلاب مصالح الناس؛ لأنها معقولة مدركة المعاني على وجه التفصيل تجري على سنن القياس⁽⁴⁾. وهو المجال المسموح فيه للعقل أن يعمل فيه الاستنباط وبذل الرأي بخلاف أصولها فشرعي لا مدخل للعقل فيها.

يريد أن أصولها العامة تعبدي لا يدركه العقل ولا يقصد الشاطبي أن العادات لا تُدْرِكُ البتة على وجه التفصيل في تفاريحها وجزئياتها؛ لأنه لو قال بذلك لنقض ما أصّله من جريان العادات وفق التعليل في الغالب فالعادات من حيث التفاصيل معقولة المعنى بخلاف أصولها فمحمولة على التعبد.

ولكن ما عوهد من المغرضين هو إجراء العادات على مطلق الإباحة العقلية دون تمييز بين أصولها وفروعها، ولذلك ينازعون من جهتين: من جهة أصولها فهي تعبدية، وهو ما يحد إطلاقها الموسع، ومن جهة فروعها من حيث الجريان فيها على مطلق المصلحة دون ضابط ولا قانون.

وأخيراً لا يسعني إلا أن أردد ما قاله الشاطبي: "... لا يتأتى زمان إلا وغريبة من غرائب الاستنباط تحدث إلى زماننا هذا"⁽⁵⁾.

وأكد على وجه العموم أن الله جعل للعقول حداً تنتهي إليه لا تتجاوزته ولم يجعل لها طريقاً لكل مطلوب وإلا استوت مع الخالق في الإدراك، لأن معلومات الخلق متناهية وعلم الله مطلق غير متناهي⁽⁶⁾.

(1)- المصدر السابق، 7-5/1.

(2)- الشاطبي، الموافقات 48/2.

(3)- المصدر نفسه، وفريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 328، 232.

(4)- الشاطبي، الاعتصام، 321/2، 323، العز قواعد الأحكام 170/2، الموافقات 306/2، 307.

(5)- الشاطبي، الاعتصام، 163/1.

(6)- الشاطبي، الاعتصام، 313/2.

وأُرشِد إلى أن لا يجعل العقل حاكما بإطلاق لثبوت حاكمية الشرع عليه بإطلاق⁽¹⁾.

*- خاتمة

بعد بسط تفاصيل وفحوى مداخلتي يمكن لي أن أقرر النتائج الآتية:

1- سعى الشاطبي لرصد دعاوى: " التحاكم إلى مطلق المصالح " دون ضابط ولا قانون وساقها على لسان دُعائها، ثم تولى تنفيذها بالحجة الدامغة ما يدل على أن جذور هذه الدعوى قديمة، وُجِّهَ دُعائها اليوم لنبش التراث وحياتها؛ بمعنى لا جديد لدعاة الحداثة والتجديد سوى استدعاء أفكار المناوئين للإسلام قديما.

2- ردود الشاطبي على تلك الدعوى أشد صفة موجعة يتلقاها كل مغرض، يدعي الاحتماء بالفكر المقاصدي الشاطبي. ويسقط تذرعهم به ويقطع صلة فكرهم بالشاطب تماما.

3- التحاكم إلى المصالح مبدأ أقرته الشريعة، لابتنائها على جلب المصالح ودرء المفاسد خاصة في المعاملات مجال المباحات عموما، ولكن مقيدة بشروط وموانع؛ لأن أصل الإذن في الاختيار شرعي لا عقلي ثم إن ما يحد من إطلاقية مصالح المباحات كونها مقاصد تابعة شرعت لخدمة وتتميم المقاصد الأصلية التي محلها العبادات.

4- دعوى التحاكم إلى المصالح بإطلاق عقلانية مجددة، مألها الانحلال والانسلال من الشرع، تخفي وراءها معركة أدعيائها مع قداسة النص.

5- تحجج الحداثيين ودعاة التجديد بالإمام الجويني والغزالي في تحكيم المصالح مطلقا باطل يرده تصريحهم بتقييد المصالح وردها إلى النصوص والقواعد الشرعية وتحذيرهم الصريح والمكرر الميثوث في كتبه من أمثال تلك الدعوى التي راجت قديما وطفنت إلى السطح اليوم.

6- لا مجال للعقل في العبادات إجمالا وتفصيلا لأنها غيب موكول إلى تقدير الشرع فكان الأصل فيها الانقياد والتسليم وفق المقصد العام الجملي "التعبد"، والمعلل فيها قليل نادر علتة قاصرة على النص تسمى الشبه ليست محلا للقياس إلا نفي الفارق.

7- نشاط العقل بالاستنباط والتفريع محدد في تفاصيل العادات مراعاة لمتغيرات الزمان والمكان والأحوال ما يدل أن الشرع لم يتجاهل الواقع؛ أما أصول العاديات ومبادئها فهو تعبدي ليس للعقل فيه دور لأن ابتداء وضعها من اختصاص الشارع وهو ما يقيد دور العقل فيها.

8- ما يسعى المغرضون اليوم لترويج التحاكم إلى مطلق المصالح في العادات دون تمييز بين أصولها وفروعها تعميم خاطئ على خلاف المؤصل عند الجمهور تماما.

التوصيات:

أوصي بجمع أهم مقترحات الحداثة ودعاوى المغرضين المتعلقة بالمقاصد في كتاب موسوعي جماعي يتم فيه رصد المقترحات الحداثية مع بيان الاستمداد والجذور تشرف عليه هيئة أكاديمية متخصصة تنتخب بموضوعية من مختلف الجامعات الإسلامية عبر وطننا المفدى (الجزائر).

(1)- الاعتصام، 2/326.

*- قائمة المصادر والمراجع

1. الإيهاج في شرح المنهاج، السيكي، تقي الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1404 هـ.
2. أثر التعليل بالمصلحة في التشريع الإسلامي معاذ بن عبد الكبير ناني: ، مكتبة الرشد، ط1(1441هـ-2019 م).
3. الاعتصام، الشاطبي: ت محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت لبنان ط (1405 هـ- 1985 م).
4. أعلام الموقعين ابن القيم، دار الجيل: ت(751هـ) د: ط: ت طه عبد الرؤوف سعيد.
5. بحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي بدر الدين، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط، (1421 هـ-2000 م).
6. البرهان في أصول الفقه، الجويني ت (478 هـ): ت: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط1 (1418 هـ-1997 م).
7. الترجيح المصلحة من خلال القرآن الكريم، عبد العالي ملوك، دار الكلمة- ط1(1434 هـ/2013 م).
8. دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المعاصر، جمال المرزوقي: دراسات دار الأفاق العربية- ط1(1421 هـ/2001 م).
9. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد الغزالي ت(505 هـ)، ت: حامد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد ط (1390 هـ-1971 م).
10. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، السيوطي، ت علي سامي النشار، دار الكتب العلمية بيروت- لبنان. د. ط.
11. العواصم من القواصم ضمن آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية لعمار طالي ابن العربي: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ط2، (1981 م).
12. فقه المقاصد جاسر عودة، ، إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها: المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هندن، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية- ط3(1429 هـ/2008 م).
13. فقه المقاصد والمصالح عبد النور بزا، بين العز بن عبد السلام وأبي اسحاق الشاطبي، دراسة مقارنة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1 (1435 هـ-2014 م).
14. القرآن الكريم برواية ورش.
15. قواطع الأدلة في الأصول، السمعاني عبد الجبار ت(489 هـ)، ت محمد حسن إسماعيل الشافعي دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط1 (1418 هـ/1998 م).
16. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين بن عبد السلام: ت د نزيه كمال حماد، ود: عثمان جمعة ضميرية، دار القلم: دمشق: والدار الشامية: بيروت، ط1 (1421 هـ/2000 م).
17. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام: ت(660 هـ)، ت نزيه حماد وعثمان جمعة، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط1 (1421 هـ-2000 م).
18. القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، فهمي محمد علوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط (1989).
19. المستصفي من علم الأصول، أبو حامد الغزالي: دار الفكر، ت: (505 هـ)، د: ط: ولا ت.
20. مصالح الإنسان مقارنة مقاصدية عبد النور بزا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي هندن، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية- ط1(1429 هـ/2008 م).
21. مقاصد الشريعة الإسلامية ابن عاشور، ، الشركة التونسية للتوزيع، قرطاج (1978 م).

22. مقاصد الشريعة في تخصيص النص بالمصلحة أيمن جبريل حويلس للأيوبي، ، دار النفائس عمان-الأردن 2011م ط1 (2011/1432).
23. المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي محمد جبرون، ، ط1، لبنان (2010م).
24. مقدمة ابن خلدون: دار الفكر: ط-ولا سنة.
25. المنخول من تعليقات الأصول أبو حامد الغزالي: ت(505هـ)، ت محمد حسن هيتو: دار الفكر: ط2 دمشق(1400هـ/1980م).
26. المنقذ من الضلال، أبو حامد الغزالي: ت (505 هـ)، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، لبنان، ط3، (1411هـ-1991م).
27. منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، أبو حامد الغزالي ت (505 هـ)، ت : عبد العزيز عز الدين السيروان، مؤسسة السيروان، ط (1416هـ-1996م).
28. الموافقات في أصول الشريعة: الشاطبي ت (790 هـ)، ت: عبد الله دراز، دار المعرفة - بيروت- لبنان (د، ط).
29. نثر الورود على مراقبي السعود، محمد الأمين الشنقيطي، دار المنارة، ط1 (1415 هـ-1995م).
30. نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي توصيف ومراجعة، عبد النور بزا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هندن، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية: ط1، 1432 هـ-2011م).
31. نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، ت عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض: مكتبة نزار مصطفى الباز: مكة المكرمة ط1، (1412هـ/1995م).
32. نقد العقل الأصولي سامي براهيم، منشورات كارم الشريف، ط (2014م).

المقاصد في القرآن الكريم وعلاقتها بفهم الواقع

The Maqasid in the Quran and Their Relationship to Understanding Reality

د. دكتور نبيل ربيع، جامعة حمه لخضر-الوادي

وحدة البحث: علوم الإنسان. وهران.2.

د. تقي الدين طيبايبية، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1

**

*- مقدمة

يُعدُّ فقه الموازنات من أهم القضايا التي يحتاجها المجتمع لتنظيم أموره وأفكاره وأعماله، ولذلك في هذا البحث حاولت تسليط الضوء على بعض الأولويات التي جاء بها القرآن الكريم من خلال ما رتبته الشرع وما قدمه، واختاره، ورجحه في حالة التعارض بين المصلحة والمفسدة، ويعد فقه الموازنات أحد المعالم الأساس للدعوة الإسلامية وأحد الثوابت المتحكمة فيها فله أهمية كبيرة في تنظيم قضايا المجتمع، فهو بمثابة المعيار ميزان الأولويات بشكل منطقي وصحيح حتى لا يقدِّم المهم على الأهم، أو يحرص على المفضل ويترك الفاضل، كمن يحرص على أداء بعض النوافل والمستحبات ويفرط في أداء الفرائض والواجبات أو يتساهل في فعل المحرمات.

إشكالية البحث:

إن إحياء فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد، وتجديده علمًا وعملاً في هذا الزمان ضروري للدعوة وللدعاة وللقيادة وصناع القرار، حيث تختلط الحسنات بالسيئات وتزدحم المصالح بالمفاسد مما يوقع العاملين في حقل الدعوة في اشتباه واختلاف، فمن الناس من ينظر إلى الحسنات فيرجح جانبها، وإن تضمن هذا الجانب سيئات عظيمة، ومنهم من ينظر إلى السيئات فيرجح جانبها، وإن أفضى إلى ترك حسنات عظيمة.

إذن ما هو فقه الموازنات؟ وفيما تكمن أهمية فقه الموازنات في تنظيم المجتمع؟، وكيف ساهم القرآن الكريم في ترتيب الأولويات وتقديمها وتأخيرها وترجيح بعضها على البعض؟ أردنا في هذا البحث أن نعالج فقه الموازنات من الدراسة المصطلحية، وحاجة الأمة إلى هذا الفقه الرشيد، ومشروعية فقه الموازنات، وأهم الأولويات التي تضمنها القرآن الكريم.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى معرفة الأولويات التي تضمنها القرآن الكريم وكيف تعامل معها، كما يعالج قضية اختلال النسب واضطراب الموازين من الوجهة الشرعية في تقدير الأمور الأفكار والأعمال.

المبحث الأول: ماهية فقه الموازنات:

1/ فقه النوازل:

- الفقه لغة:

الفهم، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ (هود: 91) أي ما نفهم.

- اصطلاحاً:

"العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية" ¹

1. والمقصود بالعلم هنا الإدراك مطلقاً الذي يتناول اليقين والظن.

2. والأحكام جمع حكم وهو مطلوب الشارع الحكيم.

3. الشرعية احترازاً بها عن الأحكام الحسية ².

فهم المسائل الواقعة والجديدة من طرف المجتهدين لغرض بيان وتحديد حكم أو أحكام الشرع فيها.

2/ فقه الموازنات:

" يأتي فقه الموازنات للترجيح بين المتعارضات التي لا يمكن فيها فعل أكبر المصلحتين إلا بترك الصغرى، أو التي لا يمكن فيها درء أعظم المفسدتين إلا بفعل الأخرى، أو التي لا يمكن فيها تجنب المفسد إلا بترك المصالح، أو التي لا يمكن فيها تحقيق المصالح إلا بتحمل المفسد" ³.

3/ فقه الأولويات:

" يأتي للترتيب بين المصالح لبيان ما الذي ينبغي أن يكون أولاً وما الذي ينبغي أن يكون ثانياً وثالثاً ورابعاً، وكذلك يعمل على الترتيب بين المفسدات فيبين ما الذي ينبغي تركه أولاً، وما الذي ينبغي تركه ثانياً وثالثاً ورابعاً" ⁴.

كما يعني فقه الأولويات يقول الدكتور يوسف القرضاوي:

3/ حاجة المجتمع إلى فقه الموازنات:

إن أهمية فقه النوازل والاجتهاد فيه تظهر مدى حاجة الناس إليه، خاصة في واقع أصبحت فيه أمتنا " تصغر الكبير وتكبر الصغير، وتعظم الهين وتهون الخطير، وتؤخر الأول وتقدم الأخير، وتهمل

¹ عبد الله بن عمر البضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، ص16

² وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ط2، دمشق، 1405هـ/1985م، ج1، ص16.

³ عبد المجيد محمد السوسرة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دار القلم، ط1، دبي، 1425هـ/2004م، ص15

⁴ المرجع نفسه، ص15.

الفرض وتحرص على النفل، وتكثرث للصغائر وتستهن بالكبائر، وتعترك من أجل المختلف فيه وتصمت عن تضييع المتفق عليه".¹

كما أن الفقه يعتبر الرابطة بين الأمة والتشريع، وأحكام النوازل ما هي إلا أحكام ولدتها الحاجات والظروف الطارئة على المجتمع الإسلامي، وهي أحكام تربط بين الفقه وأصوله وتعطي للدين عمومته وسعته، وللتشريع صلاحيته وشموله واستمراره في سياسة الناس.

والاهتمام بفقه النوازل يشير مباشرة إلى العلاقة الدائمة بين أهل الإفتاء والواقع المحيط بهم ما يدل على مدى اهتمام هذه الفئة بإيجاد الحلول لما استجد في أوساط المجتمعات الإسلامية وحرصها على ربط الشرع بجوانب الحياة جميعا.

وتظهر حاجة المجتمعات الإسلامية لهذا العلم من خلال:

1. خطورة القضايا والمسائل التي ابتلي بها المسلمين والمخالفة لقواعد الدين ومقاصده²، والتي أصبحت لصيقة بالحياة ولا استغناء عنها، بل أصبحت المجتمعات لا تدرك خطورتها بسبب تعودها عليها واستمرار الأجيال في تداولها دون اكتراث منها ولا وعي لما ينتج عنها من ضياع الهوية الأصلية للأمة الإسلامية.
2. انتشار كثير من المفاصد في المجتمعات وبدرجات متفاوتة من حيث الضرر، ما يجعل الحاجة لفقه الأولويات والموازنات تزداد إلحاحا، وتنتظر أحكاما لردعها والوقوف دون استفحالها أكثر.
3. التداخلات المتشعبة والمتعددة بين الصالح والمفاصد، فلم يعد الناس على قدرة في التمييز بين ما هو منتشر؛ من حيث صلاحه أو فساده، فيأتي فقه الأولويات ليضع " كل شيء في موضعه بالقسطاس المستقيم "،³ وأيضا في " ظل فقه الموازنات فسنجد هناك سبيلا للمقارنة بين وضع ووضع والمفاضلة بين حال وحال " ⁴.
4. اختلال في الأولويات في المجتمعات الإسلامية، فنلاحظ أن مكانة الفنانين والفنانات - مع اقتصار الفن على الغناء والتمثيل أساسا - فاقت وتفوق بكثير مكانة العلماء والأدباء وأهل الفكر، بل أصبحوا لا يسمع لهم ولا عنهم ذكر ولا

¹ يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 24.

² محمد بن الحسين الجيزاني، مرجع سابق، ص 35.

³ يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 9.

⁴ عبد المجيد السوسرة، مرجع سابق، ص 24.

يعرف لهم وجود، كما أن مبالغ هائلة تصرف في هذا الجانب وجوانب أخرى مماثلة، في تعاني الجوانب المهمة والضرورية والتي لها الأولوية الواضحة كالتعليم والصحة مثلا نقصا بينا في التمويل والتغطية المالية.

5. إخلال بعض المتدينين بفقهِ الأولويات، حيث اختفى تحكيم الشرع على الأعمال مع أننا نلاحظ كيف يدعي هؤلاء المنتسبين إلى العلم معرفتهم بالفاضل من المفضل، وهو ما أوقع المجتمع في كثير من الأغلاط الفادحة والتي يجب على العلماء المجتهدين دراستها والنظر فيها لوضع الحلول المناسبة لها، ويبينوا للناس ما هي غاية فقه الموازنات وكيف أنه لا يجب تقبل الفتاوى والأجوبة إلا من المتخصصين من أهل العلم.

6. وتفعيل هذا العلم – فقه الموازنات – نضمن تحكيم الشريعة في جميع جوانب الحياة، وأيضا بيان استيعابها لقضايا العصر، ما يحقق ميزتها أنها صالحة لكل زمان ومكان، وقابلة للتجديد.

**

المبحث الثاني: أسباب ظهور فقه الموازنات:

يعود ظهور فقه الأولويات إلى سببين رئيسيين كل منهما يتفرع إلى عدة فروع. وهذان السببان هما:
أولا:

الاختلالات الكثيرة التي حدثت في مراتب الأعمال الشرعية وظهرت هذه الاختلالات من الأعمال الشرعية في كثير من سلوكات المسلمين العلمية والعملية، وقد برزت من قديم ولا زال بعضها مستمرا، بل هناك اختلالات ظهرت حديثا أوقعت الأمة في مفاسد وشرور، ونظرا لأن الحديث يطول في هذا الباب فقد اقتصرنا على بعضها قديما وحديثا:

أ/ ما يتعلق بعلم الكلام فإن الداعية إلى استعمال هذا العلم هو التحديات العقديّة من الأجناس الغير عربية، خصوصا المجوس، فقام بمهمة الدفاع عن العقيدة، ونظرا لتجاوزات هذا العلم الغرض الذي أسس من أجله وخوض بعض العلماء في أمور لم تكن مطروحة فأدى إلى فرقة بين المسلمين، ولذلك يقول محسن عبد الحميد إلى هذا التحول في وجهة علم الكلام: (اضطر علماء الكلام في العصور الأولى إلى الولوع إلى ذلك الصراع مع الفلاسفة ولاهوتي أهل الملل والنحل عندما أرادوا اختراق صور العقيدة الإسلامية بمطاعنهم وشبهاتهم، لأنه سرعان ما تحول الجدل إلى المرء غير المجدي بين المسلمين أنفسهم، وهذا كان من أحد الأسباب التي أدت إلى ضعف المجتمع الإسلامي)¹.

¹ كتاب الأمة السادس، المذهبية الإسلامية والتغيير الحضاري، ص 49

وعلى هذا الأساس قد اضطرب سلم الأولويات في هذا العلم فنجم عن هذا عدة مساوئ تمزيق الوحدة الإسلامية بين المسلمين، الشيء الذي جعل علماء السلف ينتقدون هذا العلم وينكرون على أهله¹.

ب/ ما يتعلق بجانب التصوف فالتصوف مثل علم الكلام أفرزته ظروف اجتماعية معينة، وعلى رأسها طغيان التيار المادي وانتشار حياة البذخ والترف بعدما بلغت الحواضر الإسلامية الذروة في التحضر، فبرزت طائفة من الناقمين آثرت حياة الزهد والعزلة على ترف الدنيا للفوز بالأخرة، رغم تفوق هذا الأخير في كبح جماح شهواته إلا وحققوا نوعا من الصفاء الروحي فقد وقعوا في بعض الانحرافات خصوصا دخول التصوف في المرحلة الفلسفية:

أ/ فقد آثروا حياة العزلة والوحدة والهروب من الواقع ظانين أنها هي السبيل الوحيد إلى توقيف النزعة المادية.

ب/ هذا الهروب والانفراد جعلهم يغالون في بعض التطوعات فقد تجاوزوا الحد في قيام الليل وفي الصيام نظرا بما كان يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يتجاوز قيامه ليل ثلاثه عشر ركعة. والشريعة كلفت النفس بما تطيقه وهذا ما نص عنه حديث النبي صلى الله عليه وسلم: (خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا وأحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل)².

فتجد الصوفي كما قال سعيد حوى مشغولا بقضية القلب السليم طوال حياته، وهو ناس لأوامر الله تعالى بإعلاء كلمته، والغفلة عن الواجبات الكثيرة في الوقت، وضيعوا وقتا كثيرا في الدفاع عن أمور كثيرة ليست من باب السنن³.

وقال ابن عطاء الله السكندري رحمه الله إن من علامات اتباع الهوى إلى القيام بالنوافل الخيرات والتكاسل عن القيام بالواجبات وفي ذلك إشارة كما قال سعيد حوى: (أن المسلم عليه ألا يفرط في الفريضة على حساب النافلة وهذا يجهله خلق كثير فاستغرقوا جل أوقاتهم في المباحات وبعض البدع ويحسبون أنهم يحسنون صنعا)⁴.

ج/ ما يتعلق بالفقه وأصوله فالعلم ليس من أجل العلم كما كان عند اليونانيين، وإنما العلم من أجل العمل وهذا ما جاءت به الشريعة من أن العلم يجب أن تكون له ثمرة عملية وإلا فهو مضيعة

¹ محمد الوكيل، فقه الأولويات دراسة في ضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1997، ص 16-17

² صحيح البخاري، باب الجلوس على الحصر ونحوه، رقم الحديث 5524

³ - سعيد حوى، تهذيب تربيتنا الروحية، انتقاه وهذبه عبد اللطيف صيفي، ص 15.

⁴ - سعيد حوى، المرجع السابق، ص 20-21.

للجهد، وهذا ما نص عليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم لما جاءه يسأله عن الساعة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ماذا أعددت لها.

وأيضاً لمن جاء النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن حركة الهلال فلم يجهم الباري عز وجل عن حركته وإنما أرشدهم إلى أهميته وفائدته في الحياة اليومية، فبالرغم من أن الفقه بدأ قليلاً لكن سرعان ما وصل الذروة في القرن الرابع الهجري فأكثر الفقهاء من تخيل وافتراض المسائل التي كان أغلبها غير معقول ككناح الخنثى نفسه وولده هل يرث من جهة الأم أو الأب، وهل الإباحة تكليف أم لا، هل اللغة توقيفية أم اجتهادية، فكثر الجدل حول هذه المسائل وضاعت الجهود فيها فكان الأولى أن تصرف فيها بحوث لها نفع عملي مطلوب.¹

وأما حديثنا فقد برزت اختلالات جديدة زيادة على القديمة وسأذكر بعضها:

1- الاهتمام بالفروع والمواضيع الهامشية وترك الأصول كالاهتمام بجزئيات الصلاة وفروعها كرفع اليدين في تكبيرة الإحرام هل هو سنة أم واجب.

2- الاعتناء بالشكل أكثر من المضمون كقضية الإسهال وعدم التشبه الكفار في زيهم، وقضية إعفاء اللحية

3- سوء التقدير للمصالح والمفاسد في الفتاوى الشرعية².

ثانياً:

الضرورة الدعوية فبعد استكمال الإسلام حوالي ثلاث وعشرين سنة ارتضاه الحق سبحانه وتعالى ديناً لعباده، فرضوا بذلك وطبقوا تعاليمه صغيرها وكبيرها، ورغم ما حدث من انحرافات وفساد على مستوى الطبقات الحاكمة لم يجرؤ أحد على تغيير ولو حكم جزئي منه، وأما القول بأن الإسلام قد انتهى مع النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده فهذا ليس بصحيح، وإنما الصحيح هو ذهاب المثالية وبدأت فترة عادية في التاريخ الإسلامي³، فبقي يحكم شرع الله في الأرض، فلم يعرف مبدأ الأولويات.

فبعد اجتياح الغزو الصليبي للعالم الإسلامي وقضى عليه عسكرياً وثقافياً ووضع سياسة تعليمية تشوه الإسلام وتملاً عقول المتعلمين بالشبهات، وفرض قوانينه التي تقضي بتنحية الشريعة وتهويد أو تنصير الشعب وتضييق الإسلام في المساجد والقلوب كما فعلت المسيحية، حتى جاءت حركات

¹ محمد الوكيل، المرجع السابق، ص23

² محم الوكيل، المرجع السابق، ص27-28-29

³ - محمد قطب، هل نحن مسلمون، دار الشروق، القاهرة، ط6، 2002م، ص103.

إصلاحية التي وفقت ندا للمخططات الصليبية وردّها، وإعادة الحكم بالإسلام مما أرغم العاملين في حقل الدعوة إلى استخدام مبدأ التدرج في الدعوة فبرز مصطلح الأولويات¹

**

المبحث الرابع: المقاصد من خلال القرءان الكريم:

إن كلمة (أولى) في القرءان الكريم هي صيغة من صيغ التفضيل، وصيغ التفضيل تدل على شيئين اشتركا في شيئين واحد وزاد أحدهما على الآخر، وتسمى الجهة التي زاد بها ذلك المفضل أو الأفضل والجهة التي نقص في الطرف الثاني المفضل عليه.

ويكون الشيء المفضل فيها أولى من الفضول، أولى بالامتثال بالزيادة النفع، وإما أولى بالاجتناب إذا كانت الزيادة فيها ضرر، وقد تستفاد الأولوية من غير تفضيل ولكن تستفاد صراحة وتكون بالترجيح بين المصلحتين وبين المفسدتين²

أولوية ارتكاب ضرر أخف لاتقاء ضرر أشد:

1- حيث ذكر الله في قصة موسى على لسان العبد الصالح قوله في سورة الكهف: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (79) وَأَمَّا الْفُلَامُ فَكَانَ أَبْوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (80) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاءً وَأَقْرَبَ رُحْمًا (81) وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (82)﴾.

ووجه الدلالة من الآية الكريمة هو أن موسى عليه السلام أنكر على الرجل الصالح خرق السفينة لأن هذا فساد يؤدي إلى إغراق السفينة وأهلها، فرد عليه هذا الرجل الصالح بأن هذا الفساد بدرء فسادا أعظم منه ألا وإن هناك ملكا ظالم يأخذ كل سفينة غير معيبة غصبا، ولأن تبقى السفينة لأصحابها وبها خرق أهون من أن تضيع كلها وحفظ البعض أولى من ذهاب الكل، وهذا دليل على مشروعية الموازنة بين الفاسد والأفسد وارتكاب الفاسد لدرء الأفسد منه.³

بالإضافة ما جاء في الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿أَقْتَلْتَن نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا﴾. (الكهف: 74)

¹ محمد الوكيل، المرجع السابق، ص 31-32

² محمد الوكيل، المرجع السابق، ص 64

³ حسين أحمد أبو عجوة، فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الدعوة الإسلامية، مؤتمر الدعوة الإسلامية، الجامعة الإسلامية غزة، 2005، ص 1088.

وكذلك قتل الغلام، ففي تقديم أولوية قتله على بقائه إنما هو فساد في الأرض، فإن العبد الصالح علم من أنه سيكون طاغية وكافرا وهذه موازنة بين المصالح والمفاسد، وكذلك عدم أخذ الأجرة على الجدار الآيل للسقوط مفسدة، والمصلحة إقامة الجدار حفاظا على كنز اليتيمين ليستخرجه بعد بلوغهما، وهذه موازنة بين المصالح والمفاسد.

ويستدل من قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 217)

أولوية مفسدة كبرى على مفسدة أقلها جرما وأقلها إثما:

وجه الدلالة من الآية أن القتال في الشهر الحرام مفسدة كبيرة وجرمها وإثمها عظيم، لكن كفار قريش يستعظمون القتال في الشهر الحرام، وما يفعلوه من الصد عن سبيل الله والكفر به وإخراج أهله من المسجد كما فعلوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أكبر جرما عند الله وهي مفسدة أعظم من القتال في الشهر الحرام، فإن فعلتم ذلك كله تعين قتالكم فيه.¹

وقول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: 219)

ووجه الدلالة من الآية الكريمة أن علة التحريم هي زيادة المفسدة على المصلحة المتحققة من شرب الخمر ولعب الميسر فالإثم كبير والمفسدة كبيرة في ذهاب العقل وما يترتب عليه من تصرفات سيئة أعظم من الريح والمتعة والنشوة التي تحصل بهما.²

وقول الله تعالى: ﴿لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: 108)

وجه الدلالة من هذه الآية أنها منعت سب آلهة المشركين وتحقيرها وفيها مصلحة بلا شك وتحفيز للتنفير من عبادتها حتى لا يسب المشركون المولى سبحانه تعالى.

يقول ابن كثير إن الله نهى الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين من سب آلهة المشركين وإن كان فيها مصلحة فيترتب عنها مفسدة عظيمة وهي مقابلة المشركين بسب الله تعالى.³

¹ - حسين أحمد أبو عجوة، المرجع السابق، ص 1090.

² - مختصر تفسير ابن كثير/اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القراءان الكريم، ط1، بيروت، 1981، ص1/193.

³ - مختصر تفسير ابن كثير، ص1/607.

أولوية طلب الأعلى الذي هو غاية في الشرف على الأدنى:

لقول الله تعالى: ﴿قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۗ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَآ سَأَلْتُمْ﴾ (البقرة: 61)

هذه من فصائل الأطعمة التي أسبغها المولى سبحانه وتعالى على بني إسرائيل بل هي من أفضل الأطعمة التي فضلهم بها الله تبارك وتعالى، لكن تكبروا على نعم الله متمتعين بالأطعمة الخسيسة. فبمقتضى هذا الإنكار الإلهي فالإنسان مطالب بعدم التكبر على النعمة والرضا بالخير الذي قدره الله للإنسان، والسعي في الخير فهذه غاية في الشرف والانسان مطالب بتحقيقها، أولى من الانتكاس إلى الخساسة والدناءة.¹

أولوية الخير على الشر:

يقول الله عز وجل في محكم تنزيله: ﴿اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ ۗ يَبِيدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران: 26)

هذه الآية دلت على أولوية الأدب في نسبة الخير إلى الله عز وجل على الشر، وإن كان هو خالق كل شيء، مع نص الآية على القسمين الخير والشر، وإن كان لم ينص على الشر بلفظه إلى أنه متحقق وحاصل بفعل نزع الملك والاذلال.

فأولوية الخير مقدمة على الشر، ويظهر ذلك جليا في قوله تعالى في سورة الشعراء: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾ (78) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80) وَالَّذِي يُمَيِّتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (81)﴾، فنسبه الخلق، والهداية، والاطعام، والسقي، والإحياء، والإماتة إلى الله كلها تشتمل على الخير دون نسبة المرض إلى الله تعالى وهو شر .

أولوية تقديم حكم العالم بالعاقبة على الذي ليس له علم بها، وهذه الأولوية نستنبطها من قوله تعالى: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّخْمُودًا﴾ (الإسراء: 79)، ﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 216)، وهذه الأولوية مفادها إجراء العادات في التسببات، فهذه الآيات الكريمة التي دلت على الترجي وطلب الاشفاق إنما يقع حقيقة من الذي لا يعلم بحقيقة الحكم، بخلاف المولى سبحانه وتعالى الذي عالم ما هو كائن وما سيكون، وما كان لم يكن.

¹ محمد الوكيلى، المرجع السابق ص65-66

أولوية العتق على الصيام والاطعام

هذه الأولوية نستنبطها من آية الظهار لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوَعِّدُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾. (المجادلة: 03)

فأولوية عتق الرقبة مطلوبة شرعا والشرع يتشوف إليها، لذلك نرى الشارع الحكيم قد أسقط بعض التكاليف على العبد لما كان تحت إمرة سيده فقد أعفاه مثلا من صلاة الجمعة فلا تجب عليه ولا تصح منه، كما كره إمامته للناس، فلذلك لو تأملنا في هذا العتق فهو مقصد الشارع من نشر الحرية بين أواسط المجتمع ونفي الفوارق والتقسيم الطبقي.

ثانيا: أولوية عمل القلب على الجوارح:

لقول الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ (البينة: 05)

فالأعمال الظاهرة أو ما يسمى بالجانب العملي الذي يتعلق بالعبادات يحتاج إلى موافقه الإيمان الذي محله القلب أو ما يسمى بالاعتقاد الباطني، لأن الإسلام الرفيع يقتضي اجتماع شيئين الإيمان الذي معرفة بما يجب لله وما يستحيل عنه وكذلك بالنسبة للرسول بمعرفة ما يجوز في حقهم وما يستحيل عنهم إضافة إلى طاعة الجوارح الجميع وهو الانقياد الظاهري بذلك يتحقق المقصد المتقدم، وأشار المولى سبحانه وتعالى بذلك في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: 89)، وقوله تعالى: ﴿مَنْ حَبِثَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾ (ق: 33)

ثالثا: أولوية الأصول على الفروع:

لقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ﴾ (البقرة: 177)

وقول الله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: 285)

هذه الآيات حثت المكلف على أولوية الأصل الذي من خلاله يبني عليه الفرع لأن بانعدام الأول فإن الثاني لا يصح منه ولا قيمة له ولا معنى له لأن التصديق بالإيمان شرط في وجود صحة الفروع¹.

أولوية العدل على الظلم أو الجور:

يقول الله تعالى: ﴿وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَيْرَ بِالْطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾ (النساء: 02)

¹ يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 129

المستفاد من هذه الآية الكريمة أولوية نكاح الرجل ثنتين من النساء أو ثلاثة أو أربع تحقيقاً للعدل، على بخص اليتيمة مهر مثيلاتها من اليتامى، وهو جور وظلم.

رابعاً: أولوية الفرائض على النو افل:

لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: 90)

وهذا من غلط الناس بالاشتغال بالسنان من صلاة وصوم حج وترك الفرائض، ولذلك يقول الإمام الراغب: (إن الله لا يقبل النافلة حتى تؤدي الفريضة) وقال: (واعلم أن العبادة أعم من المكرمة فإن كل مكرمة عبادة وليست كل عبادة مكرمة والفرق بينهما أن للعبادات فرائض وحدود مرسومة وتاركها يعد ظلماً متعدداً فتحري العبادات من باب العدل، وتحري المكارم من باب الفضل أو الزيادة على الفضل)¹

خامساً: أولوية إخفاء التطوعات من إظهارها:

لقول الله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِّنْ نَّذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا ۗ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (270) إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ ۗ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِّنْ سَيِّئَاتِكُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (271)﴾.

قال الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية ذهب الجمهور إلى أن هذه الآية في صدقة التطوع وإخفاؤها أفضل من إظهارها وكذلك سائر العبادات، فالإخفاء أفضل في التطوع لانتفاء الرياء.²

ومن الآثار التي نقلت عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال جعل الله صدقة السر في التطوع تفضل علانيتها يقال بسبعين ضعفاً.³

سادساً: أولوية السلم على الحرب:

لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 191)

وقوله تعالى: ﴿إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾. (الأنفال: 61)

فالإسلام يعتبر السلام هو الأصل في الحياة أما استخدام الحرب في حالة استثنائية تدعوا إليها الضرورة، وحرصاً منه على أن تكون حياة الإنسان في استقرار وأمان فقد قرر⁴:

¹ يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 137-138

² القرطبي، الجامع لأحكام الفراءن، ج 3، ص 332

³ محمد الوكيل، المرجع السابق، ص 67

⁴ نفسه، ص 73

أ/ حرم القتل في أزمته وأمكنة معينة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ﴾. (التوبة: 36)

ب/ أمر بوقف الحرب بمجرد طلب العدو للصلح إذا لم يكن طلبه فيه مظنة للغدر والخيانة.

ج/ جعل علاقة المسلمين بغيرهم علاقة مسالمة والأمن وعدم الاعتداء لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾. (الحجرات: 13)

د/ أمر بتبليغ الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل: 125)

سابعا: أولوية الجماعة والأمة على الفرد:

لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾. (المائدة: 55)

لما جاء الإسلام جعل الولاء لله ولرسوله ولجماعة المؤمنين، كما رباحهم القران على القيام لله شهداء بالقسط لا يمنعهم من ذلك عاطفة حب القرابة ولا عاطفة بغض العدو وإنما تطبيق العدل فالعدل فوق الجميع لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ (البقرة: 135) ¹

أولوية الائتلاف والاجتماع على التفرق:

يقول تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۗ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ 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﴾. (آل عمران: 103)

نستفيد من هذه الآية الكريمة أولوية توحيد قلوب المسلمين على كلمة واحدة على زعزته بدواعي التفرقة ونشر الفتن، فإن له مقصد عظيم وغاية نبيلة، لأن اجتماع المسلمين على صعيد واحد كما أراده المولى سبحانه وتعالى خاصة في أداء فريضة الحج، يثبت الرعب بين صفوف المشركين، وهذا ما نستشفه من المهدي النبوي لما قال سول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه (مثل المسلمين في توادهم وتراحيمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى).

أولوية فعل المندوب على تركه:

يقول الله عز وجل: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۖ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾. (البقرة: 282)

أولوية فعل الإشهاد على البيع والندب إليه أولى من تركه لترجيح مصلحة على مفسدة، وذلك لتفادي الخصومات والحفاظ على المال، وإبعاد جحود المدنين، وخاصة إذا كان المال كثيرا والسلعة غالية من عقار أو دور أو صفقة تجارية أو دخول شركات أو مضاربات فيندب حينئذ للإشهاد على هذه الوثائق

¹ يوسف القرضاوي، المرجع السابق، ص 148

للقضاء على الإجحاف والغبن وكل وسائل الضيم، حتى لا يلحق صاحب الحق بمن كتب الوثيقة أو شهد عليها ضرراً.

أولوية الجواب عن السؤال لما فيه فائدة قلبية عملية

هذه الأولوية أعني بها كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما يدل على استحسانه شرعاً، والدليل على ذلك استقراء الشريعة، فإن الشارع يعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (البقرة: 189)، فوقع الجواب بما يتعلق به العمل، إعراضاً عما قصده السائل من السؤال عن الهلال، أي لم يجبه بحالة الهلال كيف يكون في بداية الشهر دقيق ثم يمتلئ ثم يصير بدرًا، لكن جوابه كان يقتضي فائدة وتعلق بالامتثال والجانب العملي لما قال هي مواقيت للناس والحج فقد ربطها الباري بالجانب العملي، وهذا نص عنه الإمام الشاطبي¹.

أولوية الرخص على العزائم:

فالرخص مقدمة على العزائم وهذا جاء مساقه في القرآن في عدة مواضع كرخصة التيمم مقدمة على الوضوء لمن كانت به ضرووة إلى ذلك أو خشية زيادة مرض وبالأحرى إن كان عادماً للماء لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (البقرة: 43)

ورخصة الفطر في السفر الاصطلاحي حفاظاً على صحته لما يجده المسافر من مشقة، لاجتماع مشقة الصوم وقوة السفر لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: 184)

والرخصة للمحرم إن كان مريضاً وبه أذى من رأسه أن يخلق شعره ويستفرغ المواد الفاسدة والأبخرة الرديئة، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة: 196)

ولعل هذا ما ذكره الإمام الشاطبي فقال: "إن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشاق والإعنات فيه."² واستدل بأدلة من بينها: قول الله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (البقرة: 157)، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (البقرة: 286)

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، شرحه وخرجه أحاديثه عبد الله دراز، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، ص32

² الشاطبي، الموافقات، ص93

-أولوية الالتزام بالمنهج الوسط والاعتدال على طرف المشقة أو طرف الانحلال

فالتكليف بمقتضى الشريعة جاء بالقسط العدل الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة ولا انحلال، وهذا ما ذكره الشاطبي لما عبر عنه بالموازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال كتكاليف الصلاة والصيام والحج والجهاد سواء تشريعه بالابتداء راجع لغير سبب، أو لم يعلم سببه بطريق العمل، وهذا ما بينه الله سبحانه وتعالى بقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: 215) & ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (البقرة: 219).

-أولوية إخفاء الزينة من كشفها حتى لا تكون داعية إلى الشهوة وغيرها.

ولعل هذه الأولوية نستفيدها من قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا يَضُرُّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (النور: 31)

فعدم ضرب الأرجل وإن كان جائزا في نفسه لئلا يكون سببا في سماع الخلخال مما يؤدي إلى إثارة الشهوات ونشر الفاحشة¹.

-أولوية تليين القول مع العدو على تغليظه لئلا يكون ذريعة إلى التنفير

وهذا ما نص عليه المولى سبحانه وتعالى بقوله في سورة طه: ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ (43) فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ (44) ، فأمر الله سبحانه وتعالى سيدنا موسى عليه السلام انتهاج أسلوب الترغيب في الدعوة، واستعمال الموعدة الحسنة حتى لا يكون منفرا، وإن كانت الغلظة جائزة حتى لا يترتب عليها ما هو أكره عند الله تبارك وتعالى².

-أولوية شرف بعض السور وتعظيم الأجر فيها على بعض السور مع أنها كلها كلام الله.

لذلك يقول أبو حامد الغزالي في جواهر القرآن: (إن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسي وآية المديانات، وبين سورة الإخلاص وسورة تبت، وترتاع من اعتقاد الفرق نفسك الجواررة، المستغرقة بالتقليد فقلد صاحب الرسالة صلوات الله وسلامه عليه، فهو الذي أنزل عليه القرآن، وقد دلت الاخبار على شرف بعض الآيات وعلى تضعيف الأجر في بعض السور المنزلة فقد قال صلى الله عليه وسلم: فاتحة الكتاب أفضل القرآن، وقال: (آية الكرسي سيدة آي القرآن)³.

-أولوية تخيير الأجدود في إطعام المسكين على ما تكرهه النفس أو تنفر منه

كما قال الله تبارك وتعالى: (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ ۗ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ) (البقرة: 267) ، لذلك يقول ابن الجوزي رحمه الله أن يتخير العبد الأطيب،

¹ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ج3، ط1، المطبعة العصرية، 2003، ص106

² نفسه، ص107

³ أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن الكريم، ط1، دار نوبليس، بيروت، 2010، ص43

ثم يؤثر بما هو محبوب في نفسه، لقوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران: 91)، وقد كان السلف إذا أحبوا شيئاً قدموه لله عزَّ وجلَّ¹.

*- أولوية انتقال المصلي من مصلاه الذي صلى فيه إلى مصلى غير الأول

وهذه الأولوية مفادها تكثير المصلي موضع العبادة لأنها تأتي شاهدة له يوم القيامة لقول الله تبارك وتعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا﴾ (الزلزلة: 4)، فالإمام الشوكاني لما فسر قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ (الدخان: 28)، وهذه أولوية أن ينتقل المصلي إلى الفرض من موضع نفله، أو أن ينتقل من صلاة يفتتحها من أفراد النوافل².

*- أولوية الفرض على الأغنياء من كل بلد للإقامة بفقرائهم، وإجبار السلطان على ذلك

فيقول ابن حزم رحمه الله، واجب على الأغنياء من كل أهل بلد أن يهتموا بفقرائهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف، وبمسكن يحفظهم من المطر والشمس وعيون المارة³، وهذا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَاتِ ذَا الْقُرْبَيْنِ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ﴾ (الروم: 37)

*- خاتمة:

نستنتج أن المقاصد في القرآن تقوم على أسس ثلاثة:

1- الموازنة بين المصالح والمفاسد

2- الموازنة بين المفاسد بعضها البعض

3- الموازنة بين المصالح بعضها.

كما أن في فقه الموازنات أهداف تتحقق من خلال استخدامها:

1- فعل المصالح وترك المفاسد 2- تمييز المصلحة من المفسدة 3- تقديم أو تأخير المصالح

4- إصدار الفتوى في حالة الضرورة 5- إصدار فتوى التي تعالج الواقع 6- الإمام بمقاصد الشريعة

5- الإمام بضروريات وحاجات الواقع.

**

¹ ابن الجوزي، أحكام النساء، تحقيق المهندس الشيخ زياد حمدان، ط1، بيروت، 2003، ص93

² الشوكاني، نيل الأوطار بمنتهى الأخبار، اعتنى به رائد بن صبري، دط، شركة بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004م، ص591

³ ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار البنداري، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، ج6، ص150-156

*- المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، أحكام النساء، تحقيق المهندس الشيخ زياد حمدان، ط1، بيروت، 2003.
- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق معي الدين عبد الحميد، ج3، ط1، المطبعة العصرية، 2003.
- ابن حزم، المحلى بالآثار، تحقيق عبد الغفار البنداري، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، ج6.
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، شرحه وخرجه أحاديثه عبد الله دراز، دط، دار الكتب العلمية، بيروت.
- أبو حامد الغزالي، جواهر القراءان الكريم، ط1، دار نوبيليس، بيروت، 2010.
- الشوكاني، نيل الأوطار بمنتقى الأخبار، اعتنى به رائد بن صبري، دط، شركة بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004.
- حسين أحمد أبو عجوة، فقه الموازنة بين المصالح والمفاسد ودوره في الدعوة الإسلامية، مؤتمر الدعوة الإسلامية، الجامعة الإسلامية غزة، 2005.
- عبد المجيد محمد السوسرة، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دار القلم، ط1، دبي، 1425هـ/2004م.
- عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت.
- محمد الوكيل، فقه الأوليات دراسة في ضوابط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، 1997.
- محمد قطب، هل نحن مسلمون، دار الشروق، القاهرة، ط6، 2002م.
- مختصر تفسير ابن كثير/اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار القراءان الكريم، ط1، بيروت، 1981.
- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ط2، دمشق، 1405هـ/1985م، ج1.

التوظيف الحدائني لنظرية المقاصد

المصالح (نموذجاً) / دراسة نقدية

*Modern Utilization of Maqasid Theory: Masalih (Public Interests)
as a paradigm/ A Critical Study*

د. خالد بن زيان، جامعة بلحاج بوشعيب، عين تموشنت

temouchent.edu.dz-Khaled.benziane@univ

د. مختاري عمر، جامعة محمد بن احمد وهران2.

Omarmokhtari25@yahoo.com

**

*- مقدمة:

قد كثّر الاحتفاء وتناول الدرس المقاصدي في الفكر الحدائني، وذلك لأنهم لم يستطيعوا إمرار الكثير من قناعاتهم وتوجهاتهم مباشرة، فغلفوها بغلاف شرعي، إذ إنهم علموا ان الحرب ضد النصوص لا يقبلها المجتمع المسلم المعظم للنصوص التشريعية، فلم يجدوا بدا من البحث في الشريعة عن أي شيء يتمسكون به ويمررون به أفكارهم، فكانت المقاصد ضالتهم، فأفرغوا النصوص هذه من معانيها الصحيحة ليستخدموها حسب قناعاتهم الحدائية، وانطلقوا فيما لا من النظرة الأصولية، بل انطلقوا مما هو مقرر عندهم من إلغاء الاعتبار بالنص، وجعل المصلحة هي الحاكمة على النص كما سيأتي بيان ذلك في هذه الورقة، فقد نظروا إلى المقاصد كبديل ل"أصول الفقه"، وأعلامه، وشنوا هجوما شرسا على الإمام الشافعي، في حملة لم يكن هو فيها مقصودا لذاته، بل ضد منهجية علمية في الاستدلال وتعليل الأحكام الشرعية، ومادة مبنية على قواعد وأسس متينة تمنع كل لمحراب الشريعة أن يخوض فيها بدون أهلية وكفاءة، فكان لزاما على الفكر الحدائني أن يتجاوز "أصول الفقه" وقد جاءت هذه الدراسة الموسومة ب: "التوظيف الحدائني لنظرية المقاصد- المصالح أنموذجاً- دراسة نقدية" في ثلاثة مطالب خصصنا المطلب الأول للتعريف بمقاصد الشريعة، والمصالح، وعلاقة المصالح بمقاصد الشريعة، والمطلب الثاني حول المصلحة في الفكر الحدائني، والمطلب الثالث نقد الفكر الحدائني في توظيف المصلحة.

**

المطلب الأول: مدخل مفاهيمي

الفرع الأول: تعريف مقاصد الشريعة

المقاصد لغة جمع مقصد، من قصد الشيء وقصد له وقصد إليه قصدًا من باب ضرب، بمعنى طلبه وأتى إليه واكتنزه وأثبتته، والقصد والمقصد هو طلب الشيء أو إثبات الشيء، أو الاكتناز في الشيء أو العدل فيه، جمع مقصد وهو مصدر ميميٌّ مشتق من قصد، والقصد هو إتيان الشيء، ، تقوق: قصدته، وقصدت له، وقصدت إليه.¹

اصطلاحًا: لم نقف على تعريف واضح للمقاصد عند المتقدمين، وإنما تكلموا عنها وعن أنواعها، فالشاطبي (ت 790هـ) مثلاً لم يحرص على إعطاء حد وتعريف للمقاصد الشرعية²، بينما حظيت المقاصد في العصر الحديث بعدة تعريفات، من أشهرها تعريف محمد الطاهر بن عاشور(ت: 1393هـ)³، وعلال الفاسي (ت1394هـ)⁴، ومحمد سعد اليوبي⁵، والأخضري⁶ وغيرهم، والناظر والمتأمل في هذه التعاريف يجدها تدور حول ما اختاره الريبوني تعريفاً للمقاصد حيث يقول: «أن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»⁷.

الفرع الثاني: تعريف المصالح

فمقاصد الشريعة هي جلب المصالح ودرء المفاسد، كما قال الشاطبي: « وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل»⁸، ومن هنا وجب علينا تعريف المصالح، فالمصلحة في اللغة واحدة المصالح، وأصْلَحَ: أتى بالصَّحِّح.

اصطلاحًا: عرفها أبو حامد الغزالي (ت505هـ) «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة»⁹، وعرفها الشاطبي بقوله «المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب

¹ انظر: القاموس المحيط 327/2، معجم مقاييس اللغة 95/5، المصباح المنير 692/2، مختار الصحاح ص536، تهذيب الأسماء

اللغات 93/2 اسماعيل الجوهري، الصحاح، ج2، ص 194

² أحمد الريبوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، 2010، ص 5

³ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2001م، ص7

⁴ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط5، 1995م، ص7

⁵ محمد سعد بن احمد اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار ابن الجوزي، ص 38

⁶ الأخضر الأخضري، الإمام في مقاصد ربّ الأنام، دار المختار للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010م، ص18

⁷ أحمد الريبوني، المصدر نفسه، ص 7

⁸ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج2، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003م، ص6

⁹ أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، ج1، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1993م، ص 344

المصالح ودرء المفاسد، على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال»¹، وقد قسم العلماء المصلحة إلى ثلاثة أقسام:

1- مصلحة معتبرة: وهي التي قام الدليل الشرعي على رعايتها واعتبارها

2- مصلحة ملغاة: وهي التي شهد النص الشرعي بخلافها وبطلانها

3- مصلحة مرسلة: وهي التي سكت عنها الشارع، فلم ينص على اعتبارها أو إلغائها بدليل

خاص من الكتاب والسنة، ولم يُجمع عليها كذلك من قبل المجتهدين والعلماء².

وحكم المصالح المرسلة أنها إذا توافقت مع الأدلة الشرعية ومراد الشارع فهي من المقاصد، مثل حفظ القرآن وجمعه، وكذلك مصلحة صيانة الحقوق، يقول نور الدين الخادمي «ومعلوم أنّ المصالح المرسلة جزء من المقاصد الشرعية»³، إذن فالأخذ بالمصلحة المرسلة شرطه الوحيد أن تكون داخلة تحت أصل اعتبره الشرع في الجملة.

وبناءً على هذا التقسيم للمصالح فالفكر الحدائي لا يتناول إلا النوع الثاني وهو المصالح التي تعارض الشريعة، لأن النوع الأول متعلق بمصالح جاءت الشريعة باعتبارها نصاً فلا يمكن ان يقال: إن المصلحة تُقدّم على النص، والنوع الثالث؛ وهو التي لم تأت الشريعة فيها بنص مخصوص، لا يمكن أن يكون مقصوداً أيضاً، لأنه من جهة لا يوجد نص أصلاً يكون محلاً للمعارضة، ومن جهة أخرى فهذه المصلحة مرعية بأصول الشريعة وقواعدها الكلية، فلم يبق إلا النوع الثاني وهي المصالح الملغاة التي جاءت الشريعة بردها وعدم اعتبارها، وتقديم المصلحة على النص، وتقديمها على الشريعة قول شنيع، فالشريعة قد راعت المتغيرات التي تصاحب تطبيق الحكم، فتطبيق النصوص الشرعية لا يقوم بمعزل عن الواقع وما يحتف به من متغيرات أو مآلات، بل هي مؤثرة في الحكم، فالعمل بالنص يقتضي أن تراعي هذه المتغيرات، فمراعاتها ليس من قبيل تقديم المصلحة على النص، بل هو من قبيل إعمال النص نفسه، فالنص كما سبق ليس أمراً جامداً لا يتضمن أي شيء، بل هو متضمن للمصالح، وإنما الخلل في قصور الوعي بالتفصيلات التي يجب مراعاتها هنا، والناظر والمتأمل في الأحكام الشرعية يلحظ وجه المراعاة للمصالح في تطبيق النصوص، ومن مظاهر هذه المراعاة: قيام الشريعة على السعة، مراعاة الشريعة أحوال الضرورة، مراعاة المشقة والحرص والحاجة التي قد تعتري بعض

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص113

² نور الدين السالمي، مقاصد الشريعة وصلتها بالأدلة الشرعية وبعض المصطلحات القانونية، دار إشبيلية للنشر والتوزيع،

الرياض، ط1، 2003، ص30

³ المرجع نفسه، ص30

الأحكام بالنسبة لبعض الأشخاص أو بعض الأحوال، مراعاة مآلات الأفعال، مراعاة التعارض بين المصالح والأفعال.

**

الفرع الثالث: علاقة المصالح بمقاصد الشريعة

المقاصد تطلق على المصالح الكلية، وهي تحققها، والمقاصد تستوعب المصالح، يقول العز بن عبد السلام (ت660هـ): «والشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفسد، أو تجلب مصالح»¹، ويقول الشاطبي: «إنَّ وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والأجل معا»²، ويقول أيضا: « والمعتمد أنا استقرينا من الشريعة أنها وُضعت لمصالح العباد»³.

وهذه الأقوال تبين العلاقة بين المقاصد والمصالح، وأنَّ مصالح الناس هي مقاصد الشرع، والعقل السليم يقبل على المصلحة باعتبارها نفعاً، وينكر المفسدة باعتبارها ضرراً، فمقصد الشرع الأول هو تحقيق المقاصد، وقد برهن الشاطبي على قضية تعليل الشريعة بالمصلحة جلباً للسعادة في الدارين.

**

المطلب الثاني: المصالح في الفكر الحدائ

علم مقاصد الشريعة علم كاشف يكشف عن مقاصد الشريعة بالنظر إلى الشريعة ذاتها، وما حددته من المقاصد نصاً، أو ما يمكن تحصيله منها عن طريق النظر والاستقراء لجزئياتها، وهو مقام علمي رفيع يجب أن يتحلّى صاحبه بالعلم الوافر، والاستقراء التام، والورع الشديد، خوفاً أن يقوم العبد على الله وشريعته بلا علم، وقد كان الشاطبي مدركاً لخطر هذا التوظيف المنحرف للمقاصد، فأكد أهمية التحلي بهذه الخصائص والمؤهلات، فقال في مقدمة "الموافقات" أشهر كتاب مؤلف في مقاصد الشريعة «ومن هنا ، لا يسمح للناظر في هذا الكتاب ان ينظر فيه مفيد أو مستفيد، حتى يكون رياناً من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مغلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فغنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن يتغلب فيه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات»⁴.

وما تعيشه الساحة الثقافية والمعرفية من عبثية منهجية بسبب الخطابات والكتابات المتعلقة بنظرية المقاصد، وهذا ظاهر في الفكر الحدائ المعاصر، فإن كثيراً من المصطلحات التي يسوقونها في

¹ عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1991م، ص13

² الشاطبي، الموافقات، ج2، ص6

³ المصدر نفسه، ج2، ص6

⁴ الشاطبي، الموافقات، ج1، ص124

هذا الباب لم تحرر تحريراً علمياً، بل هي مجرد مصطلحات عائمة وفضفاضة وغير واضحة كقولهم: روح الشريعة، المصلحة مهمة ولا غنى للناس عنها وإن خالفت النص، تقديم المصلحة على النص، وغيرها من المقولات، مما يوجب على المسلم أن يكون واعياً بخطورة تكرارها لتضمنها انحرافات فكرية نتيجة قصور علمي ومعرفي بالتفصيلات الفقهية، وصارت "المصلحة" متكناً لتحرير الفكر الحدائثي على حساب النصوص الشرعية الثابتة،... لا يشك مسلم عاقل بأن الخير كله في التزامها، وأنها في الحقيقة طريق تحقيق المصالح في الدارين الدنيا والآخرة. فالشريعة في أصولها وفروعها مبنية على مراعاة المصالح ودفع المفاسد، يقول ابن قيم الجوزية (ت 751هـ): «إذا تأملت الشريعة التي بعث بها الله رسول حق التأمل وجدتها من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك، ناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة بادياً على صفحاتها، منادياً عليها، يدعو العقول والألباب إليها»¹.

ومن هنا استنبط العلماء قاعدة كلية عامة تستغرق تفاصيل أحكام الشريعة كلها، قال ابن تيمية (ت 728هـ): «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، ورجحت خير الخيرين بتفويت ادناهما»²، فالناظر في أحكام العبادات والمبايعات والجنائيات والانكحة والتبرعات والعقوبات وغيرها، يجدها كلها مبنية على ما يحقق النفع والمصلحة للناس، ولا يوجد في الشرع مطلقاً أي حكم بلا مصلحة، إذ الشارع لا يأمر بشيء إلا فيه مصلحة، ولا ينهى عن شيء إلا وفيه مضرة، لأن واضح الشريعة هو الله تعالى عز وجل، المتصف بصفات كمال العلم والعدل، والرحمة، والحكمة، فالشريعة إذن موضوعة لتحقيق المنفعة ودفع المضرة.

وهذه توطئة تكشف اللثام، وتزيل مكان الخلط العميقة، ومواطن الافتراق بين رؤية الشريعة للمصالح، ورؤى كثير من الناس، فالشريعة برعايتها للمصالح تراعي ثنائية الدنيا والآخرة، أما الفكر الحدائثي فيقتصر على المتطلبات والمكاسب المادية والدينيوية، وقصور النظر على أحد الجانبين دون الآخر سيتسبب لا محالة في توهم ومعارضة بعض المصالح لنصوص الشريعة، قال ابن القيم: «فإن الشريعة مبنائها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة 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»³.

ولذا يظهر للمتأمل في الفكر الحدائثي أن من بواعث التعلق بنظرية المقاصد، ليس القصد منه الاستمسك الموضوعي بهذه النظرية، وغنما الأخذ منها بالقدر الذي يحقق هدر ما أرادوا هدره من

¹ ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ج2، ص23

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 136/30

³ ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج3، مفتاح دار السعادة، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2003م، ص3

احكام الشريعة، ولذا فمتى ما أفضى التمسك بهذه النظرية إلى ما يتوهمونه تشددا فقهيها رأيت أولئك ينقلبون على هذه النظرية ويصبحون حرفيين ظاهريين جدا، وبه ينكشف حضور الهزوى كموجه للشخص في خياراته الدينية، لا أن تكون الشريعة ذاتها هي الموجه.

ف"نظرية المقاصد" في الفكر الحدائي تعد بديلا عن "أصول الفقه"، فوظفت المقاصد في غير باهما، وبدون أدواتها العلمية والاجتهاد، فجاءت في صورة مشوهة، يمكن بيانها باختصار في النقاط التالية:

أ- جعل الفكر الحدائي اعتبار المصلحة والمفسدة موكولا إلى العقل، فالضابط في تقرير المصلحة هو العقل، وإن كان مخالفا في حكمه للنص؛ يقول فهبي هويدي « إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل لتطبيق الأولى، وتغلب المصلحة على النص في الثانية»¹ ويقصد بالأولى ما لم تتوفر فيه شروط تطبيق النص.

ب- مآلات هذا التوظيف الحدائي لنظرية المقاصد في باب المصالح ينتهي بإلغاء أحكام الشريعة، وهذا يظهر جليا في أدبياتهم، وحوارهم، ومنتدياتهم، فَتَحَّت دعوى "روح الشريعة"، فهم يرون أن الحدود لا تُطبَّق إلا إذا توفرت نفس الظروف التي عاشها النبي صلى الله عليه وسلم،

ت- أغفلوا المصالح الأخروية، وجعلوا المصالح المعتبرة هي الدنيوية فقط، كما أنهم جعلوا للمصلحة سلطة مطلقة حتى على النص، فيؤوِّلون لنصوص على مقتضى المصالح التي وضعوها بعقولهم، يقول حسن حنفي « ويقدم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض لأن إنكار الإجماع ممكن، وإنكار المصلحة مستحيل»²

ث- جعلوا للكليات سلطة على تغيير الجزئيات التي قامت عليها أصلاً، فيتم إقصاء الجزئيات أو تعديلها حسب تلك المقاصد، فيلغون الكثير من الحدود بحجة معارضتها لمقاصد الشريعة،

ج- لا يرون أدلة "أصول الفقه" التي قامت عليها الشريعة: القرآن والسنة والإجماع والقياس؛ صالحةً لأن تكون أصولاً للشريعة، ويُنظر إلى نور الدين بوثوري كيف يرد الأدلة الأربعة التي قامت عليها الشريعة³

¹ فهبي هويدي، التدبين المنقوص، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1994م، ص 175

² حسن حنفي، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2004م، ص 491

³ نور الدين بوثوري، مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامي المعاصر بين طموح المجهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت،

2000م، ص 116

ح- همشوا دور النصوص الشرعية، ولا يرون بذل أي جهد في تحصيلها، وتفسيرها، والبحث عن معانيها وأحكامها وحكَمِها، وهذه نتيجة حتمية لجنايتهم على "أصول الفقه"، فهم يريدون ديناً وشرعية تقوم على المصالح بزعمهم، التي بدورها تسنُّ الشرائع الوضعية، وهي دعوى صريحة لعلمنة المجتمعات ثقافياً وفكرياً ونواحي الحياة كلها، يقول عبد المجيد شرفي في بيان البديل لعلم "أصول الفقه": «ضرورة التخلص من التعلق المَرَضِي بحرفيّة النصوص، ولا سيما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلث في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم مع حاجات المجتمع الحديث، ويتعين تبعاً لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين»¹،

خ- جعلوا من نصوص الوحيين الكتاب والسنة، متقيدة بزمانها، فالجباري مثلاً يرى أن قطع يد السارق إنما يُطبق إذا كان المجتمع كما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كأن يكون مجتمعاً بدوياً صحراوياً² وهذه لا شك محصلتها إلى إلغاء مرجعية الشريعة، وصلاحياتها وإصلاحها لكل زمان ومكان

د- تحت دعوى "تغيير الأحكام بتغيير..." جعلوا الشريعة دائرة مع المصلحة، لأن الشريعة بهذا الاعتبار مجرد روح يجب المحافظة عليها برعاية مصالحها، ولذلك فالشريعة بزعمهم دائماً في تطور، يقول محمد سعيد العشماوي: «لأنها منهاج وطريق وسبيل. وكمال منهاج تطبيقه تطبيقاً سديداً دائماً يواكب ركب الحياة»³

**

المطلب الثالث: نقد التوظيف الحداثي للمصالح

ومما سبق يمكننا حصر نقاط النقد والرد على الفكر الحداثي في توظيف نظرية المقاصد خاصة ما تعلق بها بالمصالح، في الأخطاء المنهجية المُبَيَّنَة:

أولاً: يطغى على هذا الفكر الابتعاد عن النصوص والغوص في معانيها، والاشتغال بتأويلها وتأويلاً مقاصدياً فقد جعلوا من نظرية المقاصد في تغيير معنى النصوص في كل زمان بحسبه هو الأصل، ومعلوم أن النص لا يُقدم عليه شيء، وأن كل ما يعارض النص يجب أن يُقدم النص عليه، لأن الوحي معصوم، وعقولنا غير معصومة، وهذه النتيجة هي بسبب موقفهم الشديد من "أصول الفقه"، هذا العلم الذي يضبط منهج الاستدلال والتعليل، ويحفظ العقل من الخطأ في التعامل

¹ عبد المجيد شرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م، ص162

² محمد عابد الجباري، وجهة نظر نحو إعادة قضايا الفكر العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 60

³ محمد سعيد العشماوي، جوهر الإسلام، الناشر مدبولي الصغير، مصر، ط4، 1996م، ص23-24

مع الأحكام الشرعية، ولذلك كان ذلك البون الشاسع بي النظر الاصولي للمصالح، والنظر الحداثي للمقاصد، فالمصالح عند الحداثيين يجعلونها بديلا عن النصوص، ويريدون أن تقوم الشريعة على هذه المصالح لا على نصوص الوحي، وبسبب هذا الانحراف الفكري والمهيجي أدخلوا في المصالح ما ليس منها، ولا تندرج تحتها، فعطلوا بها الكثير من النصوص كالحُدود، فجعلوها منافية للرحمة، وللسلام العالمي، والإسلام دين عالمي يجب ان يقبله الناس، ولا مجال لقبوله بهذه الحدود، فيبلغون كل ما ينافي عقولهم بدعوى مخالفة روح العصر.

ثانيا: جعلوا من العقل ضابطا وأداة للكشف وتحديد المصالح، فتركوا المصالح المستخرجة من النصوص بالاستقراء، فدعوا إلى محاكمة النصوص على ضوء المصالح التي وضعوها بعقولهم، ومن المعلوم أن العقل لا يستقل بإدراك المقاصد والمصالح، فالشريعة اعطت للعقل قدرا معلوما من الحرية، كما أنه لا يتعلق التكليف إلا به، ولكن لا يستقل العقل في ضبط المصالح، وذلك لان مقاصد الشريعة ومنها المصالح عامة، وعقول الناس تختلف، فما يراه عقل احدهم مصلحة، يراه الآخر غير ذلك، فلا يمكن ان ينضبط شيء بمجرد الرجوع إلى العقل، يقول الشاطبي: « فمعرفة مصالح العباد التي جاءت الشريعة من أجلها لا يمكن أن يستقل العقل بدركه على حال»¹.

وكان من مآلات طغيان العقل على النصوص زعمهم أن الأحكام تتغير بتغير الزمان، فالشريعة من مميزات الثبات، فهي ثابتة ونصوصها للعالمين إلى يوم الدين، وقد تكفل الله بحفظ هذا القرآن بمعناه الشمولي يقول تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ {الحجر: 9} والإنسان هو المخاطب بهذه النصوص، وهذه النصوص هي التي حفظن لنا الأحكام، فهي ثابتة لا تتغير بتغير الزمان كما يزعم الفكر الحداثي، وإنما تتغير الفتاوي بتغير حيثيات الحوادث.

فالمصالح ينبغي ان تكون مستمدة من الكتاب والسنة باستقراء النصوص، التي جاءت باللسان العربي الذي نزل به القرآن الكريم، ولا يصح أن نفهم القرآن العربي بغير لسانه ولغته، يقول الشاطبي: «الشريعة عربية، وإذا كنت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم؛ لأنهما سياتن»²، وهذا التقرير لأهمية اللغة العربية حتى لا تحمل النصوص ما لا تحتمله من التأويلات الباطلة، والمصالح الغير المحتملة.

ولا يفوتنا نقد الفكر الحداثي في توظيفه لنظرية المقاصد اتكائه لشرعنة " الأحكام تتغير بتغير الزمان باعتبار المصالح في كل زمن"، باجتهادات عمر ابن الخطاب الخليفة الراشد رضي الله عنه

¹ الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص 113

² الشاطبي، الموافقات، ج4، ص 115

في قضية السرقة، وضع المؤلفه قلوبهم من الزكاة، فكلام أهل العلم واضح في دحض هذه الشبهات وإبطالها، فقد تقرر أن أحكام الشريعة ثابتة، فعمربن الخطاب -رضي الله عنه- لم يعطل حد السرقة، لأن الحد لم يثبت أصلاً، لأن الحدود تُدرأ بالشبهات، وفي هذه الواقعة لم تثبت شروط اعتبار السرقة وهناك شبهة، كما أن عمر بن الخطاب- رضي الله عنه- أراد تنفيذ الحد ثم تراجع عنه، ولو أراد أن يلغي الحد لما حدث هذا الاختلاف في موقفه، وقد أوقف الحد؛ لأنه علم أن الغلمان فعلوا ذلك لأجل أن يسدوا رمقهم، وينقذوا أنفسهم من الموت، وكان العام عام مجاعة، ولذلك قال: «لولا أني أظن أنكم تجيعونهم حتى إن أحدهم اتى ما حرم الله عز وجل، لقطعت أيديهم»¹

أما سهم المؤلفه قلوبهم فقد كانوا يُعطون إما لاتقاء شهرهم، او لرجاء إسلامهم كما بينا، وقد رأى عمر -رضي الله عنه- أن ذلك حينما كان الإسلام ضعيفاً، ولكم حينما قوي الإسلام لم يحتج إلى الانتقاء من شهرهم بإعطائهم، فالذي حصل ليس هو إلغاء العمل بالنص، بل هو عدم وجود هذه الفئة المستحقة، والله لم يوجب علينا ان نعطي الزكاة لكل الاصناف الثمانية ولو لم يوجدوا، فلو افترضنا عدم وجود ابن السبيل لم يعتبر ذلك إلغاء للنص، بل لم نعطيهم لعدم وجودهم، وهذا بالضبط ما فعله عمر رضي الله عنه؛ لذلك علل عمر -رضي الله عنه- بقوله: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهباً فاجتهدا جهدكما»².

*- خاتمة:

في ختام هذه الورقة البحثية يمكننا استخلاص النتائج الآتية:

- 1- اختلاف النظر الاصولي عن النظر الحدائي في "نظرية المقاصد"، وخاصة ما تعلق بالمصالح.
- 2- منطلقات الفكر الحدائي في ضبط المقاصد والمصالح بعيدة كل البعد عن استقراء النصوص الشرعية وفهم معانيها، ومنهجهم في التعامل مع الوحي إقصائي مبني على التأويل الفاسد، ورسم الاحتمالات ومحاولة إخضاعه لإكراهات الواقع بتعسف.
- 3- فصل الفكر الحدائي أصول الفقه عن المقاصد، فصارت المقاصد مستقلة بذاتها في التشريع، وتعطيل الاحكام، مما يفتح المجال واسعا لهيمنة العلمانية على المجتمعات.
- 4- إن المصالح عند الأصوليين، والأحكام منضبطة بقواعد عامة ومطرده، مختلفة تماماً عن الفكر الحدائي الذي غلبت عليه الفوضى والعبث المنهجي تحت دعوى الحرية

¹ ينظر: البيهقي، السنن الكبرى، ما جاء في تضعيف الغرامة، ج7، ص 20

² المرجع نفسه: باب سقوط سهم المؤلفه، ج7، ص 20.

5- مآلات الفكر الحدائى وتوظيفه ل"نظرية المقاصد"؛ خطيرة وهدامة للفكر الإسلامى، وهذا ما يدعو إلى ضرورة العناية بالقراءات النقدية، لإنشاء جيل من الباحثين له من الكفاءة والمكينة الشرعية والفكر والنظر الواسع، فى الأفكار المطروحة لتقد هذه الاتجاهات المعاصرة.

**

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج30
- 2- ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ج2، دار ابن حزم، لبنان، ط1، 2003م.
- 3- أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، ج2، دار إحياء التراث العربى، لبنان.
- 4- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج2، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2003م.
- 5- أبو حامد الغزالي، المستصطفى فى أصول الفقه، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م.
- 6- أحمد الريسونى، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، 2010،
- 7- الأخضر الأضرى، الإمام فى مقاصد ربّ الأنام، دار المختار للطباعة والنشر والتوزيع،
- 8- اسماعيل الجوهرى، الصحاح، ج2.
- 9- البيهقى، السنن الكبرى، ما جاء فى تضعيف الغرامة، ج7.
- 10- حسن حنفي، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر، مصر، ط1، 2004م.
- 11- عبد المجيد شرفى، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.
- 12- عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام فى مصالح الأنام، ج1، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1991م.
- 13- علال الفاسى، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، طبعة دار الغرب الإسلامى، ط5، 1993م
- 14- فبهى هويدى، التدين المنقوص، دار الشروق، مصر، ط1، 1994م.
- 15- القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز أبادى (ت817هـ) طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة.
- 16- محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2001م،
- 17- محمد سعد بن احمد البيوى، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار ابن الجوزى،
- 18- محمد سعيد العشماوى، جوهر الإسلام، الناشر مدبولى الصغير، مصر، ط4، 1996
- 19- محمد عابد الجابرى، وجهة نظر نحو إعادة قضايا الفكر العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 20- نور الدين الخادمى، مقاصد الشيعة وصلبها بالأدلة الشرعية وبعض المصطلحات القانونية، دار إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2003م
- 21- نور الدين بوثورى، مقاصد الشريعة: التشريع الإسلامى المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد، دار الطليعة، بيروت، 2000م.

فلسفة المقاصد في الحضارة الإسلامية من خلال نماذج من الفكر الإسلامي المعاصر

The Philosophy of Maqasid in Islamic Civilization through Examples from Contemporary Islamic Thought

د. علي بن مبارك / جامعة قرطاج-تونس.

benmbarek.ali@yahoo.fr

**

*- مقدمة

لا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ قضايا مقاصد الشريعة الإسلامية من أكثر القضايا تداولاً في أدبيات الفكر الإسلامي المعاصر بكلّ تياراته الفكرية وخلفياته الأيديولوجية. ولذلك لم يكن من السهل دراسة فلسفة المقاصد في الحضارة الإسلامية من خلال نماذج مختارة من الفكر الإسلامي المعاصر. فقد استغلقت مناّ الاطلاع على ما كُتِب في هذا الموضوع وقتاً طويلاً كاد يمنعنا من كتابة الورقة العلمية. حاولنا التأليف، وعرض الأفكار المهمة التي تعتبر إسهاماً في تطوير المقاصد وتجديدها، واعتمدنا في ذلك منهجاً تحليلياً نقدياً حتى نفهم واقع الفكر المقاصدي اليوم، ونستشرف آفاقه. ومن أجل ذلك تحدّثنا في هذا العمل عن عدّة شخصيات فكرية، ومشاريعها المقاصدية، وتوقفنا عند أهمّ ما كُتِب قديماً وحديثاً في المقاصد وقضاياها، وبيّنا وجوه الطرافة ومكانم الإضافة. وارتأينا أن نقسّم الورقة العلمية إلى ثلاثة أقسام: تحدّثنا في القسم الأوّل عن إشكاليات تتعلّق بدلالات المقاصد وخلفياته، وطرحنا فيه عدّة أسئلة تتعلّق بالمقاصد وفلسفاتها، وتوقفنا عند دلالات المقاصد وما حفّ بها من ضبابية وغموض. واخترنا أن نهتمّ في القسم الثاني بدعاوى تجديد مقاصد الشريعة في العصر الحديث، وطرحنا عدّة إشكاليات تتعلّق بالحاجة إلى المقاصد وتوسيع دائرتها. أمّا في القسم الثالث فقد عرضنا نماذج من الأدبيات المقاصدية التجديدية الحديثة، اهتمّت بالمقاصد من خلفيات أخلاقية واجتماعية وسياسية واقتصادية.

*- أولاً: في دلالات المقاصد وخلفياته

1/ أسئلة لا بدّ من طرحها

يثير الحديث عن فلسفة المقاصد عدّة استفهامات تتعلّق بخلفيات المقاصد وأهدافها وغاياتها الصريحة والضمنية ومدى الحاجة إليها اليوم. فالحديث عن فلسفة المقاصد لا يرتبط بالضرورة بالفلسفة ونظريات الفلاسفة، بل نقصد الأهداف السامية التي تفكّر فيها المقاصديون وهم يرسمون

طريقهم، وينظّمون أفكارهم. فهل فكر المقاصدون لحظة التأسيس والبناء في تطوير الشريعة وإثراء آليات استنباطها وفتح آفاق جديدة للفقهاء والمفتي فحسب؟ أم تراهم تجاوزوا ذلك ففكروا في بدائل حقيقية تهض بالأمة وتعيد للحضارة الإسلامية رونقها وازدهارها؟

لم يكن العنوان الذي اخترناه لهذه الورقة العلمية بمعزل عن هذه الإشكاليات، فقد احتضن بدوره مجموعة من الأسئلة الضمنية تتعلّق بفلسفة المقاصد والحضارة الإسلامية والنماذج التي اشتغلنا عليها المتعلقة بالفكر الإسلامي المعاصر. ارتبط الحديث عن فلسفة المقاصد في هذا السياق البحثي بخصوص أسباب نشوء هذا المجال المعرفي، ورمزية روحه الخالدة عبر العصور. ولا يمكن أم نفهم هذا الفلسفة دون وعي السياقات التي نشأت فيها المقاصد فكرا ومنهجاً ورؤية. ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ أغلب من اهتمّ بالمقاصد قديماً وحديثاً لم يدقّقوا النّظر في فلسفة المقاصد وتاريخيتها وارتباطها بخصوصيات الحضارة الإسلامية في تفاعلها مع الوعي وتمثّلاته. ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ الحضارة الإسلامية حضارة مقاصد بامتياز، إذ لا يمكن حصر ما كُتب في هذا المجال. ويمكن دراسة مسارات حضارتنا العربية الإسلامية من خلال دراسة المقاصد وتطوّرها عبر التاريخ. وكنا نعتقد ونحن ننجز العمل أنّ المعاجم التاريخية ستساعدنا على فهم السياقات المتعلقة بالمقاصد، ولكننا فوجئنا أنّ معجم الدوحة التاريخي للغة العربية أهمل مدخل "مقاصد" ولم يتحدّث عنه مطلقاً. ولم يكن معجم الشارقة التاريخي للغة العربية أحسن حال، فقد أهمل بدوره هذا المصطلح المهمّ وما حفّ به من مصطلحات مجاورة².

جمع الشاطبي ما كُتب في المقاصد منذ القرن الثالث للهجرة في إطار اهتمامه بالتراث الأصولي السنيّ عموماً والمالكي بصفة خاصّ، ولا نجد اهتماماً ببقية التيارات والمذاهب خاصة غير السنة، ممّا جعل الحديث عن المقاصد في الحضارة الإسلامية منقوصاً، وهذا ما سار عليه أغلب المقاصديين في العصر الحديث، إذ اختزلوا الحضارة الإسلامية في تيار مخصوص أو جماعة معلومة، والحال أنّ الحضارة الإسلامية أرحب من ذلك، إذ شملت عبر القرون أفكاراً وملا وجماعات دينية مختلفة، تطرّقت جميعها إلى المقاصد بمسميات مختلفة ومعاني متباينة. ويدفعنا هذا التضييق الجغرافي والثقافي إلى التساؤل عن خصوصيات الفكر المقاصدي عند الفلاسفة والمتصوّفة والمعتزلة والشيعة وغيرها من النحل والطوائف الإسلامية. وهذا المنشود ليس هينا، إذا احتاج إلى عمل جيّار يشارك في عدد من الباحثين المختصين. وسنحاول في هذا العمل أن نقف عند بعض المحطات التي أثرت الحضارة الإسلامية وأهمّلتها المقاصديون.

¹ تصفّح موقع معجم الدوحة التاريخي للغة العربية: <https://www.dohadictionary.org>

² تصفّح موقع معجم الشارقة التاريخي للغة العربية: <https://www.almojam.org>

نتساءل في هذا السياق عن الفلاسفة وموقفهم من المقاصد علما ومنهجاً، فكيف نظر الفلاسفة المسلمون قديماً وحديثاً إلى المقاصد، فأغلب المهتمين بالفلسفة لم يشتغلوا على مبحث المقاصد، ولعلَّ ذلك يعود إلى اعتقادهم بأنَّ هذا المبحث شرعيّ فقهيّ بامتياز، ولعلَّ من الفلاسفة القلائل القدامى الذين اهتموا بالمقاصد ابن سينا، وابن رشد، والعامري... ولا يسمح المقام بدراسة إسهاماتهم، ولعلَّنا نجد من الباحثين من يهتم بدراسة مقاصد الفلاسفة القدامى لا بالمعنى الذي قصده الغزالي في كتابه "مقاصد فلاسفة"، بل بمعنى دراسة هؤلاء الفلاسفة لمبحث المقاصد. أمَّا في العصر الحديث فنجد من بين المهتمين بالفلسفة من درس المقاصد، فخصَّها البعض بكتابات مستقلة كما هو حال طه عبد الرحمان، ومنهم من تحدَّث عنها في إطار مشروعه الفكري وطرحه الإصلاحي، ويمكن أن نذكر على سبيل المثال محمد إقبال، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد¹، وعبد الكريم سرور، وطه جابر الرفاعي وآخرين.. وتستحقُّ هذه الإسهامات كلّها مزيداً الدراسة والبحث باعتبار أنَّ الفلسفة تمثِّل وجهاً لا يُستهان به من وجوه الحضارة الإسلامية.

ندرك من خلال ما سبق أنَّ مبحث المقاصد لم يكن حكراً على الفقهاء والأصوليين بل اهتمَّ به أيضاً الفلاسفة والمتكلمون، ويتجلَّى ذلك بوضوح عند المعتزلة، "فعند المعتزلة الأحكام معللة بمصالح العباد"²، ولقد اهتمَّ حسن حنفي بإسهامات "أهل العدل والتوحيد" في مجال المقاصد والمصالح والتعليل. ويستحقُّ هذا الاهتمام توسعاً في النظر والبحث. فقد ساهمت كلّ المدارس الفكرية الإسلامية في تطوير الفكر المقاصدي. ولئن كان اهتمام الشيعة محتشماً في البدايات بالمقاصد، فقد أسَّسوا لاحقاً مدرسة لا يُستعان بها، ولعلَّ اعتقاد الشيعة أنَّ "المقاصد مقولة سنية.. يحول دون استيعاب أصول الفقه الإمامي لهذا الموضوع"³، ولقد حاول حيدر حبَّ الله عرض إسهامات علماء الشيعة الإثني عشرية قديماً وحديثاً في الفكر المقاصدي، وتجلَّى ذلك أساساً في كتابه "فقه المصلحة: مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات"⁴، وأكَّد من خلال النماذج التي قدَّمها أنَّ "الشيعة استعملوا التفكير المقاصدي والتفكير المصلحي"⁵. وواصل اهتمامه بهذا الموضوع في كتابه "الاجتهاد المقاصدي والمناطى"⁶، وخصص فيه مبحثاً للحديث عن نظرية المقاصد عند الإمامية، وفي هذا الكتاب

¹ للتعلم في مشروع نصر حامد أبو زيد المقاصدي انظر: نجوى مناع، المشروع المقاصدي عند نصر حامد أبي زيد-قراءة نقدية،

مجلة العلوم الاجتماعية والسياسية، جامعة باتنة، مجلد 24، عدد1، جوان 2023، ص ص 217-230.

² حسن حنفي، حصار الزمن: الماضي والمستقبل (علوم)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2006، ص 294

³ حيدر حبَّ الله فقه المصلحة مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات، دار روافد، بيروت، 2019، ص 18

⁴ انظر: المرجع نفسه

⁵ المرجع نفسه، ص 18

⁶ اعتمدنا نسخة رقمية: <https://dl.hobbollah.com/content/2021/07/AlejtihadAlmaqasidi1.pdf>

ذكر بعض كتب "العلل" في التراث الشيعي، ضاع أغلبها، ولم يرتبط موضوعها بالضرورة بعلم المقاصد، ولذلك ذكر كتباً أكثر تخصصاً في المقاصد، اهتمت بعلل الشرائع، ونذكر على سبيل المثال كتاب "علل الصوم" لابن الأحوص، وكتاب "علل الوضوء" لحمدان الخرساني، وكتاب "علل الشرائع" لمفضل الجعفي....

ركّز حيدر حب الله على كتاب "علل الشرائع" للإمام الصدوق¹ (ابن بابويه القمي) (ت 381 هـ/ 991م)، ولم يتقيد الصدوق بعلل الشرائع بل تحدث عن علل العقائد وعلل الوجود وعلل التسميات، ويتكون كتابه "علل الشرائع" من قسمين: يتكوّن القسم الأول من 262 باباً، كل باب تناول علّة، وتكوّن الباب الثاني من 385 باباً، وتتعلّق كلّها بأقوال الأئمة "المعصومين"، ونعتقد أنّ الكتاب يتنزّل في إطار الحديث عن مقاصد وحي التحديث، لذلك ارتبط حديث المقاصد والعلل في هذا الكتاب بأساسيات المذهب ومقالاته²، وجدير بالذكر أنّ أحمد الريسوني (وأخريّن) اعتبر الشيخ الصدوق من مؤسسي الفكر المقاصدي³.

بالإضافة إلى ما سبق تحدث حيدر حب الله في بعض افتتاحياته لمجلّة "نصوص معاصرة" عن الفكر المقاصدي في الفكر الشيعي المعاصر⁴. ويمكن أن نستفيد من مجلة "نصوص معاصرة" للاطلاع على كتابات إيرانية جديدة تعنى بالفكر المقاصدي.

إنّ حديثنا عن المقاصد عند المعتزلة والشيعة يؤكّد أنّ الحضارة الإسلامية ثرية ومعطاء، ومن المفيد أن نتعرّف على الأفكار المقاصدية المختلفة حتى نستطيع فهم فلسفة المقاصد كما حلم بها المقاصديون. وفي هذا السياق ذاته يتنزّل حديثنا عن التصوّف، ولا نبالغ إذا قلنا بأنّ الفكر الصوفي أثار في نظريات المقاصد ووجّهها، فالشاطبي⁵ كان متصوّفاً، وكان يمدح طريقتهم ويعتبره مسلكاً سليماً "جعلوا من أصولهم الأخذ بعزائم العلم وهو أصل صحيح مليح مما أظهروا من فوائدهم رحمهم الله"⁶.

¹ اعتمدنا نسخة رقمية ص ص 176 - 184 <https://dl.hobbollah.com/content/2021/07/AlejtihadAlmaqasidi1.pdf>

² الشيخ الصدوق، علل الشرائع، دار المرتضى بيروت 2006

³ أحمد الريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة. دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، 2016، ص ص 50-51

⁴ نذكر على سبيل المثال:

- العلامة محمد جواد مغنّية بين الفهم الاجتماعي للنصّ والتفكير المقاصدي (ماي 2019)

- نظرية المصلحة والاجتهاد الذرائعي (أغسطس 2020)

- مقصدية العدل (هل ثمة تحوّل جزئيّ في الاجتهاد الإمامي الحديث نحو المقاصدية؟) (أفريل 2021)

⁵ لمزيد التوسع انظر: أبو القاسم عمري، أصول فقه التصوف عند أبي إسحاق الشاطبي، الدار المغربية للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2021، تقديم: أحمد الريسوني.

⁶ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الشاطبي، الموافقات، دار الكتب العلمية، لبنان، ج2، ص 130، تحقيق: محمد عبد الله دراز

ومحمد الطاهر بن عاشور كان متيما بالتصوّف ومقالاته¹، وكذلك حال أغلب المقاصديين قديما وحديثا، والطريف أننا لا نجد من الباحثين من دَقَّق في هذا الموضوع وتعمَّق فيه، بل نجد نقدا لاذعا للمتصوفة والباطنية²، والحال أنّ المقاصد في بعض وجوهها قراءة في باطن النصوص، ويدفعنا هذا إلى مزيد الاهتمام بالمقاربة الصوفية القائمة على التحرّر من قيود الأحكام الفقهية والانطلاق في أفق أرحب.

نلاحظ عبر حديثنا السابق الموجز أنّ المنزع المقاصدي نكاد نجده عند مختلف التيارات الإسلامية قديما وحديثا في سياقات مختلفة وبمسميات متنوعة، بل "لا يوجد موضوع يُتَّفَق على أهميته ودلالته عند معظم علماء أصول الفقه قديما وحديثا مثله، ويتفق عليه السلفيون والعلمانيون، المحافظون والإصلاحيون .."³، فهو موضوع ساحر شديد الإغراء والغواية، يشدّد الجميع، فيتحمسون له، "يفخر به الإصلاحي لأن الشريعة للحياة، ويلجأ إليه العلماني لأنه يجد جذوره المنسية في مقاصد للشريعة. ويجد فيه الإعلامي وسيلة لمخاطبة الناس والحديث عن مصالحهم بعد أن تشبعوا بأحاديث عذاب القبر والصراف والميزان والملائكة والشياطين والجن وكأن الدين لا يتعلق إلا بأمور الغيب وليس بأمور الدنيا"⁴. ونفهم من كلام حسن حنفي أن الفكر المقاصدي فكر جامع رغم تباين مقارباته وخلفياته. ولذلك ليس من السهل الإمام بكلّ ما كُتِب في المقاصد في العصر الحديث، واحتاج ممّا ذلك اختيار نماذج خصصناها بالتحليل والنقد.

2/ ضبابية مفهوم المقاصد

لئن لم يهتمّ المقاصديون القدامى بتعريف مصطلح المقاصد وتدقيقه، فإنّ المعاصرين اجتهدوا في ضبط المفهوم واستخراج الدلالات. ورغم أنّ الشاطبي يعتبر المؤسّس الحقيقي لعلم المقاصد فإنّه لم يكثر بتعريف المقاصد وما حفّ بها من مصطلحات ومفاهيم، ولا نجد في كتابه "الموفقات" تعريفا كافيا وشافيا يتعلّق بالمقاصد، وكلّ ما نفهمه من خلال نصوص هذا الكتاب التأسيسي أنّ هذا العلم المنشود لا يخصّ كلّ النَّاس، ولا همّ كافة علماء الدين ولكنّه موجّه أساسا لنخبة من العلماء الحكماء، إذ "لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أم مستفيد حتى يكون ريانا من علوم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد للتقليد والتعصّب للمذهب"⁵. ونذكر

¹ يتجلّى هذا بوضوح في مقدّمة تفسيره "التحرير والتنوير"

² علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993، ص ص 95-96

³ حسن حنفي، حصار الزمن: الماضي والمستقبل (علوم)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2006، ص 289

⁴ المرجع نفسه، ص ص 289-290

⁵ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، دار ابن عفّان للنشر والتوزيع، الخبر (المملكة العربية السعودية)، 1997،

ص 124 (المقدمة التاسعة)

عبر هذا الشاهد النصي أنّ الشاطبي اعتبر المقاصد تخصصاً دقيقاً في مجال أصول الفقه، يركز على أسس الاجتهاد المغلّق بابه منذ قرون من الزمن.

نفهم من خلال ما سبق أنّ منشود الشاطبي المقاصدي كان يطمح ضمناً إلى فتح باب الاجتهاد الذي طال غلقه تعسفاً وتعصّباً، فقد نتج عن غزو المغول بلاد المسلمين، وإطاحتهم بالخلافة العباسية (656 هـ / 1258م)، وتشنيعهم بخليفة المسلمين وقتله شرّ قتلته، وتدميرهم المدن والقرى والمساجد والمكتبات، وقتلهم علماء الدين وطلبته إغلاقاً لباب الاجتهاد، وأصبح الاجتهاد خارج المذاهب الرسمية (القانونية) التي اعتمدها التقليد السائد ممنوعاً على علماء المسلمين. وأنهم بالضلّال والكفر كلّ من حاول التمرد على هذا التقليد، والاجتهاد خارج إطار مذهبه الذي نشأ عليه، والطريف أنّ كبار المفكرين والمقاصديين والفلاسفة كانوا ملتزمين بنواميس المذهب لا يجروؤن على تجاوزه، والخروج عن سلطانه، وهذا هو التقليد العالم، إذ أصبح العالم الذي يُمنع عليه التقليد مقلداً، ولا غرابة أن نجد ابن رشد الفيلسوف مالِكياً في اجتهاده المذهبي، وفي نفس السياق كان الشاطبي وغيرهما..

لقد اخترق التقليد¹ مفاصل الحضارة الإسلامية كلّها، فعطلّ العقل، ونبذ الاجتهاد، واهتمّ علماء الدين بفروع الدّين وفروع الفروع دون أصوله وروحه ومقاصده، وقدّس النَّاس المذاهب والملل تقدسيهم الدّين. فتعصّبوا لها وتقاتلوا من أجلها وكفّروا الآخرين تحمّساً لها. وعلى هذا الأساس انتقد الشاطبي التقليد والتعصّب للمذهب، واستأنس بالمقاصد حتى يتجاوز هذا المأزق الفكري.

من المخاطرة إذا البحث عن مفهوم دقيق يعطي المقاصد حقها، وكأنّها كانت عند القدامى أجلّ من أن تُعرف، وأوسع من أن تُدقّق وتُقعد. وإذا تتبّعنا الأدبيات التي احتوت منزعاً مقاصدياً بداية من الحكيم الترمذي (ت 285 هـ / 932م) صاحب كتاب "الصلاة ومقاصدها" وصولاً إلى محمد الطاهر بن عاشور (1393 هـ / 1973هـ) صاحب كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" مروراً بأبي الحسن العامري² (ت 381 هـ / 992 م) والشيخ الصدوق³ (ت 381 هـ / 991م)، والجويني⁴ (419-478 هـ / 1028-1085م)، وأبي

¹ مفهوم التقليد حسب ابن قدامة هو "اتباع قول الغير بلا حجة"، انظر موفق الدّين بن قدامة المقدسي، مُعّة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد (تحقيق: أشرف بن عبد المقصود)، أضواء السلف، الرياض، ط2، 1995، ص166.

² تحدث العامري عن أهمية وعي حكمة الشريعة ومقاصدها في كتابه "الإعلام بمناب الإسلام".. انظر: أبو الحسن العامري، الإعلام بمناب الإسلام، دار الأضالة للنشر والثقافة والإعلام، الرياض، 1988

³ نقل الشيخ الصدوق نصوص أهل البيت تتعلّق بعلم الوجود، وتتعلّق أغلبها بقضايا فقهية، ويتكون هذا الكتاب من قسمين: القسم الأول 262 باباً كل باب تناول علّة/ الباب الثاني: 385 باباً، انظر: الشيخ الصدوق، علل الشرائع، دار المرتضى، بيروت،

2006

⁴ تحدث في كتابه "البرهان" عن المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية وعن الضرورات الخمس، واعتبر معرفة المقاصد من البصيرة في الدين.

حامد الغزالي¹ (450-505 هـ / 1058-1111م) وفخر الدين الرازي (ت 606 هـ / 1210م) صاحب "المحصول"، والأمدي² (551-631 هـ / 1156-1233م)، والعزّ بن عبد السلام³ (577-660هـ/1181-1262م)، والقرافي⁴ (626-684 / 1228-1285)، وابن تيمية⁵ (661-728 / 1263-1328)، وابن القيم الجوزية⁶ (691-751 هـ / 1292-1350م)، و8/ الطوفي (657-716 هـ / 1259-1316م)، والشاطبي⁷ (720-790 هـ / 1388)، والشوكاني (ت1250هـ/1884م) في كتابه "إرشاد الفحول"... سنلاحظ تداول عدّة مصطلحات ذات صلة بالمقاصد من قبيل العلل والحكمة والمصلحة، والمصلحة المرسلة وسدّ الذرائع، ورفع المشقة، ورفع الحرج والضيّق، والكليات الشرعية الخمس، والعلل الجزئية للأحكام الفقهية، ومطلق المصلحة، والمناسبة، والمناسب، والقصد، والمقصد... فالمقاصد مرتبطة عند الشاطبي بالعلّة، وهي "الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي... فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة"⁸، ونجد المقاصد متّصلة عند البيضاوي بالمناسبة، و"المناسبة: المناسب ما يجلب للإنسان نفعاً ويدفع عنه ضرراً"⁹، وربط ابن رشد بين المقاصد وحكمة الشرائع "ينبغي أن تعلم أنّ مقصود الشرع إنّما هو تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ"¹⁰...

ولئن تجنّب القدامى تدقيق التعريفات المتعلقة بالمقاصد، فإنّ المعاصرين اجتهدوا في وضع تعريفات لهذا العلم، ولكنّها تعريفات في أغلبها تكرّر نفسها، ولقد حاول مسفر بن علي القحطاني عرض أغلب هذه المفاهيم، واقترح مفهوماً خاصاً به جاء فيه "المقاصد المعاني والحكم التي راعاها الشارع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارين"¹¹. ويثير هذا التعريف عدّة إشكاليات فما

¹ اهتمّ الغزالي في "المستصفى" أساساً بالمصلحة وميّز بين ما يُعتبر منها وما لا يُعتبر

² أدخل الأمدي في كتابه "الإحكام" المقاصد في باب الترجيح بين الأقيسة وهو ما قام به الغزالي من قبل

³ تحدث الأمدي في "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" عن المصالح والمفاسد وحاول ترتيبها والترجيح بينها.

⁴ تعرّض القرافي في كتابه "الفروق" إلى أهم قواعد المقاصد.

⁵ لمزيد التوسع انظر: أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمّان

⁶ تحدث في كتابه "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل" عن العلل والمصالح.

⁷ خصص الشاطبي للمقاصد قسمًا من كتاب "الموافقات"، وفي نصوص مختلفة من كتابه "الاعتصام"، واستطاع أن يجمع ما كتب في المقاصد وصنّفها إلى صنفين: ما يرجع إلى إرادة الله من إنزال الشريعة وما يرجع إلى قصد المكلف.

⁸ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، ج 1، ص ص 410-411. تحقيق: عبد الله دراز.

⁹ شمس الدين محمد بن محمود الأصفهاني، شرح المهاج للبيضاوي في أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، 1989، مج 2، ص 662.

¹⁰ محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق، بيروت، دت، ص 49.

¹¹ مسفر بن علي القحطاني، الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص 16.

المقصود بالمعاني في هذا السياق؟ وكيف يرمى الشارع هذه المعاني والحكم؟ وإلى أي مدى ترتبط مصالِح الأنام بالدارين؟

في هذا السياق ميّز محمد الشتيوي (أستاذ بجامعة الزيتونة) بين المقاصد والمنهج المقاصدي، فالمنهج أسبق من العلم¹، والمنهج المقاصدي "طريقة متبعة في الفهم عن الخالق، لا تقف عند حجاب الظاهر مكتفية بمقول القول، بل ترفع عن المعنى غطاءه ببصر من حديد ينفذ إلى معقول القول بسُلطان التدبّر"². كذلك ميّز الشتيوي بين المقاصد والخطاب المقاصدي، فالمقاصد قيم خالدة، بينما الخطابات المقاصدية أفكار وتجارب مرتبطة بالزمان والمكان.

الطريف أنّ أفهام المعاصرين المتعلقة بالمقاصد علما ومنهجاً متباينة حدّ التناقض أحيانا، فالجميع يراهن على المقاصد من خلفيات أيديولوجية مختلفة، فتعامل بعضهم مع المقاصد باعتبارها مبحثا من مباحث أصول الفقه، وتفاعل آخرون مع المسألة باعتبارها إشكالا تأويليا، وركز نخبة من الباحثين على استقلالية علم المقاصد وخلفياته المعرفية والأخلاقية، وأصبح من المشروع عند البعض الحديث عن مقارنة حدائية لمقاصد الشريعة³، وكذلك تحدث آخرون عن مقاصد نصوصية، ومقاصد سلفية... واعتبرها البعض روحا سارية في الدين وتعاليمه، وتعامل معها آخرون باعتبارها قواعد مضبوطة تُلقن وتُحفظ...

3/ ارتباط المقاصد بأزمة الفكر الديني

ارتبط الفكر المقاصدي قديما وحديثا بأزمة الفكر الديني وتأزمه، فقد وجّه التقليد الدّين وأثّر فيه، وحفّز على الغلوّ والتنطّع والصدام، وحقّت بالدين نصوص ومعارف شارحة له ومعلّقة عليه، واعتبرها المسلمون عبر القرون وجها من وجوه الدين، قطعية الدلالة، لا تقبل التشكيك، وتدعمت هذه الثقافة النّصوصية بعد غلق باب الاجتهاد في المنتصف الثاني من القرن السابع الهجري، وأصبحت "النصوص المأثورة والمروية مرجع الدين الوحيد"⁴. وبسبب هذا التراجع هيمنت فروع الدين على أصوله، وأصبح الفقه قوام الشريعة وعنوانها الأبرز. وركز "إسلام الفقهاء" على ظاهر الأحكام دون البحث في فلسفتها ومقاصدها. وفي هذا السياق ظهرت أصوات تراثي الاجتهاد، وتدعوا (بحياء) إلى إحيائه، وتذكّر بمقاصد الدين وحكمة الوحي. ولذلك لا نبالغ إذا اعتبرنا المقاصد نتاج طبيعيّ أزمة

¹ محمد الشتيوي، منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، ص76

² المرجع نفسه، ص76

³ انظر: وائل الحارثي، المقاربة الحدائية لمقاصد الشريعة. ورقة علمية مقترحة في ندوة: إعمال المقاصد بين التهيّب والتسيب، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 28-30 ماي 2014، فاس (المغرب)

⁴ محمد عمارة، السلف والسلفية، وزارة الأوقاف، القاهرة، 2008، ص14.

العقل الفقهي التي أصابت الثقافة الإسلامية بسبب هيمنة التقليد، وهذا ما أقرّه أحمد الريسوني في حديثه عن المقاصد ومدخلها، إذ يقول "حين تجرّد الفقه من مراعاة المقاصد، ومن بيانها وتوجيه المكلفين إليها فهما وطلبا، حينذاك بدأ يتحوّل إلى مجرد قوانين تتّسم بالظاهرية والجفاف والبرودة، وبدأ يصاب بالشلل العلمي والعملية"¹. ويبدو أنّ هذه الحالة المرضية التي وصفها الريسوني تسبّبت في ظهور ورم خطير أصاب الثقافة الإسلامية، وعدم قدرتها على التفاعل مع الواقع والتاريخ بسبب غياب النظر المقاصدي وتميمشه قرونا من الزمن. لذلك رأى محمد الطاهر بن عاشور أنّ من أسباب تخلف الفقه وجموده إهمال النظر في مقاصد الشريعة². وليس من المبالغة حديث ابن عاشور عن تخلف الفقه وهو الفقيه العارف بأسراره، فقد وقف الفقه عاجزا عن فهم المستجدات، والتواصل مع بقية الحضارات والثقافات، ومحاربة الفساد والاستبداد، بل تحوّل بعض الفقهاء إلى مناصرين للمستبدين من أهل السياسة، يشرّعون استبدادهم ويبرزون فسادهم، ولذلك أكّد ابن عاشور على ضرورة تجاوز المنظومة الفقهية التقليدية، واعتماد علم المقاصد (باعتباره علما منفصلا عن الفقه وأصوله) مدخلا لتحقيق العدالة والحرية والكرامة الإنسانية، فالعدل "المقصد الأول للشريعة"³. ولا خير في فكر ديني لا يحارب الظلم ولا ينتصر للعدل والمساواة.

جدير بالذكر أنّ ابن عاشور لم يكن مبتكرا لهذا الفكر بل كان استمرارا لما كان سائدا منذ القرن الثامن عشر بتونس من أفكار إصلاحية مقاصدية، نجد صداها بوضوح عند أحمد بن أبي الضياف في "إتحاف أهل الزمان" وخير الدين التونسي في "أقوم المسالك" ومحمد بيرم الخامس في "صفوة الاعتبار" وغيرهم، بل نجد خير الدين التونسي يستحلّ عمل مطبعته التي استقدمها من أوروبا بطباعة كتاب الشاطبي "المواقفات" سنة 1884، ولم يكن اختيار هذا الكتاب اعتباطيا، بل كان عملا إصلاحيا مدروسا، يعكس وعيا مقاصديا لا يُستهان به، فقد راهن الفكر الإصلاحي التونسي على المقاصد للخروج من أزمة الفكر الديني المستعصية. ولا غرابة أن نجد صدى هذه الخلفية المقاصدية يتواصل إلى عصرنا الزاهن، فقد طرح نور الدين الخادمي فكرة الاجتهاد المقاصدي في إطار "إعادة صياغة العقل العربي والإسلامي وتنقيته مما وقع فيه من شوائب وشبّه أصابته بنوع من الخلل في التعامل مع المنظومة الشرعية والمنهج المقاصدي الأصيل"⁴، فقد دفع العقل الفقهي الصدامي المسلمين باتجاه

¹ أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013، ص 17

² محمد الطاهر بن عاشور، أليس الصبح بقريب، دار السلام للطباعة والنشر - تونس، 2006، ص 200

³ محمد عمارة، الإنسان وحقوق الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985، سلسلة عالم المعرفة (89)، ص 11.

⁴ نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، الدوحة، 1998، ص 45.

التَّزَاع والصراع والحروب، ورَسَخ ثقافة الإقصاء والاستئصال، والانغلاق على الذات، وأصبح الفكر الديني عاجزا على التعرّف على الآخرين والتعريف بالحضارة الإسلامية وسماحتها، ولذلك سيساهم الفكر المقاصدي عبر قيمه الإنسانية في "إنارة العقل العلمي وتبصيره بكونية الإسلام وإنسانيته وحضارته، وبأنّه رسالة للإصلاح والتسامح والحرية والنماء الشامل"¹، وهكذا يتجلّى البعد التواصلية للمقاصد. وفي هذا السياق نفسه نبّه طه جابر العلواني (ت2016) إلى خطورة أزمة الفقه، ودور المقاصد في التحرّز والتجديد، فقد تحدّث بروح نقديّة ساخرة عن أزمة الفكر الديني. وفي إطار نقده الفقه أورد مسألة زواج الإنس من الجن وما يترتّب عنه من قضايا فقهية افتراضية خرافية تعمق في طرحها بعض الفقهاء²، كذلك تحدث عن فقه المخارج والحيل، أو ما يُعرف في تاريخ الحضارة الإسلامية بالحيل الفقهية³، وفي هذا السياق خصّص العلواني الفصل الرابع من كتابه "مقاصد الشريعة" للحديث عن إغفال المقاصد والأولويات وأثره السلبي على العقل المسلم، وكأنّه يرى أن سبب تراجع الحضارة العربية الإسلامية وجمود ثقافتها يكمن أساسا في إهمال المقاصد وتعطيل العقل، وندرك من خلال ما سبق متانة العلاقة بين المقاصد وفقه الأوليات، فهما متكاملان ومتباينان في الآن ذاته، وكما دعا محمّد الطاهر بن عاشور إلى تأسيس علم مستقل يعنى بمقاصد الشريعة الإسلامية، فإنّ الرفاعي نبّه إلى ضرورة تأسيس علم مستقل يعنى بفقه الأوليات⁴.

ارتبطت الأفكار المقاصدية منذ بداياتها بالفقه، ولم تستطع التحرّز من أسره، فقد تحوّلت الطقوس إلى ممارسات دينية جوفاء لا حكمة من ورائها، وأصبح التديّن يقتصر على ظاهر الشريعة دون مقاصدها، ولذلك ألف الحكيم الترمذي (ت320هـ/932م) في "الصلاة ومقاصدها"، فالصلاة بمقاصدها لا بطقوسها، ولذلك استحضّر الترمذي حديثا نبويا نصّه "من لم تنه صلواته عن الفحشاء والمنكر لم يزد من الله إلا بعدا"، فأهمية الصلاة تكمن في مقاصدها وفلسفتها⁵، وفي هذا السياق ميّز بين المصلين والمقيمين صلواتهم، إذ "لم نجد ذكر الصلاة في موقع التنزيل إلاّ مع ذكر إقامتها، فلمّا وصل إلى ذكر المنافقين فقال "ويل للمصلين"، فسّمّاهم المصلين، وسمّى المؤمنين المقيمين الصلاة، وذلك

¹ المرجع نفسه، ص 46

² طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص ص 37-39 سلسلة: قضايا إسلامية معاصرة

³ المرجع نفسه، ص ص 40-43

⁴ المرجع نفسه، ص 129.

⁵ انظر مقالنا حول الصلاة: علي بن مبارك، الصلّاة واللغة، أو اللغة باعتبارها صلاة، مجلّة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، الدوحة، العدد الثاني، 2011، ص ص 66-83.

ليعلم أنّ المصلّين كثير المقيمين قليل¹، وترمي بنا هذه المقاربة في جدلية الشريعة والحقيقة التي أثارها المتصوّفة، إذ أكدوا أنّ حقيقة الدين تتجاوز ظاهر التشريع، ولا غرابة في ذلك، فالحكيم الترمذي كان متصوفاً، وهذا له تأثير على فكره المقاصدي. وندرك عمق الخلاف بين أهل الحقيقة وأهل الشريعة، ولعلّ المقاصد استطاعت (خاصة مع الغزالي) أن تقلّل من حدّة الخلاف وتقرب أكثر بين الفرقاء.

نتج عن تغوّل علم الفروع وتورّمه وهيمنة ثقافة التقليد انزياحاً في علاقة علماء الدّين بعامّة النّاس، فالعامّة تميل دائماً إلى كلّ ما هو حسي وغريب، وترغب في التدقيق والتفصيل، ولذلك اقترب الفكر الديني زمن التقليد والاتباع من فكر العامة وانطباعاتهم، وبارك علماء الدين التدين العامي الشعبي، وبرّروه من خلال تأويل النصوص، ولقد نبّه أبو الحسن العامري (ت 381 هـ/992 م) إلى خطورة هذه الظاهرة التي مازالت متواصلة إلى اليوم، فنقد التدين الشعبي الراض للحكمة والتعليل والتدبّر "فإنّي لمّا علمت أنّ مرتبة الحكمة – وإن كانت في نهاية الرفعة، ومحلها بين المعارف على غاية المعلوّة – فإنّ طبقات العوام قد عرضوا عنها، وكرهوا الإصغاء إليها"²، فالبحث عن المقاصد مجحف، واعتمادها في فهم الدين والتواصل مع الآخرين يكشف النفاق والتناقض والتجمل والتكسب بالدّين. نخلص من خلال ما سبق أنّ المقاصد تتيح فرصاً للإبداع والتجديد والاجتهاد، فالحاجة أصبحت ملحّة اليوم إليها، إذ "أنّ الاهتمام بها ازداد تأكّداً وضرورة في الأونة الأخيرة لطبيعة العصر الحالي"³، فالعلاقات البشرية تطوّرت وازدادت تشابكاً، وأصبح التعارف بين الشعوب والثقافات أمراً مهماً، ولا يمكن تحقيق هذا التواصل في ظلّ فكر دينيٍّ مأزوم تهيمن عليه الفروع وفروع الفروع، وبوجهه الظاهر والصوريّ، وبذلك تصبح المقاصد وجهها من وجوه تجديد الفكر الديني والنهوض بواقع الأمة.

ثانياً: في دعاوى تجديد مقاصد الشريعة في العصر الحديث

1/ الحاجة إلى المقاصد

يتفق أغلب المفكرين المهتمّين بالمقاصد في العصر الحديث على حاجة الثقافة الإسلامية المعاصرة إلى علم المقاصد كما رسم معالمه القدامى، وشيّد أركانه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، وينبع وعي الحاجة إلى المقاصد وعياً أعمق بأزمة الفكر الديني وعجزه عن التفاعل مع المتغيّرات والتواصل مع الآخر.... فأزمة الأمة الإسلامية مازالت تتفاقم، وما زال الفكر الديني يمثّل إشكالا، ويعطّل أحيانا

¹ الحكيم الترمذي، الصلاة ومقاصدها، (تحقيق: حسني نصر زيدان)، مطابع دار الكتاب بمصر، القاهرة، 1969، ص 7

² أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، دار الأصاله للنشر والثقافة والإعلام، الرياض، 1988، ص 69.

³ نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص 40.

التنمية والتقدّم والتواصل مع العالم الجديد، ولذلك نحتاج إلى إحياء هذا الفكر وتفعيله وتطوير آلياته لفهم الواقع وتحدياته.

جدير بالذكر أنّ أغلب الذين كتبوا من المعاصرين في المقاصد لم يعمّقوا في بيان الحاجة إليه، واقتصر إسهامهم¹ أساساً على تعريف المقاصد وتاريخه وإسهامات علماء المسلمين وتصنيف أنواعه ورتبه وشرح مصطلحاته، لذلك بدت تلك الأدبيات متشابهة، وامتازة أحياناً، غابت عنها الخلفية الحضارية، وهي في اعتقادي أساس المشروع المقاصدي. وهذا ما تنبّه إليه محمد الطاهر بن عاشور وهو يُحيي علم المقاصد وينظّم أركانه، إذا تبيّن له بعد التدقيق والتحصيص أنّ الفكر المقاصدي ليس فكراً مرتبطاً حصراً بفروع الدين، بل هو فكر حضاري إصلاحي يُعوّل عليه في تحقيق النهضة المنشودة وإعادة الاعتبار للأمة، فالأمة الإسلامية في حاجة إلى المقاصد فكراً ومنهجاً وغايةً، ولم يكن هذا الطرح غائباً عن مقدّمة كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، إذ أعلن صراحة أنّ الهدف من تأليف الكتاب إصلاح حال المسلمين (الأمة) ونبذ الخلافات العقدية والمذهبية، ويكون "نبراساً للمتفقيين في الدين، ومرجعاً لهم عند اختلاف الأنظار وتبدّل الإعصار، وتوسّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتّى يستتب بذلك ما أردناه غير مرّة من نبذ التعصّب والفيئة إلى الحق، إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل"²، وحتّى نفهم هذا الخطاب لا بدّ من وضعه في إطاره الفكري والثقافي، إذ حافظ ابن عاشور على مبادئ الفكر الإصلاحي التونسي منذ القرن الثامن عشر، إذ راهن على المقاصد في إصلاح الدين والمجتمع والسياسة، تجلّى ذلك بوضوح في "رسالة في السياسة الشرعية" لمحمد بيرم الأول (ت) إذ بنا سياسته على مقصد العدل، وتواصل هذا المنهج الإصلاحي المقاصديّ مع خير الدين التونسي في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، ومحمّد بيرم الخامس في كتابه "صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار" إذ نجد استثماراً للمقاصد وتوسيعاً لها، فتحدّث كلاهما عن الحرية والعدل والمساواة والتمدّن والحقوق والإصلاح والنهوض بالأمة وتوفير أسباب القوّة ... وغيرها من القيم الإنسانية الكونية، وتواصل هذا المنزع في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لذلك لم يكن محمد الطاهر بن عاشور أوّل من

¹ نذكر على سبيل المثال: هشام بن سعيد أزهري، مقاصد الشريعة الإسلامية عند إمام الحرمين وأثارها في التصرفات المالية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 2010. فقد اقتصر الكتاب على عرض الأفكار المقاصدية لإمام الحرمين. وهذا ما نلاحظه أيضاً عن نور الدين الخادمي (وأخرين) فقد ركّز على عرض التعريفات دون النّظر في بيان الحاجة إلى علم المقاصد، انظر كتابه: نور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض 2001.

² محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (تحقيق: محمد الطاهر الميساوي) دار النفائس للنشر والتوزيع، عمّان،

تحدّث عن المقاصد في العصر الحديث، بل سبقه إلى ذلك نخبة من العلماء المستنيرين ممّن تنهّوا إلى خطورة هذا الفكر وحاجة المسلمين له، ولعلّ أهمّ هؤلاء الأقطاب محمد العزيز جعيط (د 1973) الذي تحدّث قبل تأليف "مقاصد الشريعة الإسلامية" بعشر سنوات عن الحاجة الملحة لتأليف كتاب في المقاصد يتوّج التجربة الإصلاحية التونسية ذات المنزغ المقاصدي، ويقول مفسّراً هذا المنشود الإصلاحيّ "ذلك أنّي لم أعتز في هذه الثروة العلمية مع غزارة مادتها وكثرة أنواعها ووفرة عددها على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب، يشمل في مطاويه شمل المقاصد الشرعية.. وإنّما يوجد في بطون الدواوين الفقهيّة وكتب علم الخلاف صبايات من العلل، وشذرات من الأدلة، لا تشفي للواقف عند حدّها علّة.."¹، وكأنّا بالرجل يستشرف ظهور كتاب بعد عقد من الزمن يجمع شتات المقاصد ومقالاته.

وجد محمد الطاهر بن عاشور (كما وجد أسلافه) في علم المقاصد آلة قوية وجريئة ومعقولة لتصحيح المسار وتحريير الدين ممّا أصابه من انزياحات وشوائب. ولعلّ أخطر هذه الانزياحات الخلط بين الأصول والفروع، ومعاملة الفروع معاملة الأصول، ويعتبر هذا الخلط من تداعيات ثقافة التقليد التي سادت بعد غلق باب الاجتهاد وتعطيل العقل، وفي هذا السياق يندرج نقده لعلم أصول الفقه الذي اختلط بفروع الدّين، فما أعتُبر تاريخياً "أصولاً" ربّما انتهى إلى دائرة الفروع وربّما فروع الفروع، وهذا ما فسّر أزمة الأصوليين، فقد "استمرّ بينهم الخلاف في الأصول، لأنّ قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يدوّن إلّا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين"²، ولم يجتهد علماء الدين في إصلاح الأمر وعزل فروع الدين عن أصوله، وهي فروع ظنية، قابلة للاختلاف، لا يُتعصّب لها، بل اشتغل علم أصول الفقه على تعظيم الفروع وتبريرها "لتكون تلك الفروع بواسطة تلك القواعد مقبولةً" في نفوس المزاولين لها من مقلّدي المذاهب"³.

استأنس ابن عاشور بالمقاصد ومدخلها ليعيد النظر في الفكر الديني عموماً والفكر الأصولي بصفة خاصّة، وأكد أنّ الفكر الأصولي فكر بشريّ لا قطعية فيه ولا ثبات، إذ "لم نجد القواطع إلّا نادراً مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة"⁴، وجدير بالذكر أنّ الكليات الضرورية في حدّ ذاتها اختلف فيها العلماء ضبطاً وترتيباً. وندرك من خلال هذا الشاهد النصّي ضرورة التمييز بين القطعيّات والظنيّات، فقد حصل

¹ محمد العزيز شريط، المقاصد الشرعية وأسرار التشريع، المجلة الزيتونية، مج 1، ج 2، تونس، أكتوبر 1936، ص 124 (نقلنا

هذا النص من تقديم كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 87)

² محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 166

³ المرجع نفسه، ص 167.

⁴ المرجع نفسه، ص 168.

خلط زمن التقليد والاتباع بين الحقلين، واستحالت الظنيات قطعيات، يتعصّب لها المتعصّبون، ويتنطّع لها المتنطّعون. ولقد حاول الشاطبي "الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل"¹، لذلك ذهب ابن عاشور (نقلا عن القرافي) إلى القول بأنّه لا يجوز التقليد في أصول الفقه². ونفهم من خلال ما سبق أنّ "روح التحرّر"³ التي نشدها ابن عاشور في مختلف مؤلّفاته تقوما أساسا على التحرّر من قيود التقليد التي مازالت تكبّلنا إلى اليوم. والمقاصد عنوان هذا التحرّر، وآلة من آلاته، وفي هذا الإطار نفهم دعوته إلى استقلال علم المقاصد عن علم أصول الفقه، و"إذا أردنا أن ندوّن أصولا قطعية للتفقّه في الدين حقّ علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدين، ونعيرها بمعيار النّظر والتقدّم، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها.. ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم، ونسميه علم مقاصد الشريعة"⁴. ويبدو أن ابن عاشور تنبّه إلى استحالة الإصلاح والتغيير في ظلّ فكر ديني قديم ومريض، ففاقد الشيء لا يعطيه، ومن الصعب أن يصدر عن فكر دينيّ ساند الاستبداد والفساد وسكت عن المستبدين والفاستدين أفكارا تنويرية تحمل لواء الحرية والعدل والمساواة والسماحة والمحاسبة، والحال أنّ "المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية لزم أن يتفرّع على ذلك أنّ استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصليّ من مقاصد الشريعة وذلك المراد بالحرية."⁵

لا نبالغ إذا اعتبرنا الريسوني من أهم من ركّز على مسألة الحاجة إلى المقاصد اليوم، فقد خصّص القسم الثاني من مقدمة كتابه "مدخل إلى علم المقاصد" للحديث عن "حاجتنا إلى مقاصد الشريعة"⁶، ورأى أنّه من "العجب كلّ العجب أن يعيش الناس بلا مقاصد، أي بلا أرواح"⁷، واستأنس في ذلك بقول الشاطبي "المقاصد أرواح الأعمال"، وندرك متانة العلاقة بين المقاصد والأعمال وتقويمها، إذ تهدف المقاصد إلى تهذيب الأعمال وعقلنتها، إذ لا دين بدون أعمال نافعة، ولا فقه بدون مقاصد "فالفقه بلا مقاصد فقه بلا روح، والفقيه بلا مقاصد فقيه بلا روح، إن لم نقل: إنّه ليس بفقيه"⁸. بالإضافة إلى

¹ المرجع نفسه، ص 182.

² المرجع نفسه، ص 171.

³ "روح التحرّر في القرآن" عنوان كتاب لعبد العزيز الثعالبي (ت) أحد رؤاد الفكر الإصلاحية التونسي، وفيه كان مقاصديًا بامتياز. انظر مقالنا، علي بن مبارك، أهميّة التضامن الإسلاميّ وصعوباته عند عبد العزيز الثعالبي، مجلة الكلمة، بيروت، عدد 62، سنة 16، شتاء 2009، 1430هـ، ص ص 1462

⁴ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 172

⁵ المرجع نفسه، ص 227.

⁶ أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، 2013، ص ص 16-22

⁷ المرجع نفسه، ص 16.

⁸ المرجع نفسه، ص ن.

ذلك خصص الـريسوني مبحثاً مستقلاً للحديث في كتابه "الذريعة إلى مقاصد الشريعة" عن "الفوائد العلمية للمقاصد"، ورغم ضبابية دلالة صفة "العلمية" في هذا السياق، فإنّه حاول أن يبرز وجوه الحاجة إلى المقاصد في العصر الحديث، وركّز على الفوائد المتعلقة بالإقبال على التنفيذ والتحصيل، وتسديد العمل، وتحديد الوسائل وحسن استعمالها، فمن عرف ما قصد هان عليه من وجد وما ترك¹، ويؤدّي حفظ المصالح حتماً إلى "حفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع"²، فمقاصد الأفراد ارتبطت بمقاصد الجماعات ومقاصد الأمة، وتؤدّي مقاصد الأفراد حتماً إلى مقاصد الأمة وتحقيق مصالحها العليا، وهذا ما تحتمه الطبيعة البشرية، وفي هذا الإطار بحث جمال الدين عطية في مشروعه المتعلّق بتفعيل مقاصد الشريعة، في الحاجة إلى المقاصد من خلال الوازع الجبلي والديني والسلطاني، واستأنس في ذلك بأراء محمد الطاهر بن عاشور³، وهذا يعني أنّ المقاصد في حقيقتها قيم كونية تنسجم مع الطبيعة الإنسانية وأخلاقيات العمران البشري.

وفي هذا السياق الحجاجي التبريري اجتهد طه جابر العلواني في كتابه "مقاصد الشريعة" في بيان حاجة المجتمعات الإسلامية السنية والشيعية (على حدّ سواء) للفكر المقاصدي ومدخله، وتطرّق في أحد مباحث الكتاب إلى "الأثر السلبي لإغفال المقاصد والأولويات"⁴، إذ ينتج عن تغييب المقاصد وفقه الأولويات "بقاء الفكر الإسلامي حبيس الدائرة الفقهية التقنينية التي تبقى ضيقة مهما اتّسعت"⁵، ويكشف هذا الخطاب خطورة حالة التورّم التي أصابت الفكر الإسلامي بسبب هيمنة الفقه وقضايا الفروع، ونتج عن ذلك مواصلة "فتح باب الارتخاء والكسل أمام العقل المسلم"⁶، أي قتل الإبداع الحضاري، ومردّد ذلك يعود إلى استفادة المقاصد من الخبرات الإنسانية في الحضارات الإنسانية، فالطرح المقاصدي "يمثل خلاصة الأفكار والنظريات والفلسفات المعرفية، بالإضافة إلى نتائج خبرات وتجارب العمل فيه، في النسق المعرفي الذي يعود إليه وينتهي إلى بنائه الفكري"⁷، والطريف أنّ زينب العلواني سارت مسار أبيها (جابر طه العلواني) ونهت إلى حاجة الفكر الإسلامي المغترب للمقاصد وخاصة في القضايا الاجتماعية والأسرية⁸، وأكّدت من خلال كتابها أنّ بيان مقاصد الشريعة في مجال

¹ أحمد الـريسوني، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، 2016، ص 23

² محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 175

³ جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة دار الفكر، دمشق، 2001، ص ص 50-51، (سلسلة المنهجية الإسلامية (17)

⁴ طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص ص 129-134.

⁵ المرجع نفسه، ص 129.

⁶ المرجع نفسه، ص ن.

⁷ طه جابر العلواني، تقديم كتاب الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، (نصر محمد عارف)،

المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 1994، ص 8.

⁸ زينب العلواني، الأسرة في مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 2013.

الأُسرة أمر ضروري وملح، تزداد الحاجة إليه في ظل "التحديات الهائلة، التي تعيشها المجتمعات المسلمة قاطبة، والجاليات والأقليات المسلمة بخاصة"¹، ونخلص ممَّا سبق أنّ أهمية المقاصد لا تكمن في أفكارها النظرية ومفاهيمها التأسيسية بقدر ما تكمن في حلولها العملية وأبعادها التداولية.

2/ الحاجة إلى توسيع دائرة المقاصد

وسع محمد الطاهر بن عاشور في مجالات المقاصد، وربطها بكل ما توجبه الفطرة الإنسانية، فالفطرة لا تكذب ولا تغالط، وكلّ ما يحقق مصالح الناس ويدفع عنهم المفسد يستجيب لفطرة، واستأنس في طرح فكرته بتعريف ابن سينا للفطرة، وجاء فيه "ومعنى الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعة وهو عاقل، لكنّه لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمة، ولم يعرف سياسة، ولكنّه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثمّ يعرض على ذهنه شيئا ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشكّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكّ فهو ما توجبه الفطرة"²، واعتماده ابن سينا يؤكّد أنّ المقاصد تتجاوز العلوم الشرعية لتشمل بقية المعارف الإنسانية والفلسفية. ويمثل هذا الخطاب المقاصدي جسر تواصل لا يُستهان به، يمكن أن يصل بين الحضارات والثقافات والديانات، والسياسات والاقتصاديات أيضا. وما حديث المقاصد بهذا المعنى إلا عودة الإنسان إلى فطرته، وتحزُّره من الشوائب والانزihات، "ونحن إذا أجدنا التَّظَر في المقصد العام من التشريع.. نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها"³.

في إطار هذا التحزّر من التعقيد والتقنين والتنميط وسّع ابن عاشور في مقاصد الدين، وركّز على مقاصد حضارية تواصلية من قبيل التسامح، و"السماحة سهولة المعاملة في الاعتدال، فهي وسط بين التضيق والمساهلة، وهي رادعة إلى معنى الاعتدال والعدل والوسط"⁴، وارتبطت السماحة في هذه الفقرة الأخيرة بمقاصد أخرى اهتم بها ابن عاشور في مختلف مؤلّفاته، وهي الاعتدال والمساهلة والعدل والوسطية، والوسطي باعتبارها قيمة ثابتة في الحضارة الإسلامي، فقد كان المسلمون أمة وسطا⁵، وتلك غاية الرسالة، ومقصد الدين، لأنّ الوسطية تعني العدل والحرية والمساواة، ونبذ الكراهية والحقد، ولذلك اتفق أساطين الحكماء "على أنّ قوام الصفات الفاضلة هو الاعتدال أي التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط"⁶، والحكمة وجه من وجوه المقاصد واسم من أسمائه، تداوله

¹ المرجع نفسه، ص ن.

² محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 262

³ المرجع نفسه، ص 266

⁴ المرجع نفسه، ص 268

⁵ "وَكذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا" البقرة: 143

⁶ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 268

عدد كبير من المقاصديين، ونجد أنفسنا أمام ثلاثية: التسامح والوسطية والحكمة، وكلها محمودة لأنها "لا تفضي إلى ضررٍ أو فساد"¹، وتساهم في "حفظ نظام الأمة"²، وإصلاح حالها وحال بقية الأمم. ونلاحظ من خلال ما سبق هذا البعد التواصلّي الإنساني للفكر المقاصدي، وأية ذلك أنّ "الناس سواء في البشرية.. وفي حقوق الحياة في هذا العالم لحسب الفطرة"³.

ندرك من خلال ما سبق أنّ المقاصد تضطلع بدور ريادي في تحقيق التواصل الحضاري ودرء الخلافات والصدامات بين الديانات والجماعات المتباينة، ولقد نبّه نور الدين الخادمي (كما فعل ابن عاشور قبله) إلى دور المقاصد في "التقليل من الاختلاف والنزاع الفقهي، والتعصّب المذهبي، وذلك باعتماد المقاصد في عملية بناء الحكم وتنسيق الآراء المختلفة ودرء التعارض بينها"⁴، فالخلافات في الأحكام والفروع لا معنى لها إذا اتّفق الجميع على المقاصد السامية، فالقيم الدينية العادلة متقاربة، ويمكن أن نستأنس بمقاصد الأديان⁵ في الحوار والتقريب وتحقيق العيش المشترك، فالعلاقة بين المقاصد والحوار علاقة جدلية تفاعلية، فالمقاصد تمهّد طريق الحوار وتذلل صعوبات التواصل، وفي المقابل يساهم الحوار في تحقيق المقاصد⁶، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأنّ الوعي المقاصدي يضطلع بدور تأسيسي في حوار الحضارات والأديان، ويحتاج بناء هذا الوعي دراسة المقاصد في بقية الأديان والمذاهب الإسلامية المختلفة، ويمكن أن نتحدّث في هذا السياق عن المقاصد المقارنة، إذ أنّ البحث عن المقاصد المقارنة بين الحضارات والديانات يحقق التقارب والأمان، وتجعل الأمة "تعيش آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبا في الاندماج فيها أو في التقرب منها"⁷. فالمقاصد تحقّق التواصل مع الدّات ومع الآخر في الآن ذاته، إذ يمكن أن نعول على المداخل المقاصدية في الحوار بين الأديان، والحوار بين جماعات الديانة الواحدة، ولذلك عول دعاة التقريب بين المذاهب الإسلامية على المقاصد من أجل تقريب الأفكار الإسلامية المختلفة. وفي هذا

¹ المرجع نفسه، ص 269

² المرجع نفسه، ص 273

³ المرجع نفسه، ص 330

⁴ نور الدين الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مرجع سابق، ص 59

⁵ انظر أعمالنا: علي بن مبارك، حقوق المرأة من منظور مقاصد الأديان الإبراهيمية، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، الدوحة، عدد 8، سنة 2016، ص ص 35-41. وكذلك انظر: علي بن مبارك، دور مقاصد الأديان في بلورة قيم إنسانية كونية قادرة على مجابهة التغيّرات الأسرية المعاصرة، ورقة علمية مقدمة في مؤتمر الدوحة الخامس عشر لحوار الأديان: الأديان وتربية النشء في ظل المتغيّرات الأسرية المعاصرة، الدوحة 7-8 ماي 2024

⁶ للتوسع انظر: حسن حميد عبيد، أثر الحوار في تحقيق المقاصد الشرعية والقيم الإنسانية، مجلة الحضارة الإسلامية، مجلد22، عدد1، جوان 2021، ص ص 37-63.

⁷ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1988، ص 90

الإطار دعا عبد الستار إبراهيم الهيتي إلى "مزيد الاهتمام بالمقاصد وفقه المصلحة"¹، إذ تبين له من خلال خبرته في مجال الحوار الإسلامي-الإسلامي أنه "بقدر ما نرسخ ثقافة المقاصد نتقدم أكثر في مجال التقريب بين المذاهب الإسلامية باعتبار أن الهدف الذي يشغل الجميع يتعلّق بتحقيق مصالح العباد والحفاظ على أموالهم وأنفسهم وصيانة كرامتهم وأرزاقهم"². فأصول التشريع بمفهومها التقليديّ قد تتحوّل إلى معوّق من معوّقات الحوار والتفاهم، وقد تتباين إلى حدّ التناقض "ولكنّ مصلحة الإنسان، تكاد تكون موحّدة وإن تباينت الثقافات والسّياقات"³، ورأى خالد زهري أنّ المنهج المقاصدي: "قد يؤدي إلى تأسيس منهج أصولي جديد يستوعب الخلافات المذهبيّة، ويعيد توضيح المسائل والمباني التي كان يظنّ أنّ الخلاف فيها جوهرية وكبرويّة والحال أنّه خلاف اصطلاحية وصغرويّة"⁴.

أراد الشيخ ابن عاشور "أن يحقّق بعلم المقاصد ما رأى أنّ علم أصول الفقه عجز عن تحقيقه من إزالة الخلاف أو تقليبه"⁵، فعلم أصول الفقه عجز على مدّ جسور التواصل بين أبناء الديانة الواحدة، وتحوّل أحيانا إلى محرّضا على الصدامات والنزاعات، بينما "الحوار يديم التعارف، ويحسنّ العلاقات الإنسانية، ويسهم في تبادل المنافع، وهذا ما يخدم مقاصد الشريعة الإسلامية"⁶، فالمقاصد تيسّر الحوار. والحوار يؤثر في تحقيق حفظ الأمن والسلم ونظام الأمة واستدامة صالحه، وفي تحقيق ديمومة التعارف وتحسين العلاقات الإنسانية وتبادل المنافع⁷.

ندرك من خلال ما سبق أهمية توسيع مجال المقاصد ليشمل حياة الإنسان في عمومها، فمصلحة الإنسان غاية التشريعات، ولقد اعتبر حسن حنفي أنّ المقاصد انتصرت للإنسان، وأعادته له مكانته في التشريع، "فالله والفرد والأمة ثلاثة أطراف في المقاصد. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد

¹ عبد الستار إبراهيم الهيتي، الاجتهاد الفقهي وأثره في التقريب بين المذاهب الإسلامية، أعمال المؤتمر الثامن عشر، "استراتيجية التقريب بين المذاهب الإسلامية"، طهران في 15-17 ربيع الأول 1426 (أفريل 2005)، ص 113-152

² علي بن مبارك، الحوار التقريبي: التجارب والإشكاليات والآفاق، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2017، ص 622

³ علي بن مبارك، الحوار التقريبي، ص 621

⁴ خالد زهري، المصلحة ودورها في التقريب بين المذاهب الإسلامية، المؤتمر السابع عشر للوحدة الإسلامية: "الصحة الإسلامية: آفاقها المستقبلية وترشيدها"، طهران، 1383 هـ، 2001، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط1، 2005، مراجعة عثمان يوسف، ج2، ص 74

⁵ محمد الشتيوي، مرجع سابق، ص 88

⁶ حسن عبيد حميد، أثر الحوار في تحقيق المقاصد الشرعية والقيم الإنسانية، مجلّة الحضارة الإسلامية، مجلد22، عدد1، جوان 2021، ص 59

⁷ المرجع نفسه، ص: 49-57.

الأمة مقاصد واحدة"¹، ويدفعنا هذا إلى إعادة النظر في أفق المقاصد، وتحريها من كلّ تضيق وتقييد، وطرق باب التجديد بجرأة وشجاعة. ويسوقنا هذا إلى التعاطي مع مقاصد الشريعة بطريقة مختلفة عن الكيفية التي عرفها القدماء "وبلورها الشاطبي، بل تحتاج إلى ربطها بأهداف الأمة"²

ثالثا: نماذج من الأدبيات المقاصدية التجديدية الحديثة

1/ المقاصد منظومة أخلاقية

ركّز عدد كبير من المهتمين بالمقاصد على المدخل الأخلاقي، واعتبروا هذا المبحث مبحثا أخلاقيا بامتياز، وحتّهم في ذلك أنّ المقاصدين القدامى اهتموا بالبعد الأخلاقي، وفي هذا السياق تحدّث كمال أمساعد عن "المقاصد الأخلاقية في الفقه عند ابن رشد الحفيد"³. فقد ربط ابن رشد بين مقاصد الشريعة والأخلاق، واعتبر في كتابه "الضروري في السياسة" الأخلاق أساس مقاصد الدين، وفيه تحدث ابن رشد عن فضيلة الأخلاق، وتبيّن له "من أمر هذه الفضائل أنّ الإنسان يخدم بها غيره"⁴، ونستحضر في هذا السياق مفهوم المصلحة وعلاقتها بالمنفعة. وعلى هذا الأساس فهم ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد"⁵ الشريعة في ضوء المقصد الخُلُقي والمقصد المصلحي، وأكد "أنّ الأحكام المعقولة المعاني في الشرع أكثرها من باب محاسن الأخلاق أو من باب المصالح"⁶.

اعتمد طه عبد الرحمان المقاربة نفسها، فاستثمرها وطوّرها، واعتبر ما قدّمه ابن رشد "رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة"⁷، وتعامل مع مقاصد الشريعة الإسلامية باعتبارها مسألة أخلاقية بامتياز، لا يمكن فهمها خارج مجال الأخلاق، فيصبح بهذا المعنى: "كل حكم شرعي معلقا القيمة الأخلاقية، ويستحيل المقصود الشرعي مقصودا أخلاقيا"⁸، وهذا هذا ما أكّده الشاطبي تصريحاً وتلميحا، إذ أكّد

¹ حسن حنفي: حصار الزمن، الماضي والمستقبل (علوم)، مرجع سابق، ص 328

² حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، مركز الكتاب للنشر، مصر، ، 2004، ص 27

³ كمال أمساعد، المقاصد الأخلاقية في الفقه عند ابن رشد الحفيد، مجلة دراسات إسلامية، مجلد 16، عدد 1، 2021، ص ص 149-164

⁴ ابن رشد، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، 1998، ص 154

⁵ لمزيد التعمّق في نظرية المقاصد عند ابن رشد من خلال كتابه "بداية المجتهد" يمكن الاستئناس بالمقال الآتي: أحمد خويلدي، الترجيح بالمقاصد عند ابن رشد الحفيد من خلال كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مجلّة الواحات للبحوث والدراسات المجلد 12، العدد 2، 2019، ص ص: 727 - 755. ورغم أهمية موضوع المقال فإنّ صاحبه اعتمد مقاربة فقهية كلاسيكية لا تجيب عن أسئلة المقاصد الحقيقية.

⁶ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ج 1، ص 146

⁷ لمزيد التوسع انظر: طه عبد الرحمان، رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 18، 2002، ص ص 208-231. وانطلق طه عبد الرحمان في هذا المقال من فرضية مفادها أن علم المقاصد هو علم الأخلاق الإسلامي. وأكد أنّ بعض هذه النظريات المقاصدية تحتاج إلى تصحيح وتقويم. وقدّم في هذا السياق مراجعة لمفهوم الأخلاق.

⁸ طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007، ص 97

أَنَّ "الشريعة إنما هي تَخْلُقُ بمكارم الأخلاق"¹، ونجد صدى هذا الخطاب المقاصدي في الحديث النبوي "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق". وعلى هذا الأساس التأصيلي اعتبر طه عبد الرحمان الأخلاق من الأساسيات لا من الكماليات²، فقد أصبح الدين منحصرًا في أركانه الخمسة، وأصبحت الأخلاق على هامش الدين، ولقد أثار هذا الفصل بين الجانب القانوني (الفقهي) والجانب الأخلاقي سلبًا في الثقافة الإسلامية وساهم في تأزُّمها وتصدّعها "وما زالت آثار هذا التصدّع تذكي الخلافات والنزاعات بين المسلمين إلى حدّ الآن"³، وهذا يعني أنّ الفقه بدون أخلاق لا معنى له، إذ أنّ القانون بلا خلق إنّما هو رسم بلا روح.

جدير بالذكر أنّ طه عبد الرحمان جمع شتات أفكاره المتعلقة بالمقاصد في كتابه "التأسيس الائتماني لعلم المقاصد" بعد أم نشر في الغرض مقالات متفرقة، وتناول المسألة في علاقة الإنسان بالله (عالم المرئيات وعالم الغيبيات)، فالمقاصد تدفعنا إلى إعادة طرح ماهية الإنسان في علاقته بالغيبيات، واعتبر طه عبر الرحمان أنّ الإنسان كائن أخلاقي في المقام الأول، إذ "الحد الفاصل بين الإنسان والهيمة ليس هو -كما رسخ في الأذهان- قوة العقل، وإنّما قوة الخلق، فلا إنسان بدون خلق"⁴ ولا أديان بدون أخلاق، ويكشف الخطاب عن أزمة الفكر الديني والفكر الفلسفي في آن، إذ تعاني الأديان اليوم من أزمة أخلاقية حادة، وأصبحنا نعيش اليم حالة من التدين المنافي للأخلاق، وشاع النفاق والرياء والتصنّع والتجمل والتكسّب. وفي المقابل أصبح الخطاب الفلسفي يبرّر الدين ويؤسّس "ائتمانيا" له، فقد جعل طه عبد الرحمان العلاقة بين الدين والأخلاق علاقة جدلية لا يستغني أحدهما على الآخر، فالمقاصد عنده علم الصلاح، والصلاح قيمة أخلاقية.

يكن مشروع طه عبد الرحمان المقاصدي في "أخلقة المقاصد"، و"أخلقة الأصول" الشرعية، إذ "ما من فرع فقهي، سواء كان في باب العبادات أو من قبيل المعاملات إلاّ ويبني على علم الأخلاق الذي يتداخل مع علم الأصول تداخلا داخليا"⁵، وما الأخلقة في هذا السياق إلاّ فهم الشريعة وكلّ ما تعلق بها فهما أخلاقيا. ولا يمكن أن نفهم هذا الطرح إلاّ إذا وضعناه في إطار مشروعه المقاصدي "الائتماني"

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، المكتبة العصرية، بيروت، ج2، ص124، تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي

² طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المركز الثقافي العربي بيروت، 2001

³ كمال أمساعد، المقاصد الأخلاقية في الفقه عند ابن رشد الحفيد، مجلة دراسات إسلامية، مجلد 16، عدد1، 2021، ص251.

⁴ طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط2، 2015، ص72.

⁵ أحمد مونة، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن: دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ص99

الذي كشف عن ملامحه في مقال نشره سنة 2002 بمجلة "المسلم المعاصر"¹، واتضحت معالمه في كتابه "التأسيس الائتماني لعلم المقاصد"²، وحاول في هذا المشروع أن يفهم المقاصد في ضوء جدلية الائتثار والائتمان وثنائية الفقه الائتماري والفقه الائتماني، ويرتبط الفقه الائتماري عنده بظاهر التكاليف الشرعية ويشمل الأحكام الفرعية واستنباطها، بينما يرتبط الفقه الائتماني بالمقاصد والقيم، وهو القيم الأخلاقية المبنوثة في الأحكام الشرعية"³، ويبدو أنّ طه عبد الرحمان استوحى عنوان مشروعه "التأسيس الائتماني لعلم المقاصد" من مصطلح الأمانة، إذ اعتبره مفهومًا تأسيسيا في علم المقاصد، ارتبط به، وحدّد دلالاته، ولقد طرح طه عبد الرحمان هذه الفكرة في إطار نقده لمحمد الطاهر بن عاشور الذي ردّ المعاني الذي حُمل عليها لفظ "الأمانة" إلى العقل المجرد، بينما يذهب إلى أنّ معنى "الأمانة" إنّما هو "الإرادة" بمعنى القدرة على القبول والردّ، أو القدرة على الإثبات والنفي⁴، وهذا يعني أنّ المقاصد ترتبط بالتغيير. ورغم نقده ابن عاشور فإنّنا لا نجد اختلافات كبيرة بين الرجلين، فكلاهما يحمل مشروعًا إصلاحيًا، والإصلاح يقوم على التغيير ودفع الإرادة نحو الفعل، ونجد هذا التوجّه واضحا وصريحا عند ابن عاشور وغيره من رواد الإصلاح منذ القرة التاسع عشر ممّن آمنوا بالمنهج المقاصدي.

في إطار مشروعه المقاصدي الائتماني أنكر طه عبد الرحمان ترتيب المقاصدين المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ورأى أنّ ترتيب المقاصد في التقليد الديني السائد خضع إلى اضطراب في سلّم الأولويات، فوقع تهميش الأخلاق، والتركيز على الأبعاد المادية (الضروريات الخمس) فقد "كان الترتيب التقليدي يقدّم اعتبار الجانب المادي من الحياة على الجانب المعنوي حتّى كادت أن تبدو فيه الشريعة مادية كمادية العقل"⁵، واقترح ترتيبا بديلا يقوم على منفعة الإنسان وإسعاده، لذلك جعل على رأس هذه المقاصد "قيم النفع والضرر" و"يكون الشعور الموافق لهذه المعاني الخلقية هو اللذة عند حصول النفع، والألم عند حصول الضرر"⁶. ثمّ جعل في المرتبة الثانية القيم العقلية أو قيم الحسن والقبح، ثمّ القيم الروحية أو قيم الخير والشر. ولكنّ المشكلة أنّ الأخلاق نسبية ومتغيّرة

¹ طه عبد الرحمان، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، جمعية المسلم المعاصر، عدد 103، شتاء 2002، ص ص 41-64.

² طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت، 2022.

³ طه عبد الرحمان، دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017، ج 1، ص 21.

⁴ طه عبد الرحمن، التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، مصدر سابق، ص 199.

⁵ طه عبد الرحمان، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 43.

⁶ المرجع نفسه، ص 52.

ومن الصعب ترتيبها وتلقيها، فهي روح سارية في الأديان والتشريعات، وأمل يصاحب التورم والأزمات، ويبدو أنّ طه عبد الرحمان "اعتمد التداخل المعرفي وتنافذ فروع المعرفة المختلفة بطريقة يتعالق فيها الفلسفي والأخلاقي والأصولي واللساني تعالقاً دون تكلف أو شكلائية"¹، ولكنّه هادن الفكر الديني، وحاول أن يوفّق بين الدين والأخلاق وبين الغيبيات والفلسفة، وهذا يعني أنّ السبيل لدراسة المقاصد كثيرة ومتنوعة، ولا يمكن أن نفهم المقاصد اليوم كما فهمها الأسلاف، وفي هذا الإطار تحدّث عن دعاوى تجديد علم المقاصد². وهي دعاوى كثيرة، أصبحنا نستمتع إلى أصدائها في الأدبيات الفكرية المعاصرة.

2/ مقاصد القضايا الاجتماعية

ارتبطت المقاصد عند نخبة من المقاصديين المعاصرين بالتفاعل البناء مع الواقع ومستجدّاته، فلا خير في دين لا ينفع النَّاس في حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، لذلك خصّص ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" مبحثاً "مقاصد الشريعة وقضايا التنظير الاجتماعي"³، واعتمد المقاربة المقاصدية ذاتها في تفسيره "التحرير والتنوير". وركّز أيضاً على خلفية مقاصدية في كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام"، واهتمّ في هذه المؤلفات بمقاصد الأسرة، وأخرجها من مجال التقنين الضيق إلى أطر التأسيس المقاصدي الواسع⁴، ونظراً إلى اتساع هذا الموضوع ووفرة ما كُتِب فيه ارتأينا أن نركّز على مجال اجتماعي مخصوص يتعلّق بمقاصد الأسرة، وحاجة الفكر الإسلامي اليوم إلى التطوّر والتجدّد، ولا نستطيع في هذه الورقة العلمية أن نلّم بكلّ ما تعلّق بقاصد الأسرة وتطوّرها عبر تاريخ الحضارة الإسلامية في هذا الحيز البحثي الضيق، فقد أدرك المقاصديون منذ تأسيس العلم أهمية المقاصد المرتبطة بتنظيم الحياة العائلية، إذ تنبّهوا إلى قدرة المداخل المقاصدية على التحرّر من تعقيدات الفقه وفروعه، والانفتاح على مطالب كونية وهموم إنسانية تتجاوز خارطة الأديان والحضارات. نجد هذا الوعي المقاصديّ بجلاء في مؤلّفات الراغب الأصفهاني⁵ (ت 502 هـ / 1108 م)، إذ حاول ضبط بعض المداخل الأسرية من خلال تناوله بعض المفاهيم المقاصدية التأسيسية من قبيل الإحصان والمودة والرحمة والزواج والميراث. وتواصل هذا الهاجس بأكثر وضوح وتنظيم مع الشاطبي (ت

¹ ربيع رحومة، الأبعاد الأخلاقية للدرس المقاصدي المعاصر: طه عبد الرحمان أنموذجاً، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2023، ص 21 (مقال متاح عن بعد).

² طه عبد الرحمن، سؤال المنهج، مرجع سابق، ص 71-72.

³ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 113-138.

⁴ زينب العلواني، الأسرة في مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 25.

⁵ يتجلّى ذلك خاصة في كتابيه "الذريعة إلى مكارم الشريعة" و"تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين"

1388 م) في كتابه "الموافقات"، وشاركه في هذه الرؤية المقاصدية ثلثة من العلماء القدامى تحدّث عنهم أحمد الريسوني بإطناب في كتابه "محاضرات في علم المقاصد"¹.

رأى ابن عاشور أنّ المدخل المقاصدي يمكن له أن يقدّم حلولاً لما تعانیه الأسر اليوم من مشاكل، فركّز على مقاصد المعاملات بما في ذلك المعاملات الأسرية باعتبارها النواة الأولى للمعاملات الاجتماعية، وحثّه أنّ "شريعة الإسلام جاءت مهيمنة على شرائع الحق، فكانت الأحكام التي شرعتها للعائلة أعدل الأحكام وأوثقها وأجملها"². ولا يقصد بالهيمنة في هذا السياق تفوّق الإسلام على بقية الديانات فيما يتعلّق بتشريعات الأسرة، بل يقصد أساساً قدرة الإسلام على استيعاب أطروحات بقية الديانات فيما يتعلّق بتحقيق المصالح ودرء المفاسد، فمقاصد الأسرة تتعلّق بالإنسان في أبعاده الفردية والجماعية والحضارية، لذلك وصل ابن عاشور بين بناء الأسر وبناء الحضارات، فقد "كان الاعتناء بضبط نظام العائلة من مقاصد الشرائع البشرية كلّها. وكان ذلك من أول ما عني به الإنسان المدني في إقامة مدنيته بالهام إليّ"³. ويشرّع هذا الكلام للحديث عن "مقاصد الأديان" في مجال الأسرة والعلاقات العائلية، فالأديان وإن اختلفت شرائعها وطقوسها، فإنّها تتقارب في مقاصد التشريعات وفلسفتها الاجتماعية، فمقاصد الأسرة عنده لا تتعلّق بأفراد الأسرة فحسب، بل تؤثّر في غيرها من المنظومات الاجتماعية، ولهذا "أثرٌ جليلٌ في تكوين نظام العشيرة، فالقبيلة، فالأمة"⁴.

تواصل اهتمام المعاصرين بمقاصد الأسرة، وتباينت المقاربات، وظهر عدد من المفكرين، ركّزوا على هذه المسألة، ولقد أكّد الريسوني أنّ "حقيقة كون الشريعة معللة بمصالح العباد في الدنيا والآخرة أمر لا يحتاج إلى عناء وكبير بحث"⁵، وهذا يؤسّس لأصالة الفكر المقاصدي. ولقد تناول فريد شكري الأسرة في ضوء مقصديّ العدل والفضل، إذ أنّ "العلاقة الزوجية لا ينبغي أن تقوم على العدل فحسب، بل ينبغي أن تقوم على الفضل باعتباره مؤطراً وحاضناً لتلك العلاقة"⁶، فالعدل مقصد المقاصد، وأساس العمران البشري، وسبب التماسك العائلي.

3/ اهتمام المقاصد بقضايا السياسة والاقتصادية

ارتبط إحياء الفكر المقاصدي عند رواد الفكر الإصلاحي منذ القرن التاسع عشر بمقاومة الاستبداد السياسي ومحاربة الفساد، فقد تورط الفكر الديني في تبرير الظلم والقهر ومساندة

¹ أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، مرجع سابق

² محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 434.

³ المرجع نفسه، ص 430

⁴ المرجع نفسه، ص ن.

⁵ أحمد الريسوني، مدخل إلى مقاصد الشريعة، مرجع سابق، ص 25

⁶ فريد شكري، الأسرة بين العدل والفضل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، 2012، ص 65

المستبدين والفاستدين، فقد تحدّث رواد الإصلاح عن الحرية والعدل والشورى والديمقراطية والتعددية والمساواة والتسامح والأمن والتمدّن وغيرها من المقاصد السامية التي تهّم كلّ البشر بمختلف أديانهم وثقافتهم. ولقد وجدنا عند نخبة من المفكرين المعاصرين مقارنةً سياسية للمقاصد، تجعل من الفكر المقاصدي أداة نضال سياسية. إذ من الصعب أن نتحدّث بأريحية في ظلّ الفكر الديني الفقهي التقليدي عن الحرية والعدالة والمساواة، وهي في أغلبها مفاهيم حديثة ذات خلفية مدنية، ولذلك قدّمت المقاصد مداخل ممكنة لتطوير الفكر السياسي وإصلاحه.

وجدنا ضالتنا في عمل جماعي موسوم بـ "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"¹. وشارك في هذا العمل مجموعة من المفكرين والباحثين ممّن اهتمّوا بالمقاصد. في هذا السياق ذكر نور الدين الخادمي بمجموعة من القواعد المقاصدية، يمكن توظيفها في تطوير العمل السياسي، ومن بين هذه القواعد "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" و"شرع ما قبلنا شرع لنا، واستثناسا بهذه القواعد تحدّث الخادمي عن مقاصد انتخابات التي أثار جدلا بين التحريم والإباحة، وأقرّ بأن "الانتخابات التي توصل إلى انتخاب الأشخاص الأكفاء والأمناء تعدّ أمرا مشروعاً، وإسهاما نافعا في تحقيق الخير، وفي درء المفاست أو تقليله"². وندرك عبر الشاهد النصّي السّابق أنّ الفكر السياسي الإسلامي المعاصر استطاع أن يوظّف المقاصد من أجل الإقناع بشرعية المسار الديمقراطي ومشروعية التناوب على السلطة، ويعكس هذا الموقف مراجعات عميقة قام بها الفكر الإسلامي أفرادا وجماعات.

يندرج هذا الطرح المقاصدي السياسي ضمن رؤية أعمّ تتعلّق بالحاجة إلى المقاصد في التداول الاجتماعي والسياسي، ولقد انتقد محمد الشتيوي نخبوية المقاصد وعدم تفعيلها في المجال السياسي، ورأى ضرورة "أن يتحوّل المنهج المقاصدي من ميدان النخبة إلى ساحات الرأي العام حتّى تصير المقاصد ثقافة متداولة في واقع المسلمين"³. واعتبر من المشروع اليوم الحديث عن "علم مقاصد سياسي"⁴، واعتبرها دعوى محمودة، "وذلك لأنّ الفقه السياسي الموروث لم تنفذ إليه لمسات المقاصد"⁵، وفي هذا الإطار تحدّث حسن الشافعي عن "مقاصد الشريعة في الدساتير المعاصرة" من

¹ مجموعة باحثين، تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، سلسلة: الندوات.

² نور الدين الخادمي، فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد، عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، ص 24 (سلسلة: الندوات)

³ محمد الشتيوي، منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع عمل جماعي، مرجع سابق، ص 97

⁴ انظر: سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، أعمال ندوة مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، 2006، ص 257

⁵ محمد الشتيوي، مرجع سابق، ص 97-98

خلال دراسة النموذج المصري. ودرس حسن جابر (أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية) التأسيس مقاصدي لمسألة التعددية وتداول السلطة، وربط بين المقاصد والطبيعة الإنسانية¹، ويدفعنا هذا الطرح المقاصدي المخصوص إلى مراجعة الخطاب الديني ووزائفه، وآية ذلك أنّ "وظيفة الخطاب الديني تكمن هنا في التذكير بالطبيعة، والتحذير من الوقوع في حبال الزينة (الهوى) التي تنذر بمعادنة الفطرة والخروج عن الطور"². ويقوم هذا الخطاب على التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضي، "أيّ بين ما هو زيد وما هو نافع"³، وفي عالم السياسة لا يُعوّل على العرضي الزائل، ولا يراهن على التدينّ الظاهر، ولذلك تحقّر المقاصد على تجاوز التدين الشكلي، "لأنّ الطقوس والمظاهر الخارجية قد يحوّلها الإنسان بفعل موهبة المواربة والتخفي إلى حجاب سميك لتضليل الآخرين ومنعه من سبر غوره"⁴، وهذا ما نجده عند شريحة واسعة من السياسيين في عالمنا العربي الإسلامي. واعتبر حسن جابر هذا النوع من التدينّ خطراً على السلطة، إذ "لا يشكّل ضماناً أكيدة يحسن الركون إليها، وبالتالي ثمة خطورة من الركون العفوي لهذا التدينّ في محال السلطة وإدارة شؤون الناس والتصدي للمصالح العامة"⁵.

ندرك عبر هذا العمل الجماعي أهمية التوظيف المقاصدي في العمل السياسي، وتبريره، ونجد صدى هذا الخطاب في جلّ المقالات المشاركة في هذا العمل، فتحدّث عبد النور بزا عن "التداول على السلطة والفصل التكاملي بين السلطات: مقارنة مقاصدية"، واستأنس في مقارنته المقاصدية بالعزّ بن عبد السلام، وابن قيم الجوزية الذي أعلن صراحة أنّ "كلّ 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"⁶، فالأصل سيادة العدل، وتضطلع السياسة بهذا الدور، وهنا تكمن أهمية إصلاح النظام السياسي، وفي هذا السياق يقول العزّ بن عبد السلام في كتابه "الفوائد في اختصار المقاصد" إنّ "الإمامة العظمى وسيلة إلى جلب المصالح الناجزة والمتوقعة، وإلى دفع المفاسد الناجزة والمتوقعة"⁷، ولا يمكن مقاصدياً أن نقبل بإمامة ظالمة أو تدعم المستبدين والفاستدين، فالعدل

¹ حسن جابر، التأسيس مقاصدي لمسألة التعددية وتداول السلطة، عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي

(تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، ص 177

² المرجع نفسه، ص 178.

³ المرجع نفسه، ص 178.

⁴ حسن جابر، التأسيس مقاصدي لمسألة التعددية وتداول السلطة، عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي

(تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، ص 180

⁵ المرجع نفسه، ص ن.

⁶ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، دار الجيل، بيروت، 1973، ج 3، ص 3.

⁷ العزّ بن عبد السلام، الفوائد في اختصار المقاصد، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص 54، تحقيق: إيتاد خالد الطباع

مقصد المقاصد وأساس العمران البشري، ويحتاج هذا المقصد إلى وسائل و"تنصيب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح العامة والخاصة..."¹، فالسياسة لتحقيق مقاصد العدل والحرية والمساواة والأمان.

ولئن هيمنت الخلفية الأيديولوجية على الخطابات المقاصدية السياسية، فإنَّ مجال المقاصد يظلّ مفتوحاً على كلّ الاحتمالات والإصلاحات رغم هيمنة المنزع التبريري، "أيّ أنّها جعلت لتبرير ما هو كائن وليس لما ينبغي أن يكون"²، وهذا ما أكّده الباحث العراقي يحي محمد في مقاله "نظرية المقاصد والواقع"³ قدم قراءة نقدية في المقاصد مستشرفاً غداً أفضل. ولذلك أصبحت المقاصد قابلة للتوظيف في كلّ المجالات التي تناولها الفكر الإسلامي المعاصر بالدراسة والتحليل، وأصبحنا نجد المقاصد حاضرة في الكتابات الفكرية والدينية والفلسفية والاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية، فقد افتتح الفكر المقاصدي آفاقاً جديدة في عالم الاقتصاد والاستثمار، ولذلك يرى قطب سانو أنّ الاحتكام إلى المقاصد "كفيل بأن يضع حداً لكثير الاختلافات التي يزخر بها واقعنا الاقتصادي الراهن"⁴، فحفظ المال يدخل ضمن الضرورات الكلية⁵، وهو "المقصد الأهمّ هو حفظ مال الأمة وتوفيره لها"⁶، وتصبح محاربة الفاسدين والمحتركين والمستغلين والانتهازيين من مقاصد الدين وفلسفته في الوجود. ولعلّ هذا المبحث يحتاج مزيداً من الدراسة والتحقيق.

*- خاتمة

تثير الخطابات المقاصدية المعاصرة عدّة إشكاليات تتعلّق بفهم أصحابها النصوص المقاصدية القديمة، وكيفية تفاعلها مع الواقع الحضاري والاجتماعي والسياسي والديني والاقتصادي. ولقد عكست هذه الخطابات خلفيات أيديولوجية متعدّدة، فما زال البعض يوظّف المقاصد من أجل تكريس الفكر الديني السائد بكلّ تراكماته وأزماته، وما زال آخرون يستعملون الفكر ذاته لتبرير الحدائث ومقالاتها. ونجد صنفاً آخر يستثمر الفكر المقاصدي لتحقيق مكاسب فكرية أو سياسية، فغلب على

¹ العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام، دار القلم، دمشق، 2000، ج 1، ص 80، تحقيق: نزيه كمال حماد

² جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مصدر سابق، ص 198، سلسلة المنهجية الإسلامية (17)

³ يحي محمد، نظرية المقاصد والواقع، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 8، 1999، ص 100

المقال متاح في موقعه "فهم الدين" <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=25>

⁴ قطب سانو، مقاصد الشرع في الاستثمار، عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم

المعوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، ص 154

⁵ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 168

⁶ المرجع نفسه، ص 455

خطاباته المنزع البراغماتي النفعي. ولعلنا نساند محمد الشتيوي حينما اعتبر أن " الكلام على المقاصد قد استفاض حتى بلغ حدَّ الإسراف الذي اختلط فيه الغناء بما ينفع النَّاس..."¹.

نكاد نجد إجماعاً على إحياء المقاصد وتجديدها، ولكن اختلفت المداخل والرؤى، ولم تتمكن في هذا الحيز البحثي الضيق من الإلمام بكل هذه المدارس الفكرية المقاصدية المعاصرة، وقد يحتاج منا الأمر توسعاً في قادم الأيام. ولكننا حاولنا قدر المستطاع أن نقف عند أهم ما كُتب في هذا الموضوع في العصر الحديث عسانا نفهم هذا الفكر وتفاعله مع الفكر الإسلامي الحديث.

تعكس هذه الأدبيات الإحيائية التجديدية رغبة حقيقية في الاستفادة من التراث المقاصدي، وإرادة واضحة من أجل تفعيل المقاصد في الحياة الاجتماعية والسياسية، وتحويلها إلى ثقافة قريبة من النَّاس وهمومهم. ففتحول بذلك إلى منهج حياة ييسر لنا التواصل مع الذات والآخر في الآن ذاته، ولكنَّ ثقافة التقليد الجاثمة على صدورنا تعرقل ذلك، وتعطل فتح باب الاجتهاد والتدبر والتفكير. وما نراهن عليه في مستقبل الأيام مزيد الاهتمام بمقاصد المقاصد وفلسفته حتى نحزّر المقاصد من الاستعمالات الخاطئة والانزياحات الجائرة.

**

¹ محمد الشتيوي، منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، ص76

***- قائمة المصادر والمراجع**

- أزهري (هشام بن سعيد)، مقاصد الشريعة الإسلامية عند إمام الحرمين وأثارها في التصرفات المالية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 2010.
- الأصفهاني (شمس الدين محمد بن محمود)، شرح المنهاج للبيضاوي في أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، 1989، مج 2.
- أساعدا (كمال)، المقاصد الأخلاقية في الفقه عند ابن رشد الحفيد، مجلة دراسات إسلامية، مجلد 16، عدد 1، 2021، ص ص 149-164.
- الترمذي (الحكيم)، الصلاة ومقاصدها، (تحقيق: حسني نصر زيدان)، مطابع دار الكتاب بمصر، القاهرة، 1969.
- جابر (حسن)، التأسيس مقاصدي لمسألة التعددية وتداول السلطة، عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014.
- الجوزية (ابن قيم)، إعلام الموقعين، دار الجيل، بيروت، 1973.
- الحارثي (وائل)، المقاربة الحدائثية لمقاصد الشريعة. ورقة علمية مقترحة في ندوة: إعمال المقاصد بين التهييب والتسيب، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 28-30 ماي 2014، فاس (المغرب).
- حبّ الله (حيدر)، فقه المصلحة مدخلاً لنظرية المقاصد واجتهاد المبادئ والغايات، دار روافد، بيروت، 2019.
- * حميد (حسن عبيد)، أثر الحوار في تحقيق المقاصد الشرعية والقيم الإنسانية، مجلة الحضارة الإسلامية، مجلد 22، عدد 1، جوان 2021، ص 59.
- * حنفي (حسن)، حصار الزمن: الماضي والمستقبل (علوم)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، 2006.
- من النص إلى الواقع، الجزء الأول، مركز الكتاب للنشر، مصر، 2004.
- الخادمي (نور الدين)، الاجتهاد المقاصدي: حجته، ضوابطه، مجالاته، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، الدوحة، 1998.
- فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد، عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، ص 24، سلسلة: الندوات.
- ، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، الرياض، 2001.
- خويلدي (أحمد)، الترتيب بالمقاصد عند ابن رشد الحفيد من خلال كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مجلّة الواحات للبحوث والدراسات المجلد 12، العدد 2، 2019، ص ص 727 – 755.
- * رحومة (ربيع)، الأبعاد الأخلاقية للدرس المقاصدي المعاصر: طه عبد الرحمان أنموذجاً، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2023.
- * ابن رشد (محمد بن أحمد)، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، دار المشرق، بيروت، دت.
- ، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، 1998.
- ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ج 1.
- الريبوني (أحمد)، محاضرات في مقاصد الشريعة، الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010 (الأعمال الكاملة).
- ، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013.
- ، الذريعة إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، 2016.
- خالد زهري، المصلحة ودورها في التقريب بين المذاهب الإسلامية، المؤتمر السابع عشر للوحدة الإسلامية: "الصحة الإسلامية: أفاقها المستقبلية وترشيدها"، طهران، 1383 هـ، 2001، المعاونة الثقافية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط 1، 2005، مراجعة عثمان يوسف، ج 2.
- سانو (قطب)، مقاصد الشرع في الاستثمار، عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014.

- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى)، الموافقات، دار الكتب العلمية، لبنان، ج2، تحقيق: محمد عبد الله دراز
- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، دار ابن عقَّان للنشر والتوزيع، الخبر (المملكة العربية السعودية)، 1997
المقدمة التاسعة)
- الشتيوي (محمد)، منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع عمل جماعي: تفعيل مقاصد الشريعة في المجال
السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014
- شريط (محمد العزيز)، المقاصد الشرعية وأسرار التشريع، المجلة الزيتونية، مج1، ج2، تونس، أكتوبر 1936
- شكري (فريد)، الأسرة بين العدل والفضل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، 2012.
- الصدوق (ابن بابويه القهي)، علل الشرائع، دار المرتضى، بيروت، 2006
- ابن عاشور (محمد الطاهر)، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمان، ط 2، 2001، تحقيق: محمد
الطاهر الميساوي.
- أليس الصبح بقريب، دار السلام للطباعة والنشر - تونس، 2006
- العامري (أبو الحسن)، الإعلام بمناقب الإسلام، دار الأضالة للنشر والثقافة والإعلام، الرياض، 1988
- ابن عبد السلام (العز)، الفوائد في اختصار المقاصد، (تحقيق: إيتاد خالد الطباع) دار الفكر المعاصر، بيروت
- قواعد الأحكام (تحقيق: نزيه كمال حماد)، دار القلم، دمشق، 2000، ج1
- عبد الرحمان (طه)، رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد18، 2002، ص ص 208- 231
- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2007
- سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية"، المركز الثقافي العربي بيروت، 2001
- سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط2، 2015
- دين الحياء، من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، روح الحجاب، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت،
2017، ج1،
- مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، جمعية المسلم المعاصر، عدد103،
شتاء 2002، ص ص 41-64.
- التأسيس الائتماني لعلم المقاصد، مركز نهوض للدراسات والبحوث، الكويت، 2022.
- عبد الفتاح (سيف الدين)، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، أعمال ندوة مقاصد الشريعة
الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، 2006،
- عبيد (حسن حميد)، أثر الحوار في تحقيق المقاصد الشرعية والقيم الإنسانية، مجلة الحضارة الإسلامية، مجلد22، عدد1،
جوان 2021، ص ص 37-63.
- عطية (جمال الدين)، نحو تفعيل مقاصد الشريعة دار الفكر، دمشق، 2001، (سلسلة المنهجية الإسلامية (17)
- العلواني (طه جابر)، مقاصد الشريعة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2001، سلسلة: قضايا إسلامية معاصرة
- عمري (أبو القاسم)، أصول فقه التصوف عند أبي إسحاق الشاطبي، الدار المغربية للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2021،
تقديم: أحمد الريسوني.
- طه جابر العلواني، تقديم كتاب الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، (نصر محمد عارف)،
المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فريجينا، 1994.
- العلواني (زينب)، الأسرة في مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فريجينا، 2013.
- عمارة (محمد)، السلف والسلفية، وزارة الأوقاف، القاهرة، 2008.
- الإنسان وحقوق الإنسان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985، سلسلة عالم المعرفة (89).

- الفاسي (علال)، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993.
- القحطاني (مسفر بن علي)، الوعي المقاصدي: قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008.
- ابن قدامة (موفق الدّين المقدسي)، مُعْجَمُ الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد (تحقيق: أشرف بن عبد المقصود)، أضواء السلف، الرياض، ط2، 1995.
- ابن مبارك (علي)- التحولات الأسرية في الخطابات الدينية الإبراهيمية المعاصرة... دراسة نماذج، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، الدوحة، عدد18، أبريل 2024، ص: 180-195.
- الصّلاة واللغة، أو اللغة باعتبارها صلاة، مجلّة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، الدوحة، العدد الثاني، 2011، ص: 66-83.
- أهميّة التضامن الإسلاميّ وصعوباته عند عبد العزيز النعالي، مجلة الكلمة، بيروت، عدد62، سنة 16، شتاء 2009، 1430هـ، ص: 7462.
- حقوق المرأة من منظور مقاصد الأديان الإبراهيمية، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، الدوحة، عدد 8، سنة 2016، ص: 35-41.
- دور مقاصد الأديان في بلورة قيم إنسانية كونية قادرة على مجابهة التغيّرات الأسرية المعاصرة، ورقة علمية مقدمة في مؤتمر الدوحة الخامس عشر لحوار الأديان: الأديان وتربية النشء في ظل المتغيرات الأسرية المعاصرة، الدوحة 7-8 ماي 2024
- الحوار التقريبي: التجارب والإشكاليات والأفاق، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، 2017،
- مجموعة باحثين، تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي (تحرير: محمد سليم العوا) مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية لندن، 2014، سلسلة: الندوات
- محمد (يحيى)، نظرية المقاصد والواقع، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد8، 1999
- مناع (نجوى)، المشروع المقاصدي عند نصر حامد أبي زيد-قراءة نقدية، مجلّة العلوم الاجتماعية والسياسية، جامعة باتنة، مجلد 24، عدد1، جوان 2023، ص: 217-230.
- مونة (أحمد)، مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمن: دراسة في الدلالات الأصولية والمقاصد الشرعية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، 2017.

المنهج المقاصدي عند الإمام الغزالي والإمام الطوفي (دراسة تأصيلية تطبيقية)

*The Maqāsid-based Methodology of Imam al-Ghazali and Imam al-Tufi
(A Foundational and Applied Study)*

دكتور/ محمد كامل محمد عبد الرحيم

دكتوراه في مقاصد الشريعة الإسلامية

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة- جمهورية مصر العربية

mohmedkameltanda@gmail.com

*- مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، القائل في محكم تنزيله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَايٌ﴾ [سورة المائدة: 48]، أي: «سَبِيلًا وَسُنَّةً»⁽¹⁾، على قول ابن عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أرسله ربنا رحمةً ونورًا وبرهانًا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (45) وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا (46)﴾ [سورة الأحزاب]، فهو نور المهتدين، ورحمة الله تعالى للعالمين، رضي الله عن آله، وأصحابه وأرضاهم أجمعين، وبعد:

فهذه مداخلة في الملتقى الدولي الضروري الثاني حول: «نظرية المقاصد بين مطالب التحديث والتفعيل ودَعَاوي التَّعْطِيل»، وهذه المداخلة تحمل عنوان «المنهج المقاصدي عند الإمام الغزالي والإمام الطوفي دراسة تأصيلية تطبيقية»، ولهذا البحث مشكلته، وتساؤلاته الدراسية، وفروضه العلمية، ومناهجه، ونتائجه.

أولاً- مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في سؤالين أصيلين، هما: ما المنهج المقاصدي عند الإمامين؟ وكيف طَبَّق الإمامان هذا المنهج؟

ثانياً- تساؤلات الدراسة:

ثمة مجموعة من التساؤلات الفرعية مبناها على السؤالين السابقين، وأهم هذه التساؤلات هي:

(1) الإمام الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م، 388/10، والإمام السيوطي، عبد الرحمن بن أبو بكر، الدر المنثور في التفسير بالماثور، 343/5، دار هجر - مصر، 1424هـ/2003م.

ما مفهوم المنهج المقاصدي؟ ما أركان المنهج المقاصدي عند الإمامين؟ ما المقاصد الدينية الكلية عند الإمامين؟

ثالثاً- الفروض العلمية:

ثمة مجموعة من الفروض العلمية تمثل إجابات متوقعة؛ فمن خلال الدراسة الاستطلاعية، التي أثمرتها التساؤلات أفترض بعض الأجوبة، منها:

1- أن للمنهج المقاصدي مفهوماً علمياً؟

2- أن للإمامين الجليلين منهجاً مقاصدياً ظاهراً؟

3- أن للإمامين الجليلين مقاصدَ دينيةً كليةً؟

رابعاً- مناهج البحث:

تعتمد الدراسة على عدد من المناهج العلمية، هي: المنهج الاستقرائي، والمنهج الوصفي، والمنهج الاستنباطي، والمنهج المقارن.

خامساً- تقسيم البحث: جاء البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

• المبحث الأول: بيان مفردات العنوان.

• المبحث الثاني: أركان المنهج المقاصدي عند الإمامين.

• المبحث الثالث: المقاصد الدينية عند الإمامين.

• الخاتمة: فيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: بيان مفردات العنوان

في هذا المبحث مفهوم المنهج المقاصدي وترجمة الإمام الغزالي والإمام الطوفي، وذلك على مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم المنهج المقاصدي

بيان هذا المفهوم يقتضي بيان طرفيه، وهما مصطلح المنهج، ومصطلح المقاصد، وبيان ذلك فيما يأتي:

أولاً- مفهوم المنهج:

1- المنهج لغة:

المنهج والمنهاج، من النَّهَج، والنَّهَجُ من الطريق ونحوها: الواضِحُ البَيِّنُ، ونَهَجَ الطريق ونحوه: أوضعه وبيَّنه، قال الخليل بن أحمد: طريقٌ نَهَجٌ: واسعٌ واضحٌ، وطَرِقٌ نَهَجَةٌ... ومنهَجُ الطريق: وَضَعُهُ. والمنهاج: الطَّرِيقُ الواضِحُ⁽¹⁾.

(1) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مادة (ن ه ج) 3/392، والجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة

وصحاح العربية، 1/346.

2- المنهج اصطلاحاً:

المنهج في اصطلاح علماء الشريعة الإسلامية هو الطريقُ الواضح المستمر⁽¹⁾.

ثانياً- مفهوم المقاصد:

1- المقاصد لغة:

المقاصد في اللغة جمع مقصد، والمراد بالمقصد في اللسان العربي معان، منها: النيَّة⁽²⁾، والإرادة، وإتيانُ الشيء⁽³⁾، والاعتزام، والتوجُّه، والنهوضُ، والنهوضُ، والنهوضُ نحو الشيء⁽⁴⁾، واستقامة الطريقة، والعدل، والاقتصاد، والتوسط⁽⁵⁾.

2- المقاصد اصطلاحاً:

المقاصد جمع مقصد، والمقصد في الشرع هو «ما دَلَّتْ الدَّلَائِلُ الشرعية على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه»⁽⁶⁾.

وعليه: فالمراد بالمنهج المقاصدي في هذا البحث هو الطريق الواضح المستمر الذي سلكه الإمام الغزالي والإمام الطوفي لتحقيق المقصد الديني.

**

المطلب الثاني: ترجمة الإمامين الغزالي والطوفي

أولاً- ترجمة الإمام الغزالي:

هو الإمام محمد بن محمد بن أحمد الغزالي أبو حامد الطوسي الإمام، الفقيه، الأصولي الشافعي، المتكلم، النظار، المُصَنِّف، الصُّوفي، الفقيه الأصولي الشافعي، ولد بطوس عام 450 من هجرة النبي ﷺ، كان أفقه أقرانه، وإمام أهل زمانه⁽⁷⁾.

(1) يُنظر: الماتريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، 314/1، والقنوجي، محمد صديق خان، 445/، المكتبة العصريَّة، صيدا-بيروت 1412هـ/1992م.

(2) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مادة (ن. و. ي) 393/8.

(3) ينظر: الخوارزمي، محمد بن أحمد، مفاتيح العلوم، ص 161، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط2.

(4) قال الخليل بن أحمد: «النَّهْضُ قِيَامٌ عَنْ قُعُودٍ وَمُضِيٌّ، وَالنَّهْضُ: مُضِيٌّ عَلَى كُلِّ حَالٍ». العين (ن. هـ) 28/4.

(5) ينظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، (ق. ص. د) 54/5، والأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن 2/244، دار القلم، دمشق.

(6) الرازي، محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل، ص53، ت: د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل-بيروت، ط1، 1413هـ/1992.

(7) ينظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، طبقات الفقهاء الشافعية، ت: محيي الدين علي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط1، 1992م، 249/1.

من أهم مؤلفات الإمام الغزالي المقاصدية المطبوعة:

- 1- الاقتصاد في الاعتقاد، وهو كتابٌ في أصول الدِّين.
 - 2- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، وهو كتابٌ في أصول الدِّين.
 - 3- المنقذ من الضلال، وهو كتابٌ في أصول الدِّين.
 - 4- قواعد العقائد، وهو كتابٌ في أصول الدِّين.
 - 5- إحياء علوم الدين، وهو كتابٌ في الأخلاق.
 - 6- الحكمة في مخلوقات الله، وهو كتابٌ في الأخلاق والتصوف.
 - 7- منهاج العارفين، وهو كتابٌ في أعمال القلوب والتصوف.
 - 8- جواهر القرآن، وهو كتابٌ في علوم القرآن.
 - 9- المستصفى في علم الأصول، وهو كتابٌ في أصول الفقه.
 - 10- المنخول من تعليقات الأصول، وهو كتابٌ في أصول الفقه.
 - 11- الوسيط في المذهب، وهو كتابٌ في الفقه الشافعي.
- ثانيًا- ترجمة الإمام الطوفي:

هو الإمام سُلَيْمَانُ بْنُ عَبْدِ الْقَوِيِّ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ سَعِيدٍ، الطُّوفِيُّ يُسَبَّأُ إِلَى طُوفٍ أَوْ طَوْفِي، وَلَقَّبَهُ: نَجْمُ الدِّينِ، وكنيته: أبو الربيع، ولد نجم الدين الطوفي - على الراجح - في عام (657هـ)⁽¹⁾.

من أهم مؤلفات الإمام الطوفي المقاصدية المطبوعة:

- 1- الإكسير في قواعد التفسير، وهو كتاب في التفسير والبلاغة.
- 2- إيضاح البيان عن معنى أم القرآن، وهو كتابٌ نادرٌ في علوم القرآن.
- 3- حلال العقد في بيان أحكام المعتقد، وهو كتابٌ في أصول الدِّين.
- 4- الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، وهو كتابٌ في أصول الدِّين، وأصول الفقه.
- 5- درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح، وهو كتابٌ في أصول الدِّين، وأصول الفقه.
- 6- التعيين في شرح الأربعين، وهو شرح الأربعين النووية شرحًا فقهياً أصولياً مقاصدياً.
- 7- البلبُل في أصول الفقه، وهو مختصر روضة الناظر وجنَّة المناظر لابن قدامة المقدسي.
- 8- شرح مختصر الرّوضة = شرح البلبُل، وهو كتابٌ في أصول الفقه.
- 9- عِلْمُ الْجَدَلِ فِي عِلْمِ الْجَدَلِ = جَدَلُ الْقُرْآنِ، وموضوعه الجدل في القرآن الكريم.
- 10- قاعدة جليلة في الأصول، وهو كتابٌ في أصول الفقه.

(1) ينظر: ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 71/8، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير،

دمشق - بيروت، ط1، 1986م.

11- الصعقة الغضبية في الرَّدِّ على منكري العربيَّة، وهو كتابٌ في الفروع الفقهية المخرجة على القواعد اللغوية.

**

المبحث الثاني: أركان المنهج المقاصدي عند الإمامين

في هذا المبحث الأركان التي يقوم عليها المنهج المقاصدي عند الإمام الغزالي والإمام الطوفي، ويشمل الحكمة، والمصلحة الشرعية، والتعليل، وعاية المآلات، وذلك على أربعة مطالب:

المطلب الأول: الحكمة عند الإمامين

الحكمة تقوم عليها الأحكام الشرعية، «في الحِكْمَةِ دلالة على جَمِيعِ الأَحْكَامِ فَإِنَّهَا تدل على شَرْعِيَّةِ مَا فِيهِ جلب مصلحة أو دفع مفسدة أو يتَضَمَّنُ للأمرين جَمِيعًا وَأَحْكَامُ اللَّهِ تَعَالَى كُلُّهَا كَذَلِكَ»⁽¹⁾، وتسري الحكمة في الأحكام عند الفقهاء عامة، وعند الإمامين الغزالي والطوفي على وجه الخصوص:

أولاً- الحكمة عند الإمام الغزالي:

الحكمة مرعية عند الإمام الغزالي في اجتهاداته وآرائه، وحسبنا في رعاية الغزالي للحكمة أنه كتب كتاباً أطلق عليه «الحكمة في مخلوقات الله»، وهو كتاب صغر الحجم يشتمل على كثير من الحكم التي يتطلع الإنسان إلى معرفة أسرارها، فقد بحث فيه الإمامُ الغزالي حكمةَ خلق الشمس، والقمر، والكواكب، والأرض، والبحار، والماء، والهواء، والنار، والإنسان، والطير، والبهائم، والنحل، والنمل، والعنكبوت، والذباب، والسمك، والنبات؛ وبيّن في كل باب ما فيه من عجائب حكمة الله ﷻ في خلقه، وما تستشعر به القلوب من العظمة لعلام الغيوب، فهو كتاب جدير بأن يقتنى ويستفيد منه كل إنسان.

ومما يدلُّ على ذلك قوله رحمه الله في سياق حديثه عن أمهات الفضائل قال: الفضائل وان كانت كثيرة فيجمعها أربع تشمل شعبها وأنواعها وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة...، أما الحكمة فنعني بها ما عظمها الله ﷻ في قوله {ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً} وما أرادَه رسول الله ﷺ حيث قال الحكمة ضالة المؤمن وهي منسوبة إلى القوة العقلية»⁽²⁾.

وفي سياق حديثه عن حكمة الله ﷻ: «وأما الحكمة فتطلق على معنيين: أحدهما الإحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية

(1) سلطان العلماء، عبد العزيز بن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام، ص137، ت: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.

(2) معارج القدس في مدراج معرفة النفس، ص85، دار الأفاق الجديدة - بيروت، ط2، 1975م.

المطلوبة بها، والثاني أن تنضاف إليه القدرة على إيجاد الترتيب والنظام واتقانه وإحكامه فيقال حكيم من الحكمة»⁽¹⁾.

أولاً- الحكمة عند الإمام الطوفي:

الحكمة مرعية عند الإمام الطوفي في أقواله وآرائه، ومما يدلُّ على ذلك قوله رحمه الله في شرحه حديث «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى رَجَالٌ أَمْوَالَ قَوْمٍ وَدِمَاءَهُمْ، وَلَكِنَّ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينَ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»⁽²⁾: «وجه الحكمة في أن البيينة على المدعي واليمين على من أنكر هو أن جانب المدعي ضعيف لدعواه خلاف الأصل، وجانب المنكر قوي لموافقته الأصل في براءة ذمته، والبيينة حجة قوية لبعدها عن التهمة، واليمين حجة ضعيفة لقرنها منها، فجعلت الحجة القوية وهي البيينة في الجانب الضعيف وهو جانب المدعي، والحجة الضعيفة في الجانب القوي وهو جانب المنكر تعديلاً، وهو توجيه حسن ذكره بعض أهل العلم»⁽³⁾.

**

المطلب الثاني: المصلحة الشرعية عند الإمامين

المصلحة الشرعية عليها مدارُ الأحكام عند الفقهاء عامة، وعند الإمام الغزالي والإمام الطوفي على وجه الخصوص:

أولاً- المصلحة الشرعية عند الإمام الغزالي:

تتجلى رعاية المصلحة الشرعية عند الإمام الغزالي في اجتهاداته وآرائه، ومما يدلُّ على ذلك قوله رحمه الله في سياق حديثه عن معنى المصلحة: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة...، نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»⁽⁴⁾.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد، ص 91، 92، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1424 هـ/2004 م.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب [إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَدْلِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا، أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ] [آل عمران: 77]: لَا حَيْزُ، رقم (4552)/35، ومسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعِي عَلَيْهِ، رقم (1711)/3(1336)، والبيهقي في السنن الكبرى، كِتَابِ الدَّعْوَى وَالْبَيِّنَاتِ، باب: الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعِي عَلَيْهِ، رقم (21201)/10(427)، وهذا لفظ البيهقي.

(3) التعيين في شرح الأربعين، ص 286، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان (بيروت - لبنان)، ط 1، 1419 هـ / 1998 م.

(4) المستصفي في علم الأصول، 1/416، 417، ت: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1417 هـ/1997 م.

وفي سياق حديثه عن آداب السفر قال رحمه الله: «وأما السفر فلا يتعين له أميرٌ إلا بالتأخير؛ فلماذا وجب التأخير ليجمع شتاتُ الآراء، ثم على الأمير ألا ينظر إلا لمصلحة القوم، وأن يجعل نفسه وقاية لهم»⁽¹⁾.

ثانياً- المصلحة الشرعية عند الإمام الطوفي:

تتجلى رعاية المصلحة الشرعية عند الإمام الطوفي في اجتهاداته وآرائه، ومما يدلُّ على ذلك قوله رحمه الله في شرحه حديث لا ضرر ولا ضرار: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى، ويظهر ذلك بالكلام في المصلحة والإجماع. أما المصلحة: فالنظر في لفظها، وحدها، وبيان اهتمام الشرع بها، وأنها مُبْرَهَنَةٌ. أما لفظها: فهو مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بِحَسَبِ مَا يُرَادُ ذَلِكَ الشَّيْءَ لَهُ، كالقلم يكون على هيئته الصالحة للكتابة به، والسيف على هيئته الصالحة للضرب به. وأما حدها بحسب العرف: فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة»⁽²⁾.

**

المطلب الثالث: التعليل عند الإمامين

أولاً- التعليل عند الإمام الغزالي:

التعليل منهج قرآني؛ «فَإِنَّ النَّفْسَ أْبَعَثُ عَلَى قَبُولِ الْأَحْكَامِ الْمُعَلَّلَةِ مِنْ غَيْرِهَا»⁽³⁾، وهو من أركان المنهج المقاصدي عند الإمام الغزالي، ومن أدلة ذلك قوله في سياق حديثه فيما يظهر الحكم به: «وأما قسم المعاملات فلحل الأموال والإبضاع وحرمتها أيضا أسباب ظاهرة من نكاح وبيع وطلاق وغيره وهذا ظاهر، وإنما المقصود أن نصب الأسباب أسبابا للأحكام أيضا حكم من الشرع فله ﷻ في الزاني حكمان أحدهما: وجوب الحد عليه والثاني: نصب الزنا سببا للوجوب في حقه؛ لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية، وإنما صار موجبا بجعل الشرع إياه موجبا، فهو نوع من الحكم؛ فلذلك أوردناه في هذا القطب؛ ولذلك يجوز تعليله، ونقول: نصب الزنا علة للرجم، والسرقه علة للقطع لكذا وكذا؛ فاللواط في معناه؛ فينتصب أيضا سببا، والنباش في معنى السارق»⁽⁴⁾.

(1) إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت 252/2.

(2) التعيين في شرح الأربعين، ص 239.

(3) السيوطي، عبد الرحمن بن أبو بكر، الإتيقان في علوم القرآن، 255/3، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م، ومعتز الأقران في إعجاز القرآن، 282/1، دار الكتب العلمية-بيروت- لبنان، ط1، 1408هـ/1988م.

(4) الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي في علم الأصول، 176/1.

وفي سياق حديثه عن طريق إثبات علة الأصل قال رحمه الله: «وجملة الأدلة الشرعية ترجع إلى ألفاظ الكتاب والسنة والإجماع والاستنباط فنحصره في ثلاث أقسام: القسم الأول إثبات العلة بأدلة نقلية، وذلك إنما يستفاد من صريح النطق أو من الإيماء أو من التنبيه على الأسباب وهي ثلاثة أضرب: الضرب الأول: الصريح، وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل، كقوله لكذا، أو لعله كذا، أو لأجل كذا، أو لكيلا يكون كذا، وما يجري مجراه من صيغ التعليل... فهذه صيغ التعليل إلا إذا دل دليل على أنه ما قصد التعليل فيكون مجازاً... الضرب الثاني: التنبيه والإيماء على العلة كقوله عليه السلام لما سئل عن الهرة إنها من الطوافين عليكم أو الطوافات فإنه وإن لم يقل لأنها أو لأجل أنها من الطوافين لكن أوماً إلى التعليل؛ لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً فإنه لو قال إنها سوداء أو بيضاء لم يكن منظوماً؛ إذ لم يرد التعليل.»⁽¹⁾.

أولاً- التعليل عند الإمام الطوفي:

من أركان المنهج المقاصدي عند الإمام الطوفي منهج التعليل، ومن أدلة ذلك قوله رحمه الله في الإشارات الإلهية في قول الله ﷻ: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (4) [سورة يونس]، «علل إعادة الخلق بمجازاتهم، فدل على جواز تعليل أفعاله بالحكم كما سبق، وكذلك: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (5) [سورة يونس]، يدل على التعليل»⁽²⁾.

وقوله في سياق حديثه عن النظر في الألفاظ والمعاني: «الأصل في الأحكام التعليل، فمتى وجدنا للحكم علة مناسبة، أضفناه إليها، أو قسنا عليه ما وجدت فيه، وبهذا استدلوا على صحة العلة القاصرة، أعني: بأن الأصل التعليل، فحكم القاصرة معلل بها بمقتضى الأصل، وبأن فائدتها فهم الحكم بعلته، وهو أدعى إلى الامتثال»⁽³⁾.

**

(1) المصدر السابق، 2/298-301.

(2) الطوفي، سليمان بن عبد القوي، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، 1/325.

(3) الطوفي، سليمان بن عبد القوي، الإكسير في علم التفسير، ص72.

المبحث الثالث: المقاصدُ الدينية عند الإمامين

في هذا المبحث المقاصد الدينية عند الإمام الغزالي والإمام الطوفي، ويشمل مقاصد العقيدة، ومقاصد الأخلاق، ومقاصد الشريعة، وذلك على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مقاصدُ العقيدة عند الإمامين

أولاً- مقاصدُ العقيدة عند الإمام الغزالي:

1- مقصد معرفة الله ﷻ:

ذكر الإمام الغزاليُّ في سياق حديثه عن كَوْنِ آيَةِ الْكُرْسِيِّ سَيِّدَةَ آيِ الْقُرْآنِ وبيانَ الاسمِ الأعظم: «أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ تَعَالَى وَمَعْرِفَةَ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ هِيَ الْمَقْصِدُ الْأَقْصَى مِنْ عُلُومِ الْقُرْآنِ، وَأَضَافَ أَنَّ مَهْمَاتِ الْقُرْآنِ - هِيَ: مَعْرِفَةُ اللَّهِ تَعَالَى، وَمَعْرِفَةُ الْآخِرَةِ، وَمَعْرِفَةُ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ؛ فَهَذِهِ الْمَعَارِفُ الثَّلَاثَةُ هِيَ الْمَهْمَةُ، وَالباقِي تَوَابِعُ»⁽¹⁾.

وفي سياق حديثه عن آداب السفر قال رحمه الله: «والأفضل في هذا ما هو الأعون على الدين ونهاية ثمرة الدين في الدنيا تحصيل معرفة الله تعالى وتحصيل الأُنس بذكر الله تعالى، والأُنس يحصل بدوام الذكر والمعرفة تحصل بدوام الفكر»⁽²⁾.

2- مقصد تعظيم الله ﷻ:

ذكر الإمام الغزاليُّ في سياق حديثه عن النظر في ذات الله ﷻ: «التعظيم لله تعالى وضبيعة على القلب فيما نجاته، وذلك أيضاً ينبغي أن تشترك فيه الجوارح، وبالقدر الذي يمكنه أن تحمل الجوارح، وتعظيم القلب بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد وتعظيم الجوارح بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات وأرفعها في الاعتقادات؛ فإن غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات، حتى أن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبة غيره وعظيم ولايته فيقول: أمره في السماء السابعة، وهو إنما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان، وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره، أي أمره في السماء، أي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو، فانظر كيف تُلطف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم إلى تعظيم الله وكيف جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظواهر الجوارح والأجسام وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات، وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ولم يعرف أن المظنة الأولى لتعظيم القلب وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان، وأن الجوارح في ذلك خدم وأتباع

(1) جواهر القرآن، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1406هـ/1986م، ص73،

و78.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها، ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات، فهذا هو السر في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم»⁽¹⁾.

3- مقصد محبة الله ﷻ:

ذكر الإمام الغزالي في سياق حديثه عن فضيلة الأوراد وبيان أن المواظبة عليها هي الطريق إلى الله ﷻ: «ومهما تيسر الفكر فهو أشرف العبادات؛ إذ فيه معنى الذكر لله تعالى، وزيادة أمرين أحدهما زيادة المعرفة؛ إذ الفكر مفتاح المعرفة، والكشف والثاني زيادة المحبة؛ إذ لا يحب القلب إلا من اعتقد تعظيمه، ولا تنكشف عظمة الله سبحانه وجلاله إلا بمعرفة صفاته ومعرفة قدرته وعجائب أفعاله؛ فيحصل من الفكر المعرفة، ومن المعرفة التعظيم، ومن التعظيم المحبة... فإن المحبة لله هي الغاية القصوى من المقامات، والذروة العليا من الدرجات، فما بعد إدراك المحبة مقام إلا وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها، كالشوق، والأنس، والرضا، وأخواتها، ولا قبل المحبة مقام إلا وهو مقدمة من مقدماتها، كالتوبة، والصبر، والزهد، وغيرها، وسائر المقامات»⁽²⁾.

ثانياً- مقاصد العقيدة عند الإمام الطوفي:

1- مقصد الإحسان:

ذكر الإمام الطوفي مقصد الإحسان في شرحه حديث جبريل الكليل، حيث قال: «أعلم أنه فسر الإحسان بالمراقبة والإخلاص في العبادة، وأن الإنسان يشاهد الله ﷻ بعين إيمانه مطلعاً عليه في جميع أحواله حتى كأنه يشاهده عياناً فلا يتحرف في عبادته عن الطريق الذي نهجه له الشرع وأداه إليه طريق المعرفة، فإن الله ﷻ قائم على كل نفس بما كسبت، مشاهد لكل واحد من خلقه في حركته وسكونه، فمن أحسن الأدب أحسن إليه، ومن أساء الأدب عاقبه أو عفا عنه، فمن اعتقد هذا وصدق به جرى على طريق الاستقامة، ووقى الحسرة والندامة، وكان في عبادة الرب جل جلاله كشخص ضعيف، بين يدي ملك جبار قوي بينهما حجاب، وهو يتيقن أنه ملاحظ له فإنه يتحرى أن لا يصدر منه سوء أدب فيأمر بتأديبه عليه. واعلم أن العبادة تكون إما بالقلب كالإيمان، وإما بالبدن كالإسلام، ولما كان الإحسان هو المراقبة في العبادة كان الإحسان هو المراقبة والإخلاص في الإيمان والإسلام فلا يظهر الإيمان رياءً أو خوفاً فيكون منافقاً، ولا يظهر أعمال الإسلام كالصلاة ونحوها لغير الله ﷻ، فيكون مرائياً مشركاً، بل يرى أن الله ﷻ معه مطلع عليه وأقرب إليه مما سواه فلا يعبد إلا إياه ولا يراقب سواه»⁽³⁾.

(1) الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1424هـ/2004م، ص36.

(2) إحياء علوم الدين، 1/330، و4/294.

(3) التعيين في شرح الأربعين، ص 62، وينظر: حلال العقد في بيان أحكام المعتقد، ص9، و14، و85.

2- مقصد التعليم:

ذكر الإمام الطوفي مقصد التعليم في شرحه حديث جبريل، حيث قال: «فتبين أنه-جبريل عليه السلام- كان عالمًا في صورة متعلم؛ لقصد التعليم والتبيين لهم، وذلك لا عجب فيه»⁽¹⁾، وفي سياق الإنشادات الإلهية في سورة يوسف قال: «ترك الباطل واتباع الحق يورث التعليم من الله -عز وجل- لأن يوسف- عليه السلام- علل تعليم الله- عز وجل- له تأويل الرؤيا بتركه ملة الكفار واتباعه ملة آبائه الأبرار، وتعليمه تأويل الرؤيا يحتمل أنه بالوحي على لسان الملك، ويحتمل أنه بالإلهام، أو بتحريك الفكر على النظر والاستدلال»⁽²⁾.

3- مقصد الامتثال:

ذكره الإمام الطوفي مقصد التعليم في سياق كلامه عن شرط المكلف العقل وفهم الخطاب، حيث قال: «إن مقتضى التكليف: الامتثال، وهو قصد الطاعة بفعل المأمور وترك المنهي تحقيقًا لامتحان المكلف، كما قال عليه السلام: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [سورة هود]، وشرط كون الامتثال طاعة، قصدها لله تعالى، رغبة ورهبة فيما عنده من الوعد والوعيد، فهذا القصد، هو المصحح لكون الامتثال طاعة، وهو مفقود في الصبي والمجنون، لأنهما لا يفهمان، ومن لا يفهم الخطاب، لا يتصور منه قصد مقتضاه»⁽³⁾.

**

المطلب الثاني: مقاصد الأخلاق عند الإمامين

أولاً- مقاصد الأخلاق عند الإمام الغزالي:

1- مقصد التزكية:

ذكر الإمام الغزالي التزكية في مواضع كثيرة، منها ما ذكره في سياق حديثه عن أسرار الفاتحة وبيان جملة من حكم الله في خلقه: «أن مدار سلوك الصراط المستقيم على قسمين: أحدهما: التزكية بنقي ما لا ينبغي، والثاني: التحلية بتحصيل ما ينبغي»⁽⁴⁾.

وفي سياق حديثه عن معنى النفس قال رحمه الله: «وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتزكيته وجلأؤه ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (9) [سورة الشمس]، ومراد تزكيته حصول أنوار الإيمان فيه أعني إشراق نور المعرفة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ

(1) التعيين في شرح الأربعين، ص 55.

(2) الإنشادات الإلهية إلى المباحث الأصولية، 349/1.

(3) شرح مختصر الروضة، 180/1، 181.

(4) جواهر القرآن، ص 64.

لِلْإِسْلَامِ (125) ﴿سورة الأنعام﴾، ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ (22) ﴿سورة الزمر﴾⁽¹⁾.

2- مقصد الرحمة:

ذكر الإمام الغزالي الرحمة في مواضع كثيرة، منها قوله في سياق حديثه عن اسمي الله ﷻ الرحمن الرحيم: «وَأَمَّا الرَّحْمَةُ التَّامَّةُ إِفَاضَةُ الْخَيْرِ عَلَى الْمُحْتَاجِينَ وَإِرَادَتُهُ لَهُمْ عناية بهم، وَالرَّحْمَةُ الْعَامَّةُ هِيَ الَّتِي تَتَنَاوَلُ الْمُسْتَحَقَّ وَغَيْرَ الْمُسْتَحَقِّ، وَرَحْمَةُ اللَّهِ ﷻ تَامَّةٌ وَعَامَّةٌ، أَمَا تَمَامُهَا فَمَنْ حَيْثُ إِنَّهُ أَرَادَ قَضَاءَ حَاجَاتِ الْمُحْتَاجِينَ وَقَضَائِهَا، وَأَمَا عَمُومُهَا فَمَنْ حَيْثُ شَمُولُهَا الْمُسْتَحَقُّ وَغَيْرَ الْمُسْتَحَقِّ، وَعَمَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ، وَتَنَاوَلُ الضَّرُورَاتِ وَالْحَاجَاتِ وَالْمَزَايَا الْخَارِجَةَ عَنْهَا؛ فَهُوَ الرَّحِيمُ الْمَطْلُوقُ حَقًّا»⁽²⁾.

3- مقصد الأمانة:

ذكر الإمام الغزالي الأمانة في مواضع كثيرة، منها قوله في سياق حديثه عن اسمي الله ﷻ الرحمن الرحيم: «وَأَمَّا الْأَمَانَةُ فَهِيَ الطَّهَارَةُ بِاطْمِئْنَانٍ عَنِ الْفُسُوقِ وَالْكَبَائِرِ وَالْإِضْرَارِ عَلَى الصِّغَائِرِ؛ فَالْمُتَرَشِّحُ لِلْإِمَامَةِ يَنْبَغِي أَنْ يَخْتَارَ عَنْ ذَلِكَ بِجُهْدِهِ، فَإِنَّهُ كَالْوَفْدِ وَالشَّفِيعِ لِلْقَوْمِ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ خَيْرَ الْقَوْمِ، وَكَذَا الطَّهَارَةُ ظَاهِرًا عَنِ الْحَدِيثِ وَالْخَبَثِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ سِوَاهُ، فَإِنْ تَدَكَّرَ فِي أَنْتَاءِ صَلَاتِهِ حَدَثًا، أَوْ خَرَجَ مِنْهُ رِيحٌ، فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَسْتَجِي، بَلْ يَأْخُذُ بِيَدِهِ مَنْ يَقْرُبُ مِنْهُ وَيَسْتَخْلِفُهُ»⁽³⁾.

ثانياً- مقاصد الأخلاق عند الإمام الطوفي:

1- مقصد العدل:

ذكر الإمام الطوفي مقصد العدل في مواضع كثيرة، منها قوله في مقدمة شرح الأربعين النووية: «الشريعة إنما وردت لمصالح النَّاسِ وانتظام حالهم في معاشهم ومعادهم، فانتظام حال المعاش بوضع قانون المعاملات على وفق العدل والإنصاف، وبالجملة وضع العدل في جميع أمورهم، وانتظام حال المعاد بالتوحيد والطاعات العملية»⁽⁴⁾.

2- مقصد الصدق:

ذكر الإمام الطوفي مقصد الصدق في مواضع كثيرة، منها قوله في شرح الأربعين النووية: «قوله: "ولا يكذبه"، أي: يخبره بأمر على خلاف ما هو عليه لأنه غش وخيانة، والكذب أشد الأشياء ضرراً، والصدق أشدها نفعاً، ولهذا كانت رتبة الصدق فوق رتبة الإيمان لأنه إيمان وزيادة، ولهذا قال الله ﷻ:

(1) إحياء علوم الدين، 15/3.

(2) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب، الجفان والجابي - قبرص، ط1، 1407/1987م، ص63.

(3) إحياء علوم الدين، 175/1.

(4) التبعين في شرح الأربعين، ص24.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (119) [سورة التوبة]: فأمر المؤمنين أن يكونوا مع الصادقين، ولأن الصدق مرادف التقوى بدليل قوله ﷻ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (177) [سورة البقرة] «(1)».

3- مقصد التواضع:

ذكر الإمام الطوفي مقصد التواضع في مواضع كثيرة، منها: «أن السجود عند التلاوة ليس قرينة مقصودة، وإنما المقصود منه التواضع عند التلاوة، وذلك حاصل من الركوع، بخلاف ركوع الصلاة وسجودها؛ فإنهما عبادتان مقصودتان، فلا يقوم أحدهما مقام الآخر» (2).

**

المطلب الثالث: مقاصد الشريعة عند الإمامين

أولاً- من مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالي:

- 1- مقصد حفظ الدين.
- 2- مقصد حفظ النفس.
- 3- مقصد حفظ العقل.
- 4- مقصد حفظ النسل.
- 5- مقصد حفظ المال.

وهذه المقاصد هي المقاصد الضرورية، التي لا تستقيم الحياة إلا بتحقيقها، قال الإمام الغزالي: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ علمهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفَوِّتُ هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة» (3).

ثانياً- من مقاصد الشريعة عند الإمام الطوفي:

- 1- مقصد حفظ الدين.
- 2- مقصد حفظ النفس.
- 3- مقصد حفظ العقل.
- 4- مقصد حفظ النسل.
- 5- مقصد حفظ المال.

(1) التعيين في شرح الأربعين، ص304.

(2) شرح مختصر الروضة، 1/ 201.

(3) المستصفى، 1/ 417.

ذكر الإمام الطوفي هذه المقاصد الضرورية في مواضع كثيرة، منها قوله: «إن أحدًا لا يُجَوِّز اتباع المصلحة المجردة، بل المصالح التي فهم من الشريعة ملاحظتها، وقد قدّمنا أن مقصد الشرع أن يحفظ على الخلق خمسة أمور: وهي الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب، فحفظ هذه الأمور مصلحة، وتفويتها مفسدة، فإذا لحظ العلماء هذه الأصول لم يتباعد اختلافهم أصلاً»⁽¹⁾. وهكذا يتجلى للنناظر المتأمل في أقوال الإمامين وآرائهم يجد عندهما منهجًا مقاصديًا واضحًا مستقيمًا، يمكن الانطلاق منه، والبناء عليه.

*- خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من ختم الله ﷺ به الرسالات، وبعد فهذه خاتمةٌ فيما أهم النتائج والتوصيات:

أولاً- أهمُّ النتائج:

خُلصَ البحثُ إلى عددٍ من النتائج، منها:

1. رعاية المنهج المقاصدي عند الأصوليين والفقهاء ضرورةً لتحقيق المقاصد الشرعية.
2. المنهج المقاصدي قد تجلّى أصولًا وفروعًا في جهود الإمامين رحمهما الله ﷺ.
3. تنزيل المنهج المقاصدي في المقاصد كافة: مقاصد الإيمان، ومقاصد الأخلاق، ومقاصد الشريعة عامة، ومقاصد المعاملات والتصرفات على وجه الخصوص.

ثانيًا- أهمُّ التوصيات:

خُلصَ البحثُ إلى عددٍ من التوصيات، منها:

1. ضرورةُ تفعيل المنهج المقاصدي الذي قرره الشريعة الإسلامية في المناهج الدراسية في مراحل التعليم كلّها.
2. رعاية المنهج المقاصدي في المؤسسات التعليمية، والتشريعية، والدعوية، والاجتماعية، والصحية.
3. قراءةُ المناهج الدراسية قراءةً مقاصدية؛ لتقرير صالحها، وتغيير فاسدها؛ ذلك بأنَّ مقصدَ الشريعة من التشريع تغييرٌ وتقريرٌ، تغييرٌ الفاسد، وتقريرٌ الصالح.

**

*- قائمة المصادر والمراجع

1. الإتيان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبو بكر، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/1974م.
2. إحياء علوم الدين، دار المعرفة - بيروت.
3. الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1424هـ/2004م.

(1) التعيين في شرح الأربعين، ص 17.

4. الإمام في بيان أدلة الأحكام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت660هـ)، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.
5. تأويلات أهل السنة، لمحمد بن محمد بن محمود، أبي منصور الماتريدي (ت333هـ)، ت: د. مجدي ياسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1426هـ/2005م.
6. التعيين في شرح الأربعين، تحقيق: أحمد حَاج محمد عثمان، مؤسسة الريان (بيروت - لبنان)، ط1، 1419هـ/1998م.
7. جامع البيان في تأويل القرآن، للإمام الطبري (ت310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420هـ/2000م.
8. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه=صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت256هـ)، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط الثالثة، 1407هـ-1987م، ت: د. مصطفى ديب البغا.
9. جواهر القرآن، تحقيق: الدكتور الشيخ محمد رشيد رضا القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، ط2، 1406هـ/1986م.
10. حلال العقد في بيان أحكام المعتقد، نجم الدين الطوفي (ت716هـ)، تحقيق: ليلي دميري، وإسلام دية، دار الفارابي/1437هـ/2016م.
11. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للإمام السيوطي (ت: 911هـ)، دار هجر - مصر، 1424هـ/2003م.
12. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي (ت1089هـ)، ت: محمود الأناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط الأولى/1406هـ.
13. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ)، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط/ الرابعة 1407هـ/1987م.
14. طبقات الفقهاء الشافعية، ابن الصلاح، تحقيق: محي الدين علي، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط1، 1992م.
15. العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت170هـ)، تحقيق: د مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
16. الكاشف عن أصول الدلائل، للرازي، ت: د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل-بيروت، ط: الأولى 1413هـ/1992م.
17. لمحمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (ت1307هـ)، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت 1412هـ-1992م.
18. المستصفي في علم الأصول، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1417هـ/1997م.
19. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت261هـ)، ت: مجموعة من المحققين، دار الجيل - بيروت.
20. معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الأفاق الجديدة - بيروت، ط2، 1975م.
21. معترك الأقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية-بيروت - لبنان، ط1، 1408هـ/1988م.
22. مفاتيح العلوم، للخوارزمي (ت387هـ)، ت: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط2.
23. مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، دار القلم، دمشق.
24. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق: بسام عبد الوهاب، الجفان والجايي - قبرص، ط1، 1407هـ/1987م.

إعمال الفكر المقاصدي في مدونات التفسير الجزائرية المعاصرة

The Application of Purposeful Thinking in Contemporary Algerian Interpretation Codes

أد: هشام شوقي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

البريد الإلكتروني: chougi_19@hotmail.fr

ط د: بوذيب أمينة/ جامعة لخضر حمة الوادي

**

*- مقدمة:

إن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق الحياة الطيبة للفرد والمجتمع، وذلك من خلال الأصول الكلية والقواعد العامة التي تضمنتها نصوص الشريعة قرآناً وسنة واستنبطها العلماء لتحقيق روح الشريعة ضمن ما يصطلح عليه بـ "مقاصد الشريعة". ثم إن العلماء على مر العصور كانوا ينظرون إلى القرآن الكريم والسنة النبوية على أنها نصوص تحمل معاني صريحة وأخرى بالإشارة ولهذا كانوا يربطون بينها وبين الواقع المعيش في كل زمان ومكان من خلال تنزيل النص الشرعي على الوقائع التي يعيشونها محاولين إيجاد التوجهات الربانية لها وإن لم تكن صريحة ليحققوا بذلك مقاصد الشريعة الإسلامية.

وممن كان يقوم بهذه المهمة الدقيقة المفسرون للقرآن الكريم الذين كانوا يهتمون أيّما اهتمام بمعرفة المقاصد العامة للقرآن الكريم والمقاصد الخاصة بالآيات القرآنية ثم يحاولون ربطها بواقعهم، وفي هذا الإطار يأتي هذا البحث الموسوم بـ "إعمال الفكر المقاصدي في مدونات التفسير الجزائرية المعاصرة"، وخصصته بالمفسرين بالجزائريين لأن هؤلاء سلكوا منهج الإصلاح للمجتمع لما أصابه من انحراف، فكانوا يُعملون روح النصوص القرآنية ومقاصدها لإصلاح ما فسد وعلاج ما انحرف.

إشكالية البحث:

- 1- ما المقصود بمصطلح "مقاصد القرآن الكريم"؟، وما أنواعه؟.
- 2- ما معنى تنزيل الآيات على الواقع؟ وكيف ساهمت هذه القاعدة في إعمال مقاصد الشريعة عند المفسرين؟.
- 3- ما المجالات التي أعمل فيها المفسرون الجزائريون مقاصد الشريعة من خلال مدوناتهم التفسيرية؟.

خطة البحث:

جاءت خطة هذه الورقة البحثية متكونة من مبحثين:
المبحث الأول: مقدمات تأصيلية، وفيه مطلبان هما: الأول: مقدمات حول مقاصد القرآن الكريم. والثاني: المطلب الثاني: مقدمات حول مسألة "تنزيل الآيات على الواقع".
المبحث الثاني: إعمال مقاصد القرآن عند المفسرين الجزائريين المعاصرين، وفيه مطلبان هما: الأول: المقاصد العامة للقرآن الكريم. والثاني: المقاصد الكلية للشريعة من القرآن الكريم.
الخاتمة: وفيها أهم النتائج المتوصل إليها.
وتفصيل ذلك كله كما يلي:

المبحث الأول: مقدمات تأصيلية (علم المقاصد، ومسألة: تنزيل النص القرآني على الواقع)
سأتحدث في هذا المبحث عن مسألتين كتوطئة لتوظيف المقاصد القرآنية عند المفسرين، وهما:

المطلب الأول: مقدمات حول مقاصد القرآن الكريم:
وبما أن البحث يتعلق بتوظيف المقاصد في مصدر التشريع الأول، وهو القرآن الكريم، فإنني قصرت الحديث فيه عن مقاصد القرآن الكريم، وذلك كالآتي:
أولاً: بيان معنى مقاصد القرآن الكريم، لغة واصطلاحاً وتركيباً.
أ- المقاصد لغة:

مصطلح المقاصد مأخوذ من الجذر الثلاثي "قصد"، وله في اللغة ثلاث إطلاقات هي:
1- الاستقامة: جاء في القاموس المحيط: "القَصْدُ: استقامة الطريق" (أبادي، 1426هـ، صفحة 311/1).

2- إتيان الشيء وأمّته: قال ابن فارس: "قصد: القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدهما على إتيان شيء وأمّته... فالأصل: قصدته قَصْدًا مَقْصِدًا" (فارس، 1399هـ، صفحة 95/5).

3- التوسّط: وهو عدم الإفراط ولا التفريط، كما في قوله عز وجل: {فَمَنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ} (فاطر:32)- أي بين الظالم والسابق. (منظور، 1414هـ، صفحة 93/3).

ب: المقاصد اصطلاحاً:

يعتبر مصطلح "المقاصد" من المصطلحات التي لم يعتن المتقدمون بمعناها في الشق الاصطلاحي وذلك لوضوحها، وفي هذا يقول الـرَّيسوني: "رغم أنّ المعاجم قد ذكرت مجموعة من التعريفات للقصد ومشتقاته، إلّا أنّنا لا نجد تعريفاً اصطلاحياً واضحاً ومحدّداً لهذا المصطلح" (الريسوني، 1995م، صفحة 17).

ج: مقاصد القرآن الكريم:

هي: "الغايات التي أنزل الله القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد" (حامدي، 1429هـ، الصفحات 20-21)، فالهدف منها: هداية الخالق للمخلوق المكلف للتعبد والإعجاز واستقامة الحياة.

ثانياً: أنواع مقاصد القرآن الكريم:

قسّم العلماء مقاصد القرآن الكريم إلى تقسيمات عديدة؛ فمنهم من قسّمها باعتبار نزول السورة إلى: مقاصد مكية وأخرى مدنية، ومنهم من قسمها باعتبار: المقاصد الأصلية والتبعية، ومنهم من قسمها باعتبار: الصالح الفردي والمجتمع، أو باعتبار العموم والخصوص... الخ.

ومن أقرب التقسيمات وأوضحها تقسيم د: أحمد الـرَّيسوني الذي قسمها إلى ثلاثة مستويات هي: مقاصد الآيات، ومقاصد السور، والمقاصد العامة للقرآن" (الريسوني، المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم).

أما المقاصد العامة: فهي المقاصد الجامعة التي أنزل القرآن لأجل بيانها للناس وتوجيههم إليها، سواء أكانت في عقائده، أم في أحكامه وأدابه، أم في قصصه أم في أي صنف في أجزائه (حامدي، 1429هـ، صفحة 10).

وأما مقاصد السور: فإنها كما يقول سيد قطب: "إن لكل سورة من سوره شخصية مميزة! شخصية لها روح يعيش معها القلب كما لو كان يعيش مع روح حي مميز الملامح والسمات والأنفاس، ولها موضوع رئيسي أو عدة موضوعات رئيسية مشدودة إلى محور خاص ... وهذا طابع عام في سور القرآن جميعاً، ولا يشذ عن هذه القاعدة طوال السور" (قطب، 1412هـ، صفحة 28).

وأما المقاصد التفصيلية للآيات القرآنية: فهي المقاصد التي يُعنى بها عامة المفسرين، من حيث بيان المعاني والحكم المقصودة من كلّ آية وكلّ جملة وكلّ لفظة قرآنية، سواء كان

ذلك تصريحاً منهم أم تلميحا (الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 1995م، صفحة 9). وهذه المقاصد لا حصر لها.

**

المطلب الثاني: مقدمات حول مسألة "تنزيل الآيات على الواقع":

أولاً: تعريفه:

مقابلة الأحداث المعاصرة للمفسّر بما يشابهها في كتاب الله تعالى، سواء كانت المقابلة تامة أو جزئية أو مخالفة لما عليه الآية (الضامر، (1428-2007)، صفحة 33).

ثانياً: أنواعه:

1- تنزيل التصريح: وهو أن يصرّح المفسّر بأن معنى هذه الآية حاصل في زمنه وواقعه، فيعبر عنها أثناء تفسيره للآية بقوله: "كما هو الحاصل في زماننا"، أو "...وهذا ما يكون في مجتمعنا"، ونحو ذلك من العبارات التي تفيد تصريح المفسّر بما يكون في واقعه مشابهاً لما كانت عليه الآية الكريمة.

2- تنزيل التلميح: وهو أن يشير المفسّر إلى أن معنى هذه الآية حاصل في زمنه وواقعه دون أن يصرّح بذلك بل يورده على سبيل التعريض والتلميح، خشية الإيذاء ومنعا للفتنة وحقنا لدماء المسلمين، (الضامر، (1428-2007)، الصفحات 71-72).

ثالثاً: فوائد تنزيل الآيات على الواقع :

لها عدة فوائد أهمها:

- 1 - توثيق أبرز الأحداث التاريخية في عصر المفسر.
- 2 - معرفة موقف المفسر من الأحداث التي كانت تدور في زمانه.
- 3 - تقريب معنى الآية من أذهان الناس حتى يفهموها فهما سليماً لأنها مرتبطة بواقعهم.
- 4 - ربط المسلم بكتاب الله تعالى، والسير وفق التوجيهات الربانية في القضايا التي تدور في حياته للوصول إلى بر الأمان في الدنيا والآخرة.
- 5 - التعرف على طرف من سيرة المفسر، وذلك من خلال نثره لشيء من مذكراته الشخصية، وبعض المواقف التي حدثت له، محاولاً ربطها بمعاني كتاب الله تعالى (الضامر، (1428-2007)، الصفحات 71-82).

المبحث الثاني إعمال مقاصد القرآن عند المفسرين الجزائريين المعاصرين:
وحاولت التنوع بين المقاصد العامة للقرآن ومقاصد الشريعة والكليات الخمس لها، وهي
كما يلي:

**

المطلب الأول: المقاصد العامة للقرآن الكريم:

أولاً: مقصد التوحيد:

لا شك أن إصلاح العقيدة والفكر من أهم المقاصد الشرعية والقرآنية ولهذا نزلت آيات كثيرة تدعم هذا المقصد وتوضحه، وانطلاقاً من ذلك اعتنى المفسرون الجزائريون واهتموا به إذ هو المقصد الأعلى والأهم في دعوة جميع الأنبياء كما قال تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ } (الأنبياء: 25)، ولذلك استثمر هؤلاء المفسرون آيات التوحيد والعقيدة، ونزلوها على واقعهم الذي عاشوه تحقيقاً منهم لمقاصد تلك الآيات التي نزلت لإصلاح عقيدة الناس وبتحسين الدين الصحيح، ومن أمثلة ذلك:

1- مقصد التحذير من السحر لأنه ينقض التوحيد:

تعتبر قضية السحر من القضايا المهمة التي اعتنى بها القرآن الكريم، ولذلك نزلت عدة آيات تتحدث عن هذا الموضوع ووردت النصوص الشرعية بالزجر عنه أيما زجر؛ يقول الشيخ: مبارك الميلي في هذا الموضوع قوله: "ما جاء في السحر: -ثم ذكر الآيات التي وردت في السحر- وهي قوله تعالى: { وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ } (البقرة: 102)، وقوله حكاية عن موسى وخطابه للسحرة: { فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَابِغُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَصْلُحُ عَمَلُ الْمُفْسِدِينَ } (يونس: 81)، وقوله جل شأنه: { إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى } (طه: 69). (الميلي، 1422هـ - 2001م، صفحة 88). فهذه الآيات تنهى عن السحر وتبين أنه كفر بالله تعالى، ولذا عبر عن السحر بالكفر ليدل على أنه كفر. (البغوي، 1420 هـ، صفحة 371).

هذا المعنى استغله مبارك الميلي ونزله على من تأثر بالسحر أو عمل به من أهل زمانه ليحقق به مقصود الآية وهو التحذير منه، فقال: "ولوع بعض الطبقات به: أبعد هذا التنبيه وذلك التحذير يتسابق أصحاب هذا الكتاب وأتباع ذلك الرسول إلى ضروب السحر، ويتنافسون في إتقانها، ويفخر فاخرهم بالمهارة فيها؟!".

تجد بعض المنتسبين إلى بيوت الصلاح أو دور الطرق الصوفية- وما أكثرهم!- يدجلون على بله العوام بمخاريق سحرية، يوهمونهم بها أنهم ذُوُّ كرامات أولوا تصرف في الرّوحانيات، وترى بعض من تعلّموا القراءة والكتابة يكتبون على شمس المعارف للبوني، يأخذون منها أقوالاً وأعمالاً مبنية على علم الحروف المنظور فيه إلى طبائع الكواكب المزعوم أنها الحاكمة في هذا العالم، فيعتقدون اعتقاد الكلدان، ويلبسون لباس أهل القرآن، كل ذلك ليُنَعَتُوا بالحكمة، ويشار إليهم بتطويع ملوك الجان" (الميلي، 1422هـ - 2001م، صفحة 238).

ثم خصّص الحديث عن النساء لأهمّ أكثر من يتعاطى السحر ويسعى فيه لأغراض مختلفة كما جاء في القصة التي رواها الطبري في تفسيره لآيات السحر في سورة البقرة، وهي قصة عائشة مع العجوز التي جاءتها بعد وفاة النبي ﷺ تشكوا إليها ما فعلته بها ساحرة (عاشور، 1984، صفحة 635/1)، وهذا من صميم مقصد الآيات التي حذرت من السحر فقال: ولوع النساء بالسحر: أما النساء... هذه تربط الزوج عن زوجه أو تحله، وتلك تبدل الرجل حتى تروّج عليه زوجه كلّ شيء، وماهرة تنزل القمر في القصة كأن القمر خبزة، ولا تجد في الأغلب من تزوج إلا وهي متزوّدة من العجائز بوصايا سحرية ورقيّ وأدوية (وفيهن- لا تكذب- نساء صوالج)، ولو عنيت أمتنا بالعلم عنايتها بالسحر، لم تنحرف في حياتها عن سلّم الرقي، ولكنها حادت عن سنة التقدم، وأحاطت بها خطاياها، فحاق بها سوء عملها: {مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ... وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَهَا... وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ} (فصلت: 46) (الميلي، 1422هـ - 2001م، الصفحات 238-239).

2- مقصد التوجه بالدعاء لله وحده والتحذير من صرفه لغيره:

لما فسر الشيخ مبارك الميلي الآيات التي تحثّ على التوجه بالدعاء لله تعالى والتي منها: قوله تعالى: {فَإِذَا رَكبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ}. (العنكبوت: 65).

فهذه الآية وغيرها مقصدها الحث على صرف الدعاء لله وحده والتحذير من صرفه لغيره (عزت، 1383 هـ، صفحة 409/2)، ولما فسّر الميلي هذه الآيات ذكر أنها تدل على وجوب صرف الدعاء لله وحده وأنه لا يمكن أن يكون الإنسان موحّداً إلا إذا أفرد الله تعالى بالدعاء، وبين وقوع كثير من الناس في الشرك بسبب دعاء غير الله هذا في الأزمنة الأولى، ثم نزل معناها ومقصدها الذي جاءت لتحقيقه وهو إقامة التوحيد لله على حال المسلمين في زمانه، فقال: "ولقد فشا في المسلمين دعاء غير الله على شدة إنكار كتابهم له وتحذير نبهم

منه، حتى صار الجهلة ومن قرب منهم يؤثرونه على دعاء الله وحده، والاستشهاد لذلك بالحكايات عنهم واستيعابها مملّ معجز " (الميلي، 1422هـ - 2001م، صفحة 285).

ثانياً: مقصد الوحدة:

من المقاصد العظيمة التي جاء القرآن الكريم بالحث عليها والاهتمام بها اهمت؛ مقصد: الوحدة لتكون الأمة كلها على قلب رجل واحد فبالوحدة تقوى الأمة وبالتفرق تضعف كما جاء في قوله تعالى: {وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ}. (الأنفال:46)، وله، ولهذا اهمت المفسرون بهذا المقصد أيما اهتمام، ومما جاء عنهم في ذلك ما يلي:

1- مقصد الحث على الاجتماع والنهي عن الفرقة:

وممن ورد عنه الحث على هذا المقصد: الشيخ كعباش، الذي ترعرع في مجتمع منظم والتكافل الاجتماعي متجذر فيه إذ الكل يحمل الكل ويساعد الناس بعضهم بعضاً، كما شهد لذلك مالك بن نبي عند زيارته لولاية غرداية، فأراد الشيخ كعباش ترسيخ هذا المقصد والاستدلال عليه من القرآن واستغلال الآيات التي حثت عليه وربطها بمجتمعه، ولهذا لما جاء لتفسير قوله تعالى: {وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ} (البقرة: 253)، فالافتتال الوارد في الآية اقتتال عظيم ناشئ عن اختلافهم اختلافا عظيماً حتى صاروا مِللاً مختلفة (الشوكاني، 1414هـ، صفحة 406/1)، فمقصد الآية النهي عن الاختلاف ومفهومها الأمر بالاجتماع، ولذا لما فسّر كعباش الآية سعى لتحقيق مقصدها ونزلها على أهل زمانه فقال: "وكم من آيات في القرآن تندد بالتفرق والاختلاف في الدين، وتحذر المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة، فإذا القتال ناشئاً عن الاختلاف في الدين المتعدد، ربما يكون في ذلك نوع من العذر، لأنه لا مناص منه منذ القدم، فإن الاختلاف في الدين الواحد -كما حدث بين المسلمين- لا يجوز أن يؤدي إلى مستوى التكفير الذي يؤدي إلى الاقتتال، لأن الدين يجمع ولا يفرق، فيجب على المسلمين أن يعذر بعضهم بعضاً فيما ينشأ بينهم من الخلاف لا يمسّ جوهر الدين في أصوله ومبادئه الكبرى" (كعباش، د ت، صفحة 123/2).

2- مقصد التحذير من عواقب الاختلاف:

وممن تناول هذا الموضوع المفسر الشيخ التواتي بن التواتي فعند تفسيره لقوله تعالى: {وَمِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَابًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ} (الروم: 32)، نبّه الشيخ في كلامه إلى ما يسببه الاختلاف من التدابر والتقاطع الذي يخدم الأجنبي وربما يصل إلى إعادة

استعمار البلد من العدو، فقال: "وليت الأمر وقف عند هذا الحد فقد تعدّاه إلى إحياء النُّعرات الطائفية وتقسيم البلد الواحد إلى فرق وشيع وأحزاب خدمة للأجنبي، ووفق أجندات معيّنة تمهيدا لإعادة الأمس الذي أخرج من الباب ليعود من الشباك، كما أدت هذه الدعوات الضالّة المضلّة إلى تشويه صورة الإسلام الناصعة الطاهرة، دين ينقذ من الضلال ويخرج الناس من ظلمات الجهل إلى نور المعرفة، من العداوة إلى المحبة، وأنه دين الرحمة والمودة والإخاء" (التواتي، 2016هـ، صفحة 55/15).

ثالثاً: مقصد الدعوة إلى الله:

من المقاصد العظيمة التي جاء الإسلام لتحقيقها: مقصد الدعوة إلى الله تعالى وما يتبعها من شروط ومراعاة أحوال المدعوين ومعرفة أساليب الدعوة... الخ، وقد وردت في ذلك آيات كثيرة ولذا اهتم بها المفسرون الجزائريون أيما اهتمام لأنها السبيل لإصلاح مجتمعهم، حيث استغلوا آيات الدعوة وربطوها بواقعهم لتحقيق المقاصد التي نزلت الآيات لتحقيقها، ومن أمثلة ذلك:

1- مقصد خطبة الجمعة هو معالجة واقع الناس لا تعقيد الخطاب:

وقد تحدث عن هذا الموضوع الإمام بن باديس حيث ذمّ حال خطباء الجمعة في زمانه، بسبب تنطّعهم في الخطب لأنهم يلقونها بأساليب صعبة الفهم لاشتمالها على ألفاظ غامضة، بالإضافة إلى أن مواضعها بعيدة عن واقع الناس لا تتحدث عن أمراضهم ومشكلاتهم لتجد لها الحل، وزد على هذا كلّها أنها خطب تشتمل على أحاديث منكرة أو موضوعة، وهذا كله ينافي المقصد من تشريع خطبة الجمعة، ولذلك فإن ابن باديس لما فسر قوله تعالى: {ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُنْتَدِينَ}، (النحل: 125)، رام تحقيق مقصد الدعوة من خلال خطبة الجمعة فحذر الخطباء من تكلم الحال المزرية وحثهم على استغلال خطبة الجمعة في المقصد الشرعي الذي وضعت له وهو: وعظ الناس وحثهم على العمل الصالح وإيجاد الحلول لمشكلاتهم بأسلوب يفهمه الجميع، فقال: "تحذير: أكثر الخطباء في الجمععات اليوم في قطننا يخطبون الناس بخطب معقدة، مسجعة طويلة، من مخلفات الماضي، لا يراعى فيها شيء من أحوال الحاضر وأمراض السامعين، تلقى بترنم وتلحين، أو غمغمة وتمطيط، ثم كثيراً ما تختتم بالأحاديث المنكرات، أو الموضوعات. هذه حالة بدعية في شعيرة من أعظم الشعائر الإسلامية، سد بها أهلها باباً عظيماً من الخير فتحه الإسلام، وعطلوا بها الوعظ والإرشاد وهو ركن عظيم من أركان الإسلام.

فحذار أيها المؤمن من أن تكون مثلهم إذا وقفت خطيباً في الناس، وحذار من أن تترك طريقة القرآن والمواعظ النبوية إلى ما أحدثه المحدثون).
 ورحم الله أبا الحسن-كرم الله وجهه- فقد قال: "الفقيه كل الفقيه، من لم يقبِط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من مكره، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه" (باديس، 1416هـ - 1995م، صفحة 324).

2- مقصد إخلاص الدعوة لله والتحذير من استغلالها لخدمة المصالح الشخصية:
 الدعوة إلى الله تعالى تحتاج للتوضيحية في سبيل الله وبذل الغالي والنفيس لتحقيق أهدافها، ولذا نزلت آيات قرآنية ترسخ هذه الحقيقة قصد اقتداء الدعاة بها ومن ذلك قوله تعالى: **لَوْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ** (الشعراء: 127)، وإعمالاً من المفسرين لمقصد الآية، حذر المفسر التواتي بن التواتي في ثنايا تفسيره لها من ظهور طائفة من الدعاة يستغلون الدعوة إلى الله من أجل تحصيل الدنيا في عصرنا، مع أن الله تعالى حكى عن نوح **العليه السلام** أنه دعى قومه ولم يسألهم أجراً ولا مكانة على تبليغ الرسالة، فبين التواتي أنها تعم جميع الأنبياء والدعاة الذين لا يحسن بهم تسخير الدعوة لخدمة أغراضهم الشخصية، ولكنه تأسف لظهور طائفة تستغل الدعوة لتحقيق مآرب دنيوية فنّبّه على ذلك منكرًا ومحققًا لمقصد الآية بقوله: "وقد أبى أكثر الناس في زمننا إلا استغلال الدعوة إلى الله من أجل حظوة في الدنيا، أو مركز أو جاه أو منصب؛ بل إن القوم تنافسوا وتقاتلوا من أجل الكرسي والإمارة، كفر بعضهم بعضاً، بل رمي من يخالفهم وانتقدهم بالجهل وسوء فهم مقاصد الشريعة، وكأنّ من مقاصد الشريعة أن يعتلي هذا "الداعي" رقاب الناس ويسير شؤونهم، وكلّ من عاكسه في الرأي أو في وجهة فهو عدو للإسلام وعدو للدعوة" (التواتي، 2016هـ، صفحة 14/154).

رابعاً: مقصد الأخوة ونصرة المظلوم:

مقصد الأخوة من المقاصد القرآنية العامة التي جاء القرآن لترسيخها، ولذلك اهتم المفسرون الجزائريون بإظهاره والحث عليه في تفاسيرهم، ومما جاء في ذلك:

1- مقصد الدفاع عن شعائر الإسلام ومقدساته:

وقد نزلت عدة آيات لتحقيق هذا المقصد، ومنها الآيات التي نزلت في وصف العدو وبيان صفاته والتحذير منه، خاصة إذا وصل الأمر للاعتداء على شعائر الإسلام، ومن ذلك ما في جاء قوله تعالى: **يُوقَالُوا أُنْخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحٰنُ بَيْلَ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قٰنُونٌ**. { (البقرة: 116)، فالآية تذكر افتراء اليهود والنصارى والمشركين زمن البعثة، وهذه الفرق

الثلاثة هي التي كانت تناهض الإسلام يومها فيكون المقصد منها: الحذر من ذلك العدو والاتحاد ضده لنصرة كل من يعتدي على الإسلام وأهله وشعائره، وتحقيقاً من التواتي لمقصد الآية صرح بأن تلك الفرق هي نفسها التي تناهض الإسلام اليوم وأنها متعاونة مع بعض العرب، ومثَّل بقضية فلسطين والمسجد الأقصى ميّناً موقف العرب منها وخذلانهم لإخوانهم قائلًا: "ومن العجب أنها لا تزال -يقصد الفرق الثلاثة للنصارى- هي التي تناهضه اليوم تماما ممثلة في الصهيونية العالمية والصليبية العالمية، ولها مؤازرة من بعض العرب، قد يقول قائل هذا تحامل على العرب فأقول: إنَّ الواقع يشهد بذلك، ألم يُعتد على المسجد الأقصى حرقاً وعلى أهله تشريداً؟ ... وكان في مقدور العرب أن يتحركوا، ويمهتوا دفاعاً عن بيضة الإسلام لكنهم لم يفعلوا، ألم تقتل النساء والصبيان، وتنهب الأموال، وتنتهك الأعراض، وبقوا جامدين؟، وكل ما فعلوه -يعني العرب- قدّموا احتجاجاً إلى الأمم المتحدة على الباطل -كما قال الشيخ البشير الإبراهيمي -رحمه الله وهو احتجاج في مهبط الريح ليس له أثر" (التواتي، 2016هـ، صفحة 371/2).

2- مقصد التحذير من الخذلان لأنه ينافي الأخوة:

وعطفاً على مقصد الآية السابقة تحدث الشيخ التواتي عن مقصد آخر للآية نفسها وهو: التحذير من الخذلان في القضايا المصيرية للأمة، ولكن للأسف فإن الاعتداء الصهيوني الأخير بين المواقف الحقيقية للدول العربية؛ بين مؤيد وساكت ومدنّد ومتعاون، ولكن الموقف الرسمي العربي لا يزال دون المستوى المطلوب؛ حيث لم تطرد الدولة العربية السفير الإسرائيلي ولم تقطع علاقاتها بإسرائيل، ومنعت تلك الدول من تقديم المساعدات إلى قطاع غزة بالرغم من الوضع الخطير الذي وصل له مع القصف الإسرائيلي المستمر، بل وصلت المواقف المخزية ببعض الدول العربية أنها قامت بإدانة الطرفين على حد سواء في تنكر صريح لحق الفلسطينيين في المقاومة وتأييد مبطن لحق إسرائيل في الوجود على هذه الأرض (عادل، 2023م). وهذا كله ينافي مقصد الآية، ولذا قال الشيخ التواتي: "ألا إن ثالث الحرمين مدنّس، فهل من منقذ لما آل إليه حال الأمة من تقاعس عن الواجب، والركون إلى الدنيا وزخارفها" (التواتي، 2016هـ، صفحة 272/7).

**

المطلب الثاني: المقاصد الكلية للشريعة من القرآن الكريم:

ذكرت في هذا المطلب المقاصد الكلية للشريعة وهي: النفس، والمال، والعقل والنسل، ولم أذكر الدين لأن كل ما سبق من التوحيد والدعوة... الخ، تدخل في هذا المقصد غير أنني

أثرت جعلها في المقاصد العامة للقرآن الكريم، كون البحث يختص بكلام المفسرين، وأما باقي الكليات فالحديث عنها كما يلي:

أولاً: مقصد الحفاظ على النفس:

وقد نزلت عدة آيات تتحدث عن هذا المقصد وفي مواضيع متنوعة، منها: الآيات المتعلقة بالجهاد ومحاربة أعداء الإسلام الذين يزهقون النفس المسلمة كلما تمكَّنوا منها بلا رحمة ولا شفقة، فكان مقصد تلك الآيات الأمر بإعداد القوة واتخاذ الأسباب المحققة لها، ثم الحثُّ على الجهاد واتخاذ أسباب النصر، ومما جاء عن المفسرين الجزائريين في ذلك ما يلي:

1- مقصد إعداد القوة من تطوير الوسائل الحربية للتمكن من مواجهة الأعداء وأثره في المحافظة على الأنفس: وهذا أمر جاء صريحاً في القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ، وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ} (الأنفال: 60)، ولذلك فإن الشيخ التواتي لما فسّر الآية بيّن معنى "القوة" وأنها: الرمي، كما جاء تفسيرها في حديث عقبة بن عامر قال سمعت رسول الله ﷺ وهو على المنبر يقول: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي» (الحجاج، د ت)، ثم راح يحقق المقصد الذي أرادت الآية تحقيقه وهو إعداد القوة عموماً حسب العصر الذي يعيشه المسلمون، فذهب إلى أن لفظ الرماية لم يُخصَّص بنوع مُعين؛ فالقوة تختلف من عصر لآخر، وفي ذلك يقول: "وإن لفظ الرماية جاء مطلقاً بدون تخصيصه بنوع معين من الرماية، ولعل صناعة الصواريخ وهي نوع من الرماية أصبحت السلاح الأكثر فتكاً في عصرنا، لعلّ تفتن قوماً إلى هذا النوع من السلاح امتثالاً لقول نبينا محمد ﷺ" (التواتي، 2016هـ، صفحة 106/10).

وقال: "من هداية الآيات: وجوب إعداد القوة وهي في كلّ زمان بحسبه إن كانت في الماضي الرمح والسيف ورباط الخيل، فهي اليوم النفاثة المقاتلة والصاروخ، والهدروجين والدبابة والغواصة، والبارجة" (التواتي، 2016هـ، صفحة 325/2).

2- مقصد التحذير من التخاذل في إقامة شعيرة الجهاد وأثر ذلك على هلاك الأنفس:

من أسباب ضعف الأمة: التخلي عن القتال في سبيل الله، لأن الجهاد شرع لنصرة الحق وعدم الخضوع للأعداء، فلما تركته الأمة أصابها الذل والهوان، وتسلبت عليها الأعداء واستعمرت البلدان (الرَّحْبِيُّ، د ت، صفحة 7/8).

ولهذا فإن المفسر الشيخ التواتي بيّن مصير البلاد الإسلاميّة لما تركت الجهاد في سبيل الله، عند تفسيره لقوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (البقرة: 216)، فهذه الآية بينت بالإشارة إلى آثار ترك الجهاد على الأموال والأنفس (الزحيلي، 1418 هـ، صفحة 152/10)، فيكون من مقاصدها التحذير من التخاذل في الدفاع عن حياض الإسلام والجهاد في سبيل الله.

ولهذا بين التواتي معنى الآية ثم حثّ الأمة على الجهاد وبيّن أن تركه شرٌّ لها تحقيقاً منه لمقصد الآية فقال: "والمذكور هنا صحيح لا غبار عليه، إذ تحقّق ذلك في البقاع الإسلامية قاطبة كما هو الحال في بلاد الأندلس، تركوا الجهاد وجبنوا عن القتال وأكثروا من الفرار، فاستولى العدو على البلاد، وأيّ بلاد؟، وأسر وقتل وسبي واسترقّ، فإننا لله وإنا إليه راجعون، وضاعت بلاد الأندلس، وخرجت من الرقعة دار الإسلام، واضطهد المسلمون، ذلك بما قدمت أيدينا وكسبته.

وتحقق بعد ذلك في البلاد الإسلامية، إذ ما إن حاد الناس عن المنهج القويم وتركوا فرض الجهاد حتى تداعت عليهم الأمم كما تتداعى الأكلة على القصبعة، فتحوّل حال المسلمين من عزٍّ إلى ذلٍّ، ومن قوة جامعة إلى ضعف مفرّق للصفوف لله درّ القائل: لمثل هذا يذوب القلب من كمد إن كان في القلب إسلام وإيمان" (التواتي، 2016هـ، صفحة 30/4).

ثانياً: مقصد حفظ العقل:

حيث رد المفسرون على الشبهات بعض التي تفسد العقول والأفكار واستغلّوا الآيات أشارت لذلك، تحقيقاً منهم لمقاصد تلك الآيات في المحافظة على العقل: ومما جاء في ذلك:

1- الرد على المحرّفين للدين:

ومما وقفت عليه في ذلك ردّ الشيخ كعباش على تيارين منحرفين مفسدين للعقول وهما:
- القرآنيون، وذلك عندما فسر قوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} (النساء: 59)، فمدلول الآية وجوب ردّ كلّ شيء متنازع فيه إلى الله والرسول في حياته وإلى سنته بعد مماته، وفيه إشعار بوعيد من لم يرد إلى الله والرسول (حيان، د ت، صفحة 291/3). فمن مقاصد الآية التحذير ممّن ينكر صحة التنازع إلى السنة النبوية، وهذا مما يفسد العقول وينافي مقصد الآية، ولذا فإن الشيخ كعباش لما فسّر الآية حدّر ممّن ينكرون السنة ويزعمون صحة التّحاكم للقرآن فقط تحقيقاً لمقصد الآية فقال: "أي: يعرض الأمر المتنازع عليه -في أيّ مستوى كان- على كتاب

الله وسنة رسوله وما فهمما من القواعد العامة، وذلك بالنظر والاجتهاد من الذين يعرفون كيف يقيسون الأفضية بأشباهاها، وكيف يستنبطون الأحكام من أدلتها، لأن عرضها على رسول الله ﷺ بذاته قد انتهى بوفاته عليه السلام، وقد بقيت سنته محفوظة.

وفي هذه الآية ردّ قطعي على أولئك الذين يشككون في السنة، بأنه وقع التحريف والوضع والتزييف ويقولون: لا نعمل إلا ما في كتاب الله، ويثبت ذلك ما رواه أبوود دواد عن أبي رافع عن النبي ﷺ أنه قال: لا ألفين أحدكم ... اتبعناه" (كعباش، دت، صفحة 204/3).

- مقصد الرد على الطعن في الأحكام الشرعية:

جاءت بعض الآيات القرآنية لترد على بعض الشبه التي تطرح حول الأحكام الشرعية وذلك ببيان عللها؛ ومن ذلك آية القصاص التي جاءت فيها العبارة مجملة مشيرة إلى الحكم الكثيرة التي جاءت في قوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} (البقرة: 179). فبينت الآية حكمة عظيمة وهي أنه إذا علم القاتل أنه إن قُتل أمسك وارتدع عن القتل. ففيه حياة للذي يهيم بقتله، وحياة للهائم (الثعلبي، 1422هـ، صفحة 56/2)، وانطلاقاً من ذلك فإن من أعظم المقاصد التي قصدتها الآية: الردّ على الطاعنين في هذا الحكم لم تختص به الشريعة الإسلامية بل كان معمولاً به حتى عند الأمم السابقة إلا أن أنظمة الدول الغربية المعاصرة تنكره بشدة بدعوى منافاته للإنسانية.

وهذا ما وضحه الشيخ أبو بكر الجزائري أثناء تفسيره لقوله تعالى: {قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يُقْتَلُونِ}. (القصص: 33)، حيث أراد تحقيق مقصد الآية فقال "يريد نفس القبطي الذي قتله خطأ أيام كان شاباً بمصر {فَأَخَافُ أَنْ يُقْتَلُونِ} أي يقتلونني به إن لم أبين لهم وأفهمهم حجتي... من هداية الآيات: بيان أن القصاص كان معروفاً معمولاً به عند أقدم الأمم، وجاءت الحضارة الغربية فأنكرته فتجرأ الناس على سفك الدماء وإزهاق الأرواح بصورة لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية ولذلك صح أن تسمى الخسارة البشرية بدل الحضارة الغربية" (الجزائري، 2003م، الصفحات 72-73).

ثالثاً: مقصد الحفاظ على المال:

من المقاصد الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها: كلية حفظ المال لأنه عصب الحياة وبإتلافه يختل نظام الحياة، ولذلك جاءت آيات كثيرة تأمر بالاعتدال في النفقة وتنهى عن الإسراف والتبذير، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا} (الفرقان: 67)، فالآية تنهى عن النقيضين في الإنفاق وتأمر بالوسط؛ وهذا هو المقصد الذي نزلت لتحقيقه (البيضاوي، 1418 هـ، صفحة 227).

ولهذا فإن الإمام ابن باديس لما فسرهما فسّر الآية أراد تحقيق مقصدها، فنهى مجتمعه عن الإسراف والتبذير أثناء الولائم والمآتم وغيرها من المناسبات التي تجمع الناس وفق ما شاع زمنه، فقال: "تطبيق: حالة وطننا في الأعم الأغلب في الولائم والمآتم لا تخلو من السرف فيها، الذي يؤدي إلى التقدير من بعدها فيكون الإثم قد أصاب صاحبها بنوعيه، وأحاط به من ناحيته، والشّرّ يجر إلى الشر، والإثم يهدي إلى مثله، وعلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين علق كثير ممن سمعناهم يشكون هذه الحالة- آمالهم في معالجتها، خصوصاً في المآتم. حقق الله الآمال (الجزائري، 2003م، صفحة 218)".

رابعاً: مقصد النسل والمحافظة عليه:

وهذا من أعظم المقاصد القرآنية التي تحدث عنها القرآن الكريم فنزلت فيه آيات كثيرة، ولذا تحدث عنه الفقهاء قديماً وحديثاً وعالجوه من خلال الآيات القرآنية وربطها بالمسائل العصرية التي استجدت، ومن هؤلاء: الشيخ أبو بكر الجزائري الذي فسّر الآيات المتعلقة بمقصد الحفاظ على النسل، وربطها ببعض القضايا المعاصرة لتتحقق مقاصد تلك الآيات، ومما جاء في ذلك:

1- مقصد إنجاب الذرية وعلاج العقم إن وجد:

لا شك أن الذرية الطيبة من أجل نعم الودود الكريم على عباده، والسعي لتحصيل هذه النعمة جائز ومطلوب، وذلك باتخاذ الأسباب اللازمة لذلك كالزواج مثلاً، والتداوي المشروع وغيرها، وقد يبتلي الله العبد بالعقم، فيستعجل بعضهم الحمل بأي طريق مشروع أو ممنوع خاصة في العصر الحديث الذي تطور فيه الطب وظهرت طرق مخالفة للشرع، وقد ورد في القرآن الكريم حصر هذه القضية في أربعة أقسام: فالله تعالى يهب لعباده من الأولاد ما يشاء فيخصّ بعضاً بالإناث وبعضاً بالذكور، وبعضاً بالصنفين جميعاً، ويجعل البعض عقيماً، وذلك في قوله تعالى: {لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ} (الشورى: 49) (حوى، 1424 هـ، صفحة 5097/9)، فمن مقاصد الآية: الرضا بما كتبه الله لك إنجاباً أو عقمًا، ولذلك فإن الشيخ أبي بكر الجزائري لما فسر هذه الآية نبّه على بعض الطرق الحديثة لمعالجة العقم وبين أنها مخالفة للشرع ليجتنبها المسلمون، فقال-رحمه الله- محققاً لمقصد الآية "من هداية الآيات... وجود عقم في الرجال وعقم في النساء، ولا بأس بالعلاج الجائز المشروع عند الشعور بالعقم أو العقر، أما ما ظهر الآن من بنوك المنّي، والإنجاب بطريق صبّ ماء فحل في فرج امرأة عاقر وما إلى ذلك فهذه من أعمال الملاحدة الذين لا يدينون لله بالطاعة له والتسليم لقضائه، وإن صاموا وصلوا

وادعوا أنهم مؤمنون إذ لا حياء لهم ولا إيمان لمن لا حياء له، وحسبهم قبحا في سلوكهم هذا الكشف عن السوءات بدون إنقاذ حياة ولا طلب رضا الله رب الأرض والسموات" (الجزائري، 2003م، صفحة 4/623).

2- مقصد النهي عن تحديد النسل:

انتشرت ظاهرة تحديد النسل في البلدان الغربية الكافرة، حيث تدعو المتزوجين إلى إنجاب عدد محدد من الأولاد لا ينبغي تجاوزه، لزعمهم أن هذا يؤمن حياة راقية في شتى المجالات: الاقتصادية والاجتماعية وغيرها، وللأسف الشديد فإن هذا المفهوم الباطل انتشر لدى الكثير من المسلمين، ومن الآيات التي وردت في هذا الموضوع قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُزِدُوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ سَوَلُوْا شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوْهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ } (الأنعام: 137). فهذه الآية ذكر فيها قتل المشركين لأولادهم بالوَأد والذبح، قربانا إلى الأصنام، وخوفاً من الجوع أو من العار، وكانوا يقتلون البنات دون البنين (الغرناطي، د ت، صفحة 1/276)، فمن مقاصدها التحذير من قتل الأولاد بإزهاق أرواحهم أو ما يشبهه ما يلحق به.

ولهذا فإن الشيخ أبا بكر الجزائري لما فسر الآية السابقة قاس عليها ظاهرة تحديد النسل التي انتشرت بين مختلف المجتمعات المعاصرة فقال: "وتحديد النسل اليوم والزام الأمة به من بعض الحكام من عمل أهل الجاهلية الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم كقتل البنات خشية العار والأولاد خشية الفقر" (الجزائري، 2003م، الصفحات 2/127-128).

*- خاتمة:

بعد هذه الرحلة العلمية مع تطبيق المفسرين الجزائريين لمقاصد القرآن الكريم، نخلص إلى النتائج الآتية:

-تنقسم المقاصد القرآنية إلى مقاصد عامة جاءت الآيات القرآنية لتحقيقها بمجموعها، ومقاصد خاصة ببعض الآيات أو السور.

-اعتنى المفسرون الجزائريون اعتناء بالغا بتطبيق مقاصد الآيات القرآنية أثناء تفسيرهم لكلام الله تعالى .

-الظروف التي عاشتها الجزائر أثناء تفسير العلماء للقرآن الكريم، جعلهم يهتمون بربط القرآن الكريم بالواقع المعيش ليجدوا حلولاً للمشاكل التي عاشتها الجزائر إبان تلك الأوقات.

-تنوعت المقاصد التي طبقها المفسرون الجزائريون أثناء تفسيرهم إلى المقاصد العامة للقرآن الكريم، والمقاصد الكلية للشريعة مستنبطة من القرآن الكريم.
-من المقاصد العامة التي اعتنى المفسرون الجزائريون بتطبيقها؛ مقصد التوحيد، مقصد الوحدة، مقصد الدعوة إلى الله، مقصد الأخوة ونصرة المظلوم.
-السبيل لتطبيق مقاصد القرآن الكريم على أهل كل زمان ومكان، هو حسن التطبيق لقاعدة "تنزيل الآيات على الواقع"، التي جرى عليها المفسرون عبر العصور.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- ابن جزى الغرناطي. (د.ت). *التسهيل لعلوم التنزيل*. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- 2- أبو إسحاق الثعلبي. (1422هـ). *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- 3- أبو بكر جابر الجزائري. (2003م). *أبصر التفاسير لكلام العلي الكبير*. السعودية: مكتبة العلوم والحكم.
- 4- أبو حيان. (د.ت). *البحر المحيط في التفسير*. بيروت: دار الفكر.
- 5- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. (1420 هـ). *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- 6- أحمد ابن فارس. (1399هـ). *مقاييس اللغة*. بيروت: دار الفكر.
- 7- أحمد الريسوني. (1995م). *نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي*. الرياض: الدار العربية للكتاب.
- 8- أحمد الريسوني. (بلا تاريخ). *المؤتمر العالمي الأول للباحثين في القرآن الكريم وعلومه، جهود الأمة في خدمة القرآن الكريم*. جهود العلماء في استنباط مقاصد القرآن الكريم. المغرب: فا.
- 9- التواتي بن التواتي. (2016هـ). *الدر الثمين في تفسير الكتاب المبين*. الجزائر: دار الحكمة.
- 10- الشوكاني. (1414هـ). *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. بيروت: دار ابن كثير.
- 11- الفيروز أبادي. (1426هـ). *القاموس المحيط*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- 12- دروزة محمد عزت. (1383 هـ). *التفسير الحديث*. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- 13- سعيد حوى. (1424 هـ). *الأساس في التفسير*. القاهرة: دار السلام.
- 14- سيد قطب. (1412هـ). *في ظلال القرآن*. القاهرة: دار الشروق.
- 15- عبد الحميد محمد بن باديس. (1416 هـ - 1995م). *في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- 16- عبد الرحمن عادل. (2023م). *طوفان الأقصى: المواقف العربية الرسمية والشعبية*. مركز الحضارة للدراسات والبحوث.
- 17- عبد العزيز بن عبد الرحمن الضامر. (2007-1428). *تنزيل الآيات على الواقع عند المفسرين، دراية وتطبيق*. دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.
- 18- عبد الكريم حامدي. (1429هـ). *مقاصد القرآن من تشريع الأحكام*. بيروت: دار ابن حزم.
- 19- مبارك بن محمد المليي. (1422هـ - 2001م). *رسالة الشرك ومظاهره*. الجزائر: دار الولاية للنشر والتوزيع.

- 20-محمد الطاهر بن عاشور. (1984). *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- 21-محمّد بن مكرم ابن منظور. (1414هـ). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.
- 22-محمد كعباش. (د ت). *نفحات الرحمن في رياض القرآن*. غرداية: جمعية النهضة.
- 23-مسلم بن الحجاج. (د ت). *صحيح مسلم*. بيروت: دار الأفاق الجديدة.
- 24-ناصر الدين البيضاوي. (1418هـ). *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- 25-وهبة الزحيلي. (د ت). *الفقه الإسلامي وأدلته*. دمشق: دار الفكر.
- 26-وهبة بن مصطفى الزحيلي. (1418هـ). *التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج*. دمشق: دار الفكر المعاصر.

- 1- abn jziy algharnati. (da ta). altashil lieulum altanzili. bayrut: dar al'arqam bin 'abi al'arqam .
- 2-'abu 'iishaq althaelabi. (1422hi). alkashf walbayan ean tafsir alqurani. bayrut: dar 'iihya' alturath alearabii.
- 3-'abu bakr jabir aljazyiri. (2003mi). 'aysar altafasir likalam alealii alkabiri. alsueudiati: maktabat aleulum walhakmi.
- 4-'abu hayan. (dd ta). albahr almuhit fi altafsiri. bayrut: dar alfikri.
- 5-'abu muhamad alhusayn bin maseud albaghuay. (1420 ha). maealim altanzil fi tafsir alquran . bayrut: dar 'iihya' alturath alearabii.
- 6-'ahmad abn fars. (1399hi). maqayis allughati. bayrut: dar alfikri.
- 7-'ahmad alriysuni. (1995mi). nazariat almaqasid eind al'iimam alshaatibii. alriyad : aldaar alearabiat lilkitabi.
- 8-'ahmad alriysuni. (bla tarikhi). almutamar alealamii alawwl lilbahithin fi alquran alkarim waeulumih - juhud al'umat fi khidmat alquran alkarim . juhud aleulama' fi aistinbat maqasid alquran alkarim. almaghribi: fa.
- 9-altawati bin altawati. (2016h). aldur althamin fi tafsir alkitaab almubini. aljazyir: dar alhikmati.
- 10-alshukani. (1414h). fath alqadir aljamie bayn faniyi alriwayat waldirayat min eilm altafsiri. bayrut: dar aibn kathir.
- 11-alfiruz 'abadi. (1426h). alqamus almuhiti. bayrut: muasasat alrisala .
- 12-druzat muhamad eizat. (1383 hi). altafsir alhadithi. alqahirata: dar 'iihya' alkutub alearabiat. 13-saeid hwwa. (1424 ha). al'asas fi altafsiri. alqahirata: dar alsalam . 16-sid qutb. (1412ha). fi zilal alqurani. alqahirata: dar alshuruq.
- 14-eabd alhamid muhamad bin badis. (1416h - 1995mi). fi majalis altadhkir min kalam alhakim alkhabira. bayrut: dar alkutub aleilmiasi.
- 15-eabd alrahman eadil. (2023ma). tufan al'aqsa: almawaqif alearabiat alrasmiat walshaebiata. markaz alhadarat lildirasat walbuhuthi.
- 16-eabd aleaziz bin eabd alrahman aldaamir. (1428-2007)). tanzil alayat ealaa alwaqie eind almufasirina. dirayat wataatbiqu. dabi: jayizat dubayi alduwliat lilquran alkarim .

- 17-eabd alkarim hamidi. (1429h). maqasid alquran min tashrie al'ahkami. bayrut: dar abn hazm .
- 18-mbarak bin muhamad almili. (1422hi - 2001ma). risalat alshirk wamazahiruhu. aljuzira: dar alraayat lilnashr waltawziei.
- 19-muhamad altaahir bin eashur. (1984). altahrir waltanwir. tunus: aldaar altuwnusiat lilnashri. 20-mhmmd bin makram abn manzurin. (1414hi). lisan alearbi. bayrut : dar sadir .
- 21-muhamad kaebash. (d t). nafahat alrahman fi riad alquran. ghardayat: jameiat alnahdati.
- 22-mislim bin alhajaju. (di ta). sahih muslma. bayrut: dar al'afaq aljadidati.
- 23-nasir aldiyn albaydawi. (1418 ha). 'anwar altanzil wa'asrar altaawili. bayrut: dar 'iihya' alturath alearabii.
- 24-wahbat alzzuhayli. (d t). alfiqh al'islamy wadllatuhu. dimashqa: dar alfikri.
- 25-whabat bn mustafaa alzuhayli. (1418 ha). altafsir almunir fi aleaqdat walsharieat walmanhaji. dimashqa: dar alfikr almueasiri.

مقاصد الدين في إصلاح وضع المرأة في فكر الطاهر الحدّاد

*The Maqasid of Religion in Reforming the Status of Women
in the Thought of Tahar Haddad*

شمس الأصيل العابد

بكلية الآداب والعلوم الانسانية بسوسة/ تونس.

وحدة البحث في الحضارة.

chamselabedepmoussa@gmail.com

**

*- مقدمة

ارتبط مفهوم المقاصد بالحفر في الفكر الأصولي وما أحدثه العقل العربي عموماً والتونسي تحديداً في التأويل من أحكام مما أثار السؤال حول المقتضيات التأويلية والسبل الكفيلة لاعتماد هذا المفهوم لدى مفكري عصر النهضة العربية الإسلامية في القرن 19م والقرن العشرين وتزامناً مع فكر الإصلاح، ولم يمنع هذا التداخل بين تلك المجالات سواء كانت اجتماعاً واقتصاداً أو سياسية من منح أولوية التأويل بالمصلحة في صلتها بالمقاصد التي كانت من مشاغل مفكري اليقظة¹، مما أثار الحديث عن العلاقة الجدلية بين المقاصد والمصلحة في عرف الأصوليين وانبثقت عنها التأويلية وما يتصل بها من بحث حول سبل توظيف مفهوم المقاصد في سياقات من الاختبارات المتداخلة والمتشابكة في تصوّر رجال الفكر، ناهيك وقد برزت الفروقات بين العرب وقد عرفوا التأخر لقرون مقارنة بالعالم الأوروبي الحدائثي والمتمدّن، فكان البون شاسعاً الأمر الذي دعا خير الدين التونسي إلى القول: «من هم بإزائنا»، وألت هذه المقارنة إلى طرح سؤال كان منطلقاً لتأسيس فكر عصر النهضة والإصلاح: لما تقدم الآخر وتأخرنا؟ لذلك يستهدف تجديد الخطاب الديني موقع الصّدارة في أعمال الحدائثيين، فكيف السبيل إلى النهوض والتأسيس لفكر يأخذ بأسباب التقدم الأوروبي، وكيف يمكن النّسج على منواله في الإصلاحات دون القطع مع روح القيم الإسلامية الجوهرية؟

المقاصد في اللغة

جمع مقصد، مشتق من الفعل قصّد، يقصد، قصداً. والقصد يطلق ويراد به معان:

¹ مثلنا لهذا الفكر بثلة من المفكرين المنتمين إلى التيار المصطلح عليه بالدعوة الوطنية مقابل (تيار الجامعة الإسلامية). وأصحاب هذا التيار يفكر في إطار الدولة الحديثة التزاماً سياسياً منهم بخطها في الإصلاح (خير الدين والطباطوي، خاصة؛ ودفاعاً عن علاقتها بالدولة العثمانية، هذا فضلاً عن أخذهم بالأصول الفرعية والقواعد الفقهية كما استقرت عند الجمهور.

المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها¹. ويستفاد من الدلالة اللغوية حضور معاني القصدية، والهدفية، والغائية في السلوك².

المقاصد في الاصطلاح

لم يضع القدامى تعريفاً علمياً للمقاصد، واكتفوا بالحديث عن مضامينها. وانبرى بعض المعاصرين لصياغة تعريفات للمقاصد، ومن ذلك:

-تعريف محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" حيث قسمها إلى مقاصد عامة ومقاصد خاصة، وعرف المقاصد العامة بقوله: "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة". وعرف المقاصد الخاصة بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة"³.

فالقصد عبر هذا السياق، هو ما تعلقت به نيتنا وتتجه إليه إرادتنا، عند القول أو الفعل. فهل يعد هذا الفكر الإصلاحى وجهاً من أوجه تطوير الفهم الأصولي لقضايا الفكر الإسلامى المتواصلة ومشكلاته أم مازلنا ننتظره؟

الرهنانات اقترنت المقاصد برهنانات تحدت وفق مصطلحات مثل: تجديد، مصلحة، منفعة، انتفاع، لاجذب المصالح، درء المفاسد، تنظيمات، انتظام، تقدم، عدل، حرية، الحق وذلك في سياق مراعاة أحوال الوقت -، وهي رهنانات تنبّه إليها الطاهر الحداد (1899)⁴

هو من رواد الإصلاح⁵ في تونس، وعلى هذا؛ فمقاصد الشريعة أو مقاصد الشارع هي المعاني والغايات والآثار والنتائج، التي يتعلّق بها الخطاب الشرعي والتكليف الشرعي، ويريد من المكلفين السعي

¹ ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر - بيروت.

² -https://makasid.com/%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%AD%D8%AB-%D9%81%D9%8A-

%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%AF

والوصول إليها، فالشريعة تريد من المكلفين أن يقصدوا ما قصدت هي، وأن يسعوا إلى ما هدفت وتوخت: «وهذا يجعلنا أمام مصدرين للمقاصد: الشرع من جهة والمكلفين من جهة أخرى ولكن يجمعهما اتحاد المصّب بحيث يجب أن تصبّ مقاصد المكلف حيث تصبّ مقاصد الشارح¹». لذلك اعتبر الطاهر الحدّاد أن «مقاصد الشريعة²، الهيكل العام لعموم أحكام الشريعة الواقعة والمتوقعة وهي الغايات والأهداف الكلية التي يرجع إليها، من اختلطت عليه الأمور أو ظلّت به الشُعاب خصوصا عند غلبة العصبية والتقليد '...أو من احتار في البحث عن مخرج لأزمة (...فإنّه سيجد روايات المقاصد عالية ومناراتها واضحة للنظر والاهتداء (...باعتبار هذا الرّدّ من أهمّ معالم التجديد والإصلاح³».

وتقتزن مقاصد الشريعة بمنحي الحياة، فالمقاصد تهدف بهذا المعنى إلى الإصلاح والصّلاح لما فيه المنفعة للجميع في علاقة جدليّة. تنبه الطاهر الحدّاد⁴ إلى ضرورة إحياء النصّ الديني انطلاقا من الشريعة حتّى يتلاءم النصّ وفق مصلحة الفضاء العام باعتماد النّقد الابستيمولوجي. إذ يعتبر أنّ الدّين، جاء للنّاس بنظريّة في المعرفة رشيدة وحكيمة مما سوّغ له الجرأة في مواجهة الإسلام نفسه باعتماد هذه النظريّة. وإذا اعتبرنا أنّ الواقع متعدد والمصالح متباينة لذا فإنّ التعبير الأصولي يعتبر

⁵ برزت في المدة الأخيرة على السّاحة الثقافيّة والأكاديميّة نسخة لمخطوط كانت قد تركها الحدّاد قبل وفاته عند أحد مقرّبيه، فتولّى "مجمع بيت الحكمة" برئاسة الدكتور عبد المجيد الشّرفي تحقيقها ومن ثمّ نشرها خلال السّنة الجارية 2018، وهو كتاب صغير الحجم . مقارنة بالأثر الأوّل . يحتوي على 37 صفحة وقد وُسم بـ "الجمود والتّجديد في قوتّهما". وفيه قد جمع الحدّاد بين النّقد والتّفقه على ما آل إليه الفكر الدّيني من جمود وانحطاط في تلك الفترة (ثلاثينيّات القرن الماضي) وفي ذلك يقول الأستاذ الشّرفي: "وسيكشف القارئ «للجمود والتّجديد في قوتّهما» أسلوبًا جديدًا للحدّاد لا يخلو من السّخرية. ولئن بدا الأوّل وهلة في استعراض المؤلّف لحجج الجامدين أنّها حجج قويّة دامغة فإنّ تقديم حجج المُجدّدين إثرها لا يترك مجالاً للشكّ في أنّ ما بدا في أوّل الأمر قوياً أوّهي في الحقيقة من بيت العنكبوت." (انظر: سلمان العبدلي، قسم الدراسات الدينية، من قضايا تجديد الفكر الإسلاميّ في تونس: قراءة في كتاب "الجمود والتّجديد في قوتّهما" للطاهر الحدّاد، فبر اير 2018.

¹ الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار السلام للطباعة والنّشر والتوزيع والترجمة، ص.7.
² وعلى قدر وضوح فكر الطاهر الحدّاد وقع التّعظيم على اهتماماته الفكرية، فلم تتعرّض له الدّراسات المتعلّقة بالتّجديد في البلدان العربيّة عموماً. إن سُمح التّعميم . والبلاد التونسيّة على وجه الخصوص، غير أنّ التّجاهل الذي لاقاه الحدّاد والمضايقات التي تعرّض لها بسبب مواقفه انحصرا في السّنوات الأخيرة من عمره، ولا سيما بعد صدور مصتّفه "إمرأتنا في الشريعة والمجتمع (1930)" الذي أثار غضب رجال الدّين في تونس وفقهاءها.

³ بن علي القحطاني، مسفر. الوعي المقاصدي، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، ص.9.

⁴ لقد جمع الحدّاد بين جهاد الظلم والتّضال السّياسي والاجتماعي فهو بحقّ مناضل سياسي ونقابي نشيط ومفكر اجتماعي من رواد الاشتراكية في تونس وأكبر داعية لتحرير المرأة في عصره هو مصلح ديني أصيل، قاسى من أجل الصدع بمبادئه الثوريّة التّقييمية الامرين... انه رمز المثقف الحق والمواطن المخلص لله ولقومه ولإنسانيته' انظر، انظري، الدرعي، أحمد، دفاعا عن الحداد، أو بكتّيب كتب الكبت، تقديم وتحقيق، محمد أنور بوسنيّة، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1976،

ركيزة لهذا الإصلاح كي تتجانس ومقتضيات المصالح المتعدّدة لكونها متوفرة وهي من مقتضيات النص والواقع معا، وقد نتساءل عن العوامل المحفّزة لتبلور فكر الطاهر الحدّاد .

نشأ فكر الإصلاح في سياق التاريخي الحديث انطلاقا من منتصف القرن التاسع عشر حتى الحرب العالميّة الأولى كنتيجة حتميّة لمؤثرات جغرا-سياسيّة في العالم الإسلامي الذي كان أخذًا في التراجع غير أنّ هذه الفترة كانت محفّزة للعمليّة التأويليّة عند مفكري الإصلاح، فكان مقترنا بزمانه ومكانه لذا غدى من البديهي أن يكون الإصلاح وفق مقتضيات العصر الذي تزامن معه. وتعدّ المسألة محفوفة بالمصاعب في بيئة عربيّة عرفت التأخّر لقرون مقارنة بهضة الغرب فمن هم بإزائنا بعبارة خير الدّين التّونسي، عالم ما فتى يتقدّم في التمدن والتحديث¹. والسؤال الذي نطرحه كيف سيؤوّل المصلح مفهوم المقاصد في علاقتها بالمصلحة والصلاح كبديل يحقق المنفعة العموميّة. فماهي ضوابط الاجتهاد المقاصدي في سياق السعي الحثيث إلى إعادة بناء منطق الفقه الاسلامي في مشروع التراث والتجديد وما دواعي تفعيل نظريّة المقاصد في الراهن التّونسي؟

جدليّة المقاصد والمصلحة في تصوّر الطاهر الحدّاد

مفهوم المصلحة

تعتبر المصلحة في تعريفها اللّغوي مقترنة بالزمكان وهي مصدر ميميّ مشتقّ من صلح ونفع منفعة، والمصلحة كالمنفعة في المعنى واللفظ، «والمصلحة الصلاح والمصلحة واحدة المصالح»²، فكل ما فيه نفع سواء بالجلب أو التحصيل كاستحسان الفوائد واللذائذ أو بالدفع والاعتناء فهو جدير بأن يوسم بالمصلحة. وتعرف المصلحة المرسلّة في الاصطلاح الفقهي الأصولي وعبر سياقات ومراحل وحقب من تطور هذا العلم بوصفها: «واقعة لا دليل على اعتبارها أو إلغائها ولا يمكن إلحاقها بواقعة مقيدة بنصّ وتأكدت مصلحتها للخلق. فأرسلتها الشريعة ولم تنصّ عليها حكما معيناً، فسُمّيت مرسلّة ومطلقة كالفرس المرسلّة³، وهي «المرسل من الأحكام، وهي الاستصلاح (عند الغزالي) والاستدلال على ما لا دليل فيه. ولم يتفق العلماء على حجية المصلحة عامّة والمصلحة المرسلّة خاصة، ذلك أن بعضهم قد ذهب إلى الأخذ بها مطلقاً، وهم المالكية لأن مالكا قدم المصلحة المرسلّة على سائر المصالح، بينما ذهب

¹ مجلة موارد، جامعة سوسة، العدد 20، سنة 2015، ص191.

² - ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الجذر، صلح.

-انظر، في تفصيل مختلف المواقف من المصلحة، حمادي ذويب جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي ط1، بيروت. 2005.

آخرون. إلى إنكارها قطعاً (الشافعية) لكونها ضرباً من ضروب الاستحسان والتشريع الفردي والحكم بالهوى، أي بمثابة التأويل الذاتي «هذا الأمر مثلاً كان وراء تأليف الشافعي كتابه "إبطال الاستحسان"، فيما توسط آخرون في قبولها بشكل محدود ومشروط»¹.

والجدير بالذكر أن المزج بين المقاصد والمصالح كان له صدى إيجابياً وأثر بليغ في التشريع لارتباطه بمسألة المنفعة والجدوى والصلاحية، ومسلكاً لجلب المصالح وتسهيل المعاملات فتمّ الحكم بالسَّجَن للسَّارق بدل قطع اليد، وإحداث العملة بدل المقايضة، غير أنّ مقتضيات المعاملات بين النَّاس اقتضت التَّطَوُّر فأصبحنا نتحدَّث عن الفائض في البنوك، وعن عقود التَّأمين والمساواة بين الجنسين في المجتمع، فضلاً عن دعوات المساواة في الميراث بين الرِّجُل والمرأة كنتيجة لحقِّ المرأة في العمل والإنتاج، وغيرها من المستجدات والتي تطرأ على المجتمع بمقتضى التَّطَوُّر الزَّمني وطبيعة الواقع فيه. كانت حاجة الطَّاهر الحدَّاد إلى تأويل المصالح في كتب المذاهب الفقهية والأصولية لاستخراج المقاصد فتنبَّه إلى أنّ التأويلات كانت متعددة بتعدّد المصالح على أنّه لم يكن في التاريخ الإسلامي توسعاً عند بعضهم في الأخذ بها على قدمها على النص، وهذا يدلُّ على وعي الطَّاهر الحدَّاد بمقاصد الشريعة، بأهدافها الزَّامية إلى النهوض بالإنسان وتطوير نفسه، وهي معاني يمكن الكشف عنها عبر تدبّر معاني القرآن كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ²﴾ و﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ³﴾

وتتجسّد الجهود في التعامل مع المصلحة التي تتوافق مع الصلاح والنفعة بالحفر عن معيقات المسالك المؤدية والحادة من تحقق المصلحة، وأدرك أن حاصل المقاصد في الاستيمية الأصولية التقليدية يحتاج إلى تغيير العقل العربي كي يكون في مصاف الشعوب المتطورة الحيّة فخطابه موجّه إلى رجال الدِّين الذين يعتقدون، بأنّ التقدّم بدعة وكل بدعة ضلالة، تتعارض مع التَّصَوُّر الصَّارم والآلي للدِّين فتحوّل في أذهانهم إلى مقدّس متعال غير قابل للخوض فيه والاكتفاء بالامتثال لقواعده ومصطلحاته الغير قابلة للتغيير أو التّعديل لذا فالمسلم الحق في نظر رجال الدِّين، المطيع للأوامر والنّواهي والذي يخضع للإشارات التي تخضع بدورها لآلية التَّحكّم من قواعد صارمة من ذلك افعل، لا تفعل، حرام، حلال، مباح، منكر، وهي معاني مفرغة من الإرادة الذاتية منسلخة تماماً عن معنى الإحياء والتجدد والتفكير والتعقّل مما يفضي إلى عزل الدِّين عن التَّأويل، السّمة الطَّبِيعِيَّة في العلوم الإنسانيّة والمبثوثة في مقاصد الدِّين المنفتح على كلّ احتمال والحال أنّ النص التراثي قابل للتَّمَطُّط ومسيرة

¹ ذويب، حمّادي، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، ط، 1، بيروت 2005. (مجلة موارد العدد 20، 2015، ص 192).

² الزَّعد، الآية: 15، 16.

³ الأنفال، الآية 53.

التحولات والتطورات لكنّه تمّ طمسه من قبل رجال الدين، فقاموا باجتثاث هذه الحقيقة العربيّة بتجميد وتكليس النصّ تماما كما تمّ تجميد العقل العربي عن التّفكير وحشوه بالعقليات والموروثات الزائفة كي يسيطروا على ناصية الدّين وتوجيهه بوصلته نحو الوجهة الايديولوجيّة التي يريدون و"تشميع" الدّين بطابع القداسة، ممّا دعا إلى قول الحدّاد: «كلّ أمم العالم الحيّة اليوم قد عرفت كيف تفهم الشّيء في عمومته كما تفهم أجزاءه فتصل إلى حقيقته، أمّا نحن فلا نفهم هذه الحقيقة الخالصة وبقينا كعامّة أجدادنا لا تسع عقولنا غير الأجزاء الصّغيرة في الشّيء والنّتيجة الحاصلة اليوم أنّنا نتطوّر إلى أسفل ضدّ ما يُريده الإسلام¹. فتطور العقلانيّة شرط من شروط تحقق التّور والاصلاح.

حضور العقل العربي في تحديات الإصلاح

يعدّ السؤال عن كنه التراث والاجابة عن هذه المسألة على اثر التشخيص والتحليل، في محاولة تعقّل وادراك حقيقة عقليّة المجتمع المعاصر، مهما قصد الكشف عن الأسباب الكامنة وراء حالة الرتابة الجمود والشلل الفكري المغترب عن فعل التّغيير الإيجابي. فقراءة التّراث، تفضي حتما الى العقلانيّة '(Rationalisme) وهو مصطلح مشتقّ من العقل ويحيل في اصطلاح الفلاسفة الى «نظريّة فلسفيّة، تجعل من العقل أساس كلّ معرفة ممكنة، واستتباعا لذلك، فإنّ العقل هو الوحيد الذي يحمل في ذاته امكانيّة التّعريف على الأشياء والواقع²» فالعقل في منظور الطّاهر الحدّاد، النبراس التي تمكن المواطن من الوعي بموقعه ودوره وامكانياته وأهدافه ويهتدي به الى سبل الرّشاد ليوصل مسار الإصلاح الذي خلق لأجله بوصفه خليفة الله على الأرض: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً³»، فالتكليف، يقتضي حسن إدارة العقل لتوجيه مقاصد الشريعة نحو المسار الصّحيح الذي يرتضيه الله والألّما ميّز الله الانسان عن الحيوان بميزة العقل اذن فالعقل متجدّد، مبدع معاكس لمفهوم النّقل والاجترار والتّقليد الأعمى فهذا يدل أن العقل دوما في حالة تفكير حسب مستجدّات كلّ وضعية. وإذا كان لكل حقبة زمنيّة وضعتها وحيثياتها، فهذا يعني أن كلّ وضعيته تفضي الى تغير عمليّة التفكير. وبناء عليه فان العقلانيّة عمليّة متواصلة ومتطورة ومتغيرة، تسوّغها التطوّرات الثقافيّة والاشكاليات المستجدّة على الواقع وهي مسألة تحيل بدهاء الى موضوع التكليف وهو في تصوّر الطّاهر الحدّاد، القيادة والتّسيير والإرشاد بمعنى ان يكون متعلّقا، منتجا لا مستهلكا، يدرك

¹ - الطّاهر، الحدّاد، الجمود والتّجديد في قوّتهما، تحقيق عبد المجيد الشّرفي، ط1، قرطاج، المجمع التّونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2018، صص 28، 27.

² امبارك، حامدي، من إشكاليات العقل والعقلانيّة في الفكر العربيّ المعاصر، ط1، تونس، الدّار التّونسيّة للكتاب، 2015، ص 23.
³ البقرة، الآية 30.

معنى الحقوق والواجبات فالمكلف هو المواطن الصَّالِح الذي يفصل بين ما عليه وما له من مسؤوليات متجدِّدة «ولا شيء أصحَّ للعمل في دور التكليف غير العقل الَّذِي وهبه اللهُ للإنسان قائداً ومرشداً لما» تلبث الأيَّام أن تُفسَّخه إلى تقاليد سخيفة¹، فالتكليف بهذا المعنى، لا يكون إلا بتوفر الاهليَّة فالعقل شرط من شروط القدرة على تسيير المسؤولية التي كلف بها حتى يكون لوجوده معنى، والسَّعي الحثيث على خلق فضاء فكري يسمح بطرح مشروع التراث والتجديد في العالم العربي المشوب بالانشطار والصِّراع، فكانت الغاية الإصلاح والتطور نحو ركب الحضارة. ومثَّل الانفتاح عبر الثقافات وما يتنازعه من تيارات فكرية ومناهج علمية واطروحات فلسفية وايدولوجيات، أرضية خصبة لمحاولة السعي لصياغة رؤية جديدة، لتغيير العقلية المقدَّسة للتراث، ودمجه في السياق الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي. وإذا كانت الظروف التاريخية قادحة لتشكُّل التَّراث بما يتلاءم وطبيعة وظروف تلك الحقبة الزمانيَّة وإذا كان التَّاريخ متحوِّلاً، فهذا يعني أنَّه يجدر إعادة قراءة التَّاريخ بآليات جديدة، في سياق القراءة السليمة لجوهر الدين لذا ارتكز الطَّاهر الحدَّاد على المقاصد في بيان الاجتهاد .

وقد سعى في كتابه "الجمود والتَّجديد في قوتَهما"² إلى تأسيس خطابٍ إصلاحيٍّ أقرب إلى نظرية شاملة للإسلام قوامها الفصل مبدئياً بين جوهر الإسلام وهو ميثوث في روح الشريعة ممَّا يندرج إجمالاً ضمن المقاصد الكبرى للشريعة ومكارم الأخلاق وبين ما هو عرضيٌّ كسائر الأحكام التي يقتضي مبدأ التدرج، تجاوزها بالضرورة لا اعتباراً للمصالح المتجدِّدة فحسب بل أيضاً لأنَّ تاريخ التشريع القرآني نفسه طيلة زمن الوحي، حيٍّ، متدرجٍ ومتحوِّل. بقوله «نعم يصحَّ أن نجمد في فهمنا للأشياء، ولكن لا يصحَّ أن نجمد الأشياء ومنها نحن دائماً نسير» .

التَّجديد في التراث

وتجدر الإشارة، أنَّه لا يمكن الخوض في مسألة المقاصد الاصلاحية في مضمون النَّصِّ الديني، دون الانطلاق بتجديد معنى التَّراث وهو معطى مادي نتوارثه ويتمثَّل في تحف ومجسَّمات داخل أسوار المتاحف كما يتمثَّل في الفكر المدوَّن في الكتب والعلوم في المكتبات والجامعات ودور النَّشر وغيرها وتحتاج الى البعث باعتبارها في حاجة الى إعادة الجمع والنشر والتدقيق في ظاهر وباطن المعاني وهذا الامر يؤكِّد أنَّ التَّراث مخزون مادي وليس مخزوناً نظرياً متعالياً ومستقلاً فلا داعي في تصوره لسيطرة

¹ الحدَّاد، الطَّاهر، الجمود والتَّجديد في قوتَهما، تحقيق عبد المجيد الشَّرقي، ط1، قرطاج، المجمع التَّونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2018، ص20.

الكثيرين على حياة المسلم في كلِّ جزئياتها والتفرّد بالرأي في شأن نصوص التّراث فهو . يعتبره مؤثراً في السلوكيات فهو يستبطن في نفسيّة كل فرد كما هو مخزن في ذاكرتنا لذا فإنّه يظهر في خطابنا وعقليّاتنا وسلوكنا من حين لآخر سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ارادياً أو غير اراديّ فتؤثّر في سمة المجتمع وأفكاره وتصوّراته للواقع من حوله. وحتىّ يكون التّراث متصالحا مع الواقع الزاهن ومتناغما معه، ينبغي نزع صبغة القداسة وتغيير خطاب المدح في التّعامل مع التّراث، مع تغيير عقليّة التّشبّث بالماضي "المجيد" كبديل للواقع "الشّقي والاهتمام بالمعنى. وفي هذا السّياق يقول الطاهر الحدّاد: « إنّ الدّين عقائد وعبادات تعبّر عن صلة العبد بالله، فهي باقية ما بقيت تلك الصّلة. أمّا الشّريعة، فهي وسيلة لتوجيه مصالح النّاس وحاجاتهم في الحياة الدّنيا. فهي تسير معها إيجاباً وسلباً ويستحيل أن يكون المراد منها مجرد التّقديس المعنويّ دون مراعاة أطراد المصلحة في تطبيق نصوصها الجزئيّة¹. فالتّراث يحتاج اذن الى البعث من جديد. وقد اعتبر الطّاهر الحدّاد التّراث الديني، قضيّة وطنيّة لا رتباطه بالمصلحة المشتركة للمجتمع وصلته المتينة بالشّقاء أو بالسعادة باعتباره جهاز تحكّم في ذهنيّة المجتمع فتجلّت بذلك أرائه وجرأته واضحة في تخليص العقل العربي بمساءلة التّراث وإعادة النظر فيه. لذلك يمكن اعتبار راهنيّة الطّاهر في التّجديد، تتمثّل في دحض الجمود الفكري والرّجعية والاعتراب عن الحاضر. ويسعى هذا المصلح الى بعث الروح من جديد الى النص، كي يكون إجابة عن إشكاليات عالقة في واقعنا فلم يعد بذلك النّص القرآني تحت وصاية الفقهاء، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الدّكرة الجمعيّة وفي شعور كلّ واحد منّا اذن فنحن مسؤولون عن تحليله لفهم الارضيّة الفكرية التي يقوم عليها المجتمع.

البرهان في المقاصد

تتحقّق عمليّة المقاصد، ب«إخراج دلالة اللفظ (...) من غير أن يخلّ ذلك بعبادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشّيء بشبيهه أو سببه²» وينبغي أن تتجانس وتتلاءم المعاني المجازيّة ودلالاتها مع الكتاب والسنة استنادا لقول الله تعالى: ﴿يَخْرُجُ الْحَيِّ مِنَ الْمَيِّتِ³﴾ إن أراد بها إخراج الطّير من البيضة كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً⁴. ويقترن

¹ الطّاهر، الحدّاد، الجمود والتّجديد في قوّتهما، تحقيق عبد المجيد الشّرفي، ط1، قرطاج، المجمع التّونسيّ للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2018، ص16

² أبو الوليد، بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشّريعة من اتّصال، تحقيق محمّد عمارة، ط3، القاهرة، دار المعارف، دت، ص32.

³ الزّوم، الآية19 .

⁴ محمّد السيّد الشّريف، الجرجاني، التّعريفات، تحقيق محمّد صديق المنشاوي، ط1، القاهرة، دار الفضيلة، دت، ص46

التأويل في ذهن الطَّاهر الحدَّاد ب البرهان¹. وسُي البرهان الارسطي وهو اصطلاح "الحجَّة الفاصلة البيّنة" وهي (Démonstration) ولها أصل لاتيني Démonstratio وتعني الإشارة والوصف والبيان والاطهار. وتميّز اللغة الفرنسيّة بين الفعل (Démontrer) بمعنى عرض الشّيء أو الأمر بوضوح وتماسك منطقيّ بين Montrer وهو فعل يفيد الإشارة الى الشّيء، إشارة محسوسة. ويتحدّد معنى البرهان في الاصطلاح المنطقي الى العمليات الدّهنيّة التي تقرّر صحّة مسألة ما بواسطة ربطها بالاستنتاج أي يربط القضايا بأخرى بدهيّة سبقت البرهنة على صحّتها. بما يمنح تصوّراً مختلفاً للمجتمع يختلف «عن

المنهج والتّصوّر اللّدان أرساهما البيان والعرفان»²، يبحث الطَّاهر الحدَّاد في البرهان والاستدلال للوصول الى مسلك مقاصد الدّين الإسلامي لترتيب العلاقة بين الدين والمسلمين والتعقل في فهم النّص بوصفه خطاباً، يحمل ثنائيّة الظَّاهر والباطن، المنطوق والمسكوت عنه. ويتحدّد بمقتضى هذه الصّعوبات، «قيمة الجهد الفكري من خلال فصل المعنى «الخفيّ من المعنى الجليّ»³. وأنّ حقيقة الخطاب لا تكمن في المنطوق الظَّاهر، بل في المسكوت عنه ولا في البحث عن صحّة الأفكار أو فسادها بقدر ما تهتمّ بتفهمّ مظاهر التّعارض والاختلاف⁴. ويكمن سبب حرص الطَّاهر الحدَّاد، على التّحصّن بمنطق المقاصد، إصراره على تجاوز الاجتهادات الفقهيّة والتّشريعات العربيّة الإسلاميّة التي لم تأخذ بغائيّة أحكام الشّريعة ومقاصدها بل أخذتها بحرفيّة فكان نتيجة ذلك، أن أخرجتها عن مسار المنطق وجعلتها "ديمومة سرمدية" ذات بعد قداسي. ومن هنا المنطلق، تبين له، أنّ المقاصد أداة ملحة نتيجة استمراريّة التطوّر في طبيعة الحياة البشريّة قاطبة فالتّناسخ الفعلي كان، يقترن بصار وأصبح، فالإنسان يحتاج الى التجدد لبواكب فعل التّغيير، دون أن تحدث قراءة القديم على ضوء الحديث قطيعة مع جوهر الدين التي «جاء الشّرع حافظاً لها ومُعينا»⁵. ويمكن القول أنّ هذا المصلح، قد طوّر النّظر الى المسائل، فاستمدّ مرجعيّته من ثقافة لها

¹ البرهان في اللّغة هو اشتقاق لفعل "برهن" الشيء، وعليه، أي أقام عليه البرهان وأوضحه أي الحجّة، وجمع البرهان "البراهين"، انظر، انطري، المنجد في اللّغة والاعلام: المكتبة الشّريّة. بيروت. الطّبعة 34، سنة 1994، ص36.

² الظَّاهر والباطن وجان لعملة واحدة أي زوج شبيه بالمعنى اللفظ. وجميع الحركات العرفانيّة في العالم توظّف هذا الثنائي لتشكل رؤية للعالم. وكانت العرفانيّة الإسلاميّة قد تبنّت الموروث من العرفانيات التي تنحدر من أصول عرفانيّة ذات جذور تصل الى العصر الهيلينستي والفلسفة الدّينيّة الهرمسية.

³ Paul, Ricoeur, *le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, éd, Seuil, Paris, 1969, p16

⁴ Jacques, Derrida, *l'écriture et la différence*, éd, Seuil, 1967, PP55-64

⁵ الحدَّاد، الطَّاهر، الجمود والتّجديد في قوتّهما، تحقيق عبد المجيد الشّرفي، ط1، قرطاج، المجمع التّونسيّ للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2018، ص21.

نظامها المعرفي الأجنبي الخاص ولكونها ليست غريبة عن الثقافة العربيّة، تذكرنا بالفيلسوف العربي المسلم "الكندي" صاحب كتاب "الفلسفة الأولى". وقد سعى الكندي، الى إرساء السبل لتأسيس البرهان في أوصال الثقافة العربيّة الاسلاميّة لتغيير عقليّة الفقهاء الذين كانوا يمثلون خصوم الفلسفة وكانوا في مقابل ذلك يتودّدون الى أهل الحكم والسّلطان فتنبّه أنّ تغيير عقول الفقهاء ينطلق من تغيير عقل الخليفة لذلك فكّر الكندي في التّقرّب من الحاكم وأهدى كتابه للخليفة الموسوم بـ"الفلسفة الأولى".

ترتكز رؤية الطاهر الحداد على إلى «فكّ أسر الأطر المغلقة من برائن الاعتقادات التي «عطلت العقل عن التّفكير والنّظر وغلبت الأيدي عن الفعل والحركة.

صلة المقاصد بالجرأة خارج سياق التّيّار

يستمدّ "الحدّاد" الجرأة في طرح المسائل المستحدثة كحرية المرأة وحقّها في التّعليم والعمل والمساواة الاجتماعية والاقتصاديّة وغيرهما من المجالات المتعدّدة، من اقتناعه بأنّ الاختلاف من الأمور النّافعة للمجتمع والمحمودة لصالح الانسان سواء امرأة أو رجلا كان كما كان يقتنع بأنّ أغلب صور الاختلاف لا تنفي التّكامل ويعتبر أنّ الإغراق في الجزئيات على حساب الكلّيات مردّه التّعصّب للأفراد المخطئين

وما ينجّر عنه من تطرّف فكري دون الاهتداء الى المعنى لاستخلاص الموافقات¹. والسؤال الذي يمكن أن نطرحه: اذا كان الجدل حول مسوغات الاجتهاد الشرعي باعتباره وجهًا من أوجه التأويل بالمصلحة قد عاد مع المفكّر الإصلاحي الطاهر الحدّاد وهو لا يتعارض مع روح النص في السياق التاريخي المذكور فبماذا نصف أزمة التّوافقات القائمة في المجتمعات العربيّة الى اليوم؟

يمكن الإجابة بالقول أنّ الأزمة في اعتقادنا كانت واقعة في فهم المعنى المقصود. وخصوصا في الفكر الذي لم يكن يقبل النّظر في الأصول خشية تلاشي سلطة التّكليف الديني بمعنى الخشية من انتقال المصلحة الفردية الى المصلحة العامة. وبناء عليه فان المقاصد، كشفت عن الوعي التاريخي بالزمن. كما كشفت أنّ الدين منشأ الانسان في كليته. وفي هذا السياق انطلق الطاهر الحدّاد كما انطلق خير الدين التّونسي من مماثلة بين ماضي الأمة وحاضرها، وتعرف بقياس الشاهد على الغائب وترسيخ التيار الإسلامي الاحيائي بالعودة الى فترة محدّدة من هذا التّاريخ يُمكن في نظره النّضال من استعادة مفهوم العقل العربي الإسلامي النّابض وهو مفهوم مرتبط عند اليونان والأوروبيين بادراك الأسباب في حين اتّصل نفس هذا المفهوم في اللّغة العربيّة بالسّلوك والأخلاق وأضاف اليها محمّد عابد الجابري مفهوم العقل. وسعي العقل عقلا لأنّه يعقل صاحبه عن التّورّط في المهالك أي يحبسه غير أن كلمة

¹ أبو إسحاق، الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية شرح وتعليق عبد الله دزاز دار المكتبة التوفيقية، القاهرة (دت).

عقل، لم ترد في القرآن الا في صيغة "فعل" مثل يعقلون ومفهوم العقل في القرآن يعني في العموم التمييز بين الخير والشرّ والهدى والظلال¹. « واستنتج اهمية الانسلاخ عن النقل واعتماد العقل بوصفه أداة انتاج الفكر وهو الذي يشكل منهجية المقاصد لأعمال الرأى كما تنبّه أن العقل في حقيقة الامر عقول متعددة لذا رأى توحيدها بتفسير الخطاب البياني المتمثل في القرآن أساسا فاستلهم المقاصد من البيان باعتباره اسما جامعا لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع.²

البعد الرّمزي للمقاصد

تتضمّن المقاصد دلالة رمزية في ذهني الحدّاد اذ يرنو الى تحريك السواكن، تجاوز الزاهن الواهن، ومنح العقل العربي ما يساعد على التجدّد بمعنى تطهيره من الصدأ التي احده التداخل بين الثقافات ورواسب الأيديولوجيات، حتّى يرتقي المجتمع الى مسالك التحديث بتويّ الاتجاه العقلاني النقدي في المسائل العالقة بالدين كنقد العلاقة الدونية مع المرأة فدعا إلى تحريرها من قيود العقليات الذكورية التي أسرتها لعهود، فشلت حركتها عن الفاعلية في المجتمع الذي لا يزيد الأمور إلا تفاقما وتعقيدا «وغلّت الأيدي عن الفعل والحركة فالفطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة» لذلك قال الطاهر: «إنّ الدين عقائد وعبادات تعبّر عن صلة العبد بالله، فهي باقية ما بقيت تلك الصلة. أما الشريعة، فهي وسيلة لتوجيه مصالح الناس وحاجاتهم في الحياة الدنيا. فهي تسير معها إيجاباً وسلباً ويستحيل أن يكون المراد منها مجرد التّقدّيس المعنويّ دون مراعاة أطراد المصلحة في تطبيق نصوصها الجزئية³» فهذا الخطاب يحمل بدوره مقاصد تغيير الذهنية الأصولية في تونس التي تتعامل مع "الشريعة" كموروث مادي، محسوس ينبغي صيانتها والمحافظة عليه ويعتبرون، أنّ مقاصد الشريعة هوية الأمة ودينها وثقافتها فاذا حدث تحوير أو تغيير، فانه يتلف الدين وتضمحل الهوية وتتوه معالم الثقافة العربية. فظلّوا متقهقرين عن مجالات التطوّر الذي مس كلّ جوانب الحياة. وقد يبدو في الظاهر أنّ هذا التصوّر السلفي لمفهوم الشريعة، يحيل على الاتّصال الوثيق والتعلّق بالموروث الإسلامي، غير أنّ في باطنه حياء عن قيم الإسلام ذاتها، فاعتبر الحدّاد أنّ الإسلام بعث ليحقق الصلاح للجميع ومن معاني العدالة، تلبية مصالح جميع المسلمين رجلا كان أم امرأة هذا المعنى الحقيقي لسيرورة الإسلام وقدرته على التجدّد، حتى يضمن بقاءه فعلا مع مرّ الأجيال تماما كما

¹ الجابري، محمّد عابد، تكوين العقل العربي، ص31

² م، ن، ص22...

³ الطاهر، الحدّاد، الجمود والتّجديد في قوتّهما، تحقيق عبد المجيد الشّرفي، ط1، قرطاج، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2018، ص16

يضمن بقاء المسلمين، "إنَّ الإسلام صالح لكلِّ زمان ومكان، فهو لا يُعارض الحياة ما تطوّرت أشكالها وحاجاتها". بتعبير الطَّاهر الحدَّاد وليس أدلَّ على ذلك من قوله تعالى:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾¹ أي بأنَّه ليس لنا خيار غير التقدّم ومُجاراة الأمم الحيّة. ولأنَّ الإنسان هو خليفة الله في الأرض: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾² كان لزاماً عليه أن يكون أهلاً لهذا التَّكليف الإلهي، وهذا لا يكون إلَّا بضرورة إعمال العقل والتَّفكير الإيجابي من أجل الوصول إلى المقاصد العليا للشَّريعة، باعتبارها الهدف المأمول من الإسلام. ورغم أنَّ الحدَّاد كان على يقين تامَّ بأنَّ للعقل حدوداً في فهم وتصوّر بعض الأشياء، إلَّا أنَّه يبقى عنده من أئمن الوسائل التي يمكن أن تتجاوز بها الموجود نحو المنشود "ولا شيء أصلح للعمل في هذه الوظيفة (التَّكليف) غير العقل الّذي وهبه الله للإنسان قائداً ومرشداً و أناط به تحمّل التَّكليف بالواجبات والمسؤوليّة فيها، وهو بما يصيب ويُخطئ أفضل عند الله والنَّاس أجمعين من التَّقليد الأعمى الّذي إن يكن في حقِّ وصواب، فلا تلبث الأيّام أن تُفسخه إلى تقاليد سخيفة".³ ومن هنا استحال التَّأويل إلى أداة ملخّة نتيجة التطوّر والصرورة اللّذين شهدتهما الحياة الإنسانيّة جمعاء، فنضطرَّ حسب الحدَّاد إلى قراءة القديم على ضوء الجديد لما في ذلك من فوائد تعود بالنِّفع على حياة الأمتة، يقول: «إنَّ تأويل النصِّ يحمله على أحوال دون أحوال متى تعدّرت تنفيذه بالحرف على ظاهره، أمر لا بدّ أن نعترف به لفائدة حياتنا التي جاء الشَّرع حافظاً لها ومُعينا». ⁴

حدود تحقّق نظريّة المقاصد

إنَّ الحقبة التاريخيّة التي عاشها الحدَّاد والبعض من أصدقائه اللّذين يُشاركونه التوجّهات والخيارات الفكرية، هي حقبة تميّزت بتكبير الفكر وتعطيل الاجتهاد. فكلٌّ من خرج عن فكر الجماعة صُنّف متمزداً وعاصياً، وكلٌّ من أخضع المُسلمات للتقصّي والبحث والرّحزحة والتَّفكيك صار هذا الإخضاع كُفراً، في المؤسّسة الدينيّة في تونس التي رسّخت في مختلف شرائح المجتمع – بما في ذلك السلطة السياسيّة – فكرة أنّها تُمثّل الحقيقة المطلقة. وتبعاً لذلك صار لدينا في تونس صراع بين مستويين: مستوى يمثّله الحدَّاد الإنسان الخاضع في تفكيره لمؤثرات البيئة والتطوّرات الخارجيّة الأوروبيّة الأخذة بخناقنا «حسب تعبيره ومستوى ثانٍ يمثّله المؤسّسة الدينيّة التي لا تستهوي غير الأفكار المميّنة ولا تروم التحرّر الفكري. يُعلّق الأستاذ فتحي المسكيني على هذا النّوع من التّنافس بقوله: "كلّ تفكير حرّ هو

¹ جمال الدين، دراويل، التقدّم وأسس في فكر الطَّاهر الحدَّاد، مقال، ضمن مجلّة الحياة الثقافيّة التونسيّة، العدد 176، تونس، 2006، ص 22، 21.

² البقرة: الآية 30.

³ الحدَّاد، الطَّاهر، الجمود والتَّجديد في قوّهما، ص 20.

⁴ الحدَّاد، الطَّاهر، م، ن، ص 21

منافسة على تمثيل الحقيقة في ثقافة ما، وهي منافسة تتمّ دوماً مع الشريعة السائدة؛ أي مع الشكل القانوني السائد لحراسة مؤسسة الحقيقة، وهو أمر لا يتحقّق أبداً إلا بقدر ما تنجح تلك الشريعة هي بدورها في تطوير جهاز العقل داخلها. ولذلك، فإنّ العقل ليس حرّاً بالضرورة لكنّه جهاز مؤسّساتي دوماً¹. وتبعاً لذلك فهو يعقد العزم على تحرير المرأة عبر تحرير الفكر لأهميته لاجتثاث العراقيل التي تلاحقه بتطوّر التشريعات فضلاً عن تطوّر المجتمع « من التّشهير به في بلاده فيُمسي خائبا مدحورا ممنوعاً من خبزه أو من ثرائه الذي يُنميه.²»

لأنّ الله حسب الحدّاد لم يمنح النّاس عقولهم عبثاً ولم يُكفّهم التدبّر إلا وهو يعلم "أنهم بطبيعتهم معرضون للخطأ والصواب حين يُفكّرون ويتدبّرون" ولم يكتف الحدّاد بهذا فحسب، بل شيّد بقيمة "الحرية" في فهم الأشياء والتعامل مع الحاضر المُغيّر مُؤكّداً على دورها في نجاح آية أمة، ولذلك ينبغي أن نُربيّ عليها أبناءنا منذ الصّغر وأن نُمارس تلك الحرية الفكرية على مرأهم ومسامعهم يقول...: "إلا أنّ مبدأ هذه الأشياء (نجاح الأمة الإسلامية) حرية الفكر التي يُثمرها التّعليم الصّحيح ويزيدها رسوخاً، والتي يكفي أن نُسلمّ بها جدلاً حتّى لا نُتهمّ بمعاداة الحرية، بل يجب أن نُربيّ عليها أبناءنا منذ الخلق ونُعاملهم بمقتضاها، فنُحي هذه الحرية فيهم بما نقول وما نعمل أمامهم³»

المقاصد في علاقة بطرح المسائل العالقة بالمرأة

تعدّد الزّوجات: اعتبر الطّاهر الحدّاد الأسرة عماد المجتمع لذا فإن اصلاح نظامها ينطلق من معالجة كل ما يمسّ المرأة من مشكلات بإيجاد حلول مطابقة لمقاصد الشريعة الإسلامية وتتناغم مع المصلحة والمنفعة. ومن المسائل التي يجدر الوقوف عليها، هي مسألة القيم والأخلاق تقويم الفساد الذي طرأ على الأخلاق في المجتمع الإسلاميّ عموماً، وفي المجتمع التونسيّ خصوصاً. فهي من أوكد مسالك الإصلاح المنشود. وإذا كان الإسلام قد أباح تعدّد الزّوجات وإذا جدّد القرآن عددهنّ بأربع في قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْتَاتِ فَاذْكُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، ذَلِكَ أَذْنَى أَلَّا تَعُولُوا⁴» ولئن اعتبر الفقهاء ان التعدد لمنع

¹ المسكيني، فنجي، محنة ابن رشد، مقال، ضمن صحيفة الاتحاد الإماراتية، 4 أكتوبر 2018، انظر، انظري، في الرابطة التالي:

http://www.alittihad.ae/article/67001/2018/

² الحدّاد، الطّاهر، م، ن ص 31

³ جمال الدّين، دراويل، التّقدّم وأسسّه في فكر الطّاهر الحدّاد، مقال، ضمن مجلّة الحياة الثقافية التونسية، العدد 176،

تونس، 2006، ص ص 22، 21.

⁴ النّساء، الآية 3

«الطلاق الآ لضرورة»¹، فإنَّ التَّيار الاصلاحِيَّ الحدائِيَّ، قدَّم رؤية مخالفة فأعادت الاعتبار للمرأة بوصفها كائنا اجتماعيًا فاعتبروا أنَّ مقاصد الآية في تحديد عدد الرِّوَجَات لا تفيد جمعهنَّ بل وردت في سياق التَّضييق على عادة جاهليَّة باعتبار أنَّ تعدُّد الرِّوَجَات متأصَّل في الجاهليَّة وبناء على هذا الوضع للمرأة أعتبر الطَّاهر الحدَّاد، أنَّ هذه المسألة تحتاج الى التَّدْرِج «وما وجودها في القرآن إلَّا دليل على رؤيته الإنسانيَّة الشَّاملة ورفقه بالجاهليين وتدرَّجه بهم من التعدُّد إلى الوحدة»² ف«أن أقول بتعدُّد الرِّوَجَات في الإسلام لأنَّني لم أر للإسلام أثر فيه، وإنَّما هو سيئة من سيئات الجاهليَّة الأولى التي جاهدتها الإسلام طبق سياسته التدريجيَّة»³.

مسألة الطَّلاق ليست بالأمر الغريب عن مسار التَّاريخ ولا مستجدًا في أصول الفقه الإسلاميِّ ويكل الإجراءات الي تستتبعه من صدِّاق ونفقة وحضانة غير أنَّها كانت حسب قول عبد الرِّحمان الجزيري (1882-1941) في الذاهب الفقهيَّة الأربعة مقترنة بالرِّجْل «ذلك أنَّ الرِّجْل يملك القوامة في الطَّلاق لأنَّ الشَّريعة، كلَّفت الرِّجْل بالإِنفاق على المرأة وأولادها منه وأن يدفع لها أجره حضانة ورضاع في حالة طلاق ويحسب حسابها بعد الفراق. فمن العدل أن يكون الطَّلاق بيد الرِّجْل لا بيد المرأة»⁴ واعتبر

¹ بن عاشور، محمَّد الطَّاهر، التَّحرير والتنوير، ج4، تونس، الدَّار التونسيَّة للنشر، 1884، ص 226.

² عمليَّة التَّدْرِج هي في الواقع تدْرِج بعقليَّة الجاهليين حديثي العهد بالإسلام، ونظرا لصعوبة مفارقة امر درج عليه، لذا عمل الإسلام على تطويع الجاهليين بالتَّدْرِج في تغيير عقلياتهم. ولو اطَّلعنا على أحكام القرآن، ندرك مدى مرونتها في التعامل مع الجاهليين في مسائل متعدِّدة، ولنقتصر ويمكن أن نأخذ مثال: "مسألة تحريم الرِّبَا" وموقف الإسلام منها. حيث تذكر المصادر أنَّ الآيات القرآنيَّة المتعلِّقة بتحريم الرِّبَا قد نزلت تباعًا وفق أربع مراحل هي كالآتي:

مرحلة 1: نزلت الآية الكريمة: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لَيْرَبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الزوم، الآية 39) وتحمل في طياتها معاني تُفيد أنَّ الرِّبَا لا ثواب له عند الله.

مرحلة 2: نزلت الآيتان الكريمتان: ﴿فَبَطَّلْنَا مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيبَاتٍ أُحِلَّت لَهُمْ وَبِصَدْيِهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (النساء، الآيتان 160-161) وفيهما تحريم بالتلويح لا بالتصرُّح حيث قصبتا علينا سيرة اليهود الذين جرَّم الله عليهم طيبات أُحِلَّت لهم.

مرحلة 3: نزلت الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِ الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران، الآية 130) وفيها نص صريح عن الرِّبَا الفاحش الذي يتضاعف أضعافا مضاعفة.

مرحلة 4: أخيرا نزلت الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ: ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا:....﴾ (البقرة، الآية 275) وفيها تحريم للرِّبَا تحريما قاطعا وكلِّيا وذلك بعد أن انتصر الإسلام وقويت شوكته.

انظر، انظري في: علي محمَّد، عوض وعادل أحمد، عبد الموجود، تاريخ التَّشريع الإسلامي: دراسات في التَّشريع وتطوُّره ورجاله،

ج1، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 2000، ص 104

³ الطَّاهر، الحدَّاد، امرأتنا في الشَّريعة والمجتمع، تقديم محمَّد الحدَّاد، الإسكندرية، مكتبة الإسكندرية، 2010، ص 62

⁴ الجزيري، عبد الرِّحمان، الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ط2، بيروت، دار الكتب العلميَّة، 2003، ص 327

الطَّاهر الحدَّاد أنَّ هذا الخطاب، يتضمَّن انتهاكا لحقوق المرأة لذا كشف القناع عن العيوب المشطَّة في حق المرأة .

الميراث: توسَّع الطَّرح في المسائل العالقة بالعدل والعدالة والمساواة بين المرأة والرجل في الفكر الإسلامي الحديث، ليشمل مسألة المساواة بينهما في الميراث. وإذا انطلقنا من مفهوم العدالة، فإن الله عادل بمعنى لا يفرق بين عباده ممَّا يدعو الى إعادة النَّظر في مقاصد قول الله تعالى في الآية الحادية عشرة من سورة النَّساء: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾، وتعتبر نقيصة في فكر الأصوليين اذ لم يتبينوا مسألة توريث البنت على النَّصف من أخيها بمنظور اجتهادي الذي يقوم على التَّمعَّن في جميع أحكام الميراث التي جاءت بها الشَّريعة . اعتبروا أنَّ هذه الآية ¹، هي العدل نفسه بل وأمَّ المقاصد. وقد كانت لديهم مبررات لهذا الحكم فهذا التَّوزيع للحقوق مرتبط بالواجبات لمَّا تحمَّل الرجل مسؤوليَّة الانفاق على المرأة في سياق التَّكليف لأنها لم تكن تعمل ولذلك لم تُكلَّف بالإنفاق .. وبناءً عليه، يجدر أن تتغيَّر هذه الأحكام لتساير تغيَّر وضع المرأة التي أصبحت شريكا في العمل وتنفق كما ينفق الرجل وتشاركه في تحمُّل المسؤوليات، انطلاقا من معالجة الفهم الخاطئ لمقاصد الدِّين والقراءة المُجمَّدة للقرآن» ذلك إيمانا منه بأنَّ ما أجمد في مكان ما في القرآن فإنَّه قد بُسط في موضع آخر.²

*- خاتمة:

إذا سلَّمنا بأنَّ الهدف الأسمى للشَّريعة الإسلامية هو تصريف مصالح النَّاس واستقرارهم وإقامة الحياة بينهم، وتنظيمها بناءً من أوكل إليه البلاغ، فإنَّه من الأجدر فهم الشَّريعة الإسلاميَّة، إذ يُمكن أن تُساير الزَّمان والمكان فلكلِّ ظرف تقديره ولكلِّ حادثة حُكمها. والشَّريعة إذا سارت على هذا النَّهج ضمنت امتدادها. والسؤال الذي يستبدُّ بنا هو أنَّ العقل العربي السلفي قد عمل بمقصدية القول ولم يعمل بمقاصد القائل وهو الله فنحن إزاء إشكاليَّة ضياع المعنى وتثبيت الكلمة في النَّصِّ بدليل أنَّ كلَّ نصٍّ وكلَّ مقال تختلف فيه درجة التَّقَبُّل ممَّا يدلُّ أنَّ المعنى الأوَّل في القرآن "قد ضاع" بتعبير محمَّد حمزة، فنحن لا نعلم مقصدية الله، وهذا يعني أنَّ الطَّاهر الحدَّاد يقف عند حدود فهم مقاصد الكلمة في النَّصِّ المكتوب وربَّما كان ضياع المعنى في القرآن اليد الطَّولى في استمراريَّة الصِّراع الجندري فما يفهمه الرَّجل ليس كما تفهمه المرأة في سياق توجُّه فهمهما للنَّصِّ، فمسألة ثبات النَّصِّ بداهة

¹ النَّساء، الآية 11

² مؤسَّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، من قضايا تجديد الفكر الإسلامي في تونس: قراءة في كتاب "الجمود والتجديد في قوَّتهما" للطاهر الحدَّاد.

زائفة بل نتيجة تلك العلاقة الجدلية بين النصّ وقائله ومتقبّله فالظاهر الحدّاد قام في سياق الفكر الإسلامي الحديث، إلى تمييز زمني، تحدّث عن فكر إسلامي حديث وفكر إسلامي قديم وهو بدوره يحدث إشكالا فهناك جانب كبير من الفكر الإسلامي الحديث، ينتهي إليه زمنياً ولا ينتهي إليه فكراً بمعنى أنّه يفكر بالنسق التقليدي وداخله وبالمسلّمات التي استقرت عليها السنن التقليديّة ويفسّرهما هشام جعيط بعلاقة تعاطف مع التراث القديم والمجتمعات العربيّة تستمدّ تماسكها من التراث القديم لأنّه صنع في بيئة متكاملة تستجيب للثقافة الاجتماعيّة والثقافيّة وغيرها فالمرور كان مستجيباً لحاجيات القدماء ومن هذا المنطلق نصل الى بيان حدود المقاصد في الفكر التجديدي للطاهر الحدّاد ومرده أنّه عند أوّل البعث، كان القرآن تراثاً ثقافياً حياً يساير المصالح التي تقتضيها حاجة المرأة والرّجل وكلّ ما يحتاجه القدامى غير أنّ اكتسب سمة الثّبات منذ أن تحوّل الى مدوّنة في مستوى الحرف والكلمة ولمّا تمّ توحيد المصاحف وتشكل المصحف الذي أصبحنا نتحدّث عنه ممّا يفسّر ثنائيّة الثّبات وعدم الثّبات قبل أن يجمع كما يفسّر بمحاولة المفكرين البحث عن سبل زحزحة هذا النصّ بالبحث عن المعنى الضّائع بنظرية المقاصد التي تخضع إلى اليوم إلى المؤسسة الدينية، فهي تمنح القوة والالزام فهذا النظام الذي تم بناؤه، يؤكّد أنه نظم على التآليف انطلاقاً من استقراء النصّ الديني وصولاً إلى البحث عن المقاصد وصولاً إلى مجمل التّأويلات وصولاً إلى الحلول التي فرضت بأدوات القوة التي ستفضي إليها "سمة ب" عبارة عبد المجيد الشرفي في كتابه نقد البدايات الذهنية فانطلاقاً من السلطة التراتبية يكون من اليسير بناء المقاصد، بناء البدايات الذهنية ويتشكل في العقل الجمعي ويضمن الفاعلية في الواقع باعتبار أنّ الفكر أو العقل الجمعي هو الذي يبني يقيناته والتقيّينات في الجمع بين العالم القديم والعالم الحديث في رؤية للإنسان المفارق ويتحول الى منظومة تاريخية كاملة لا تنفصل عن مسار الابستيمي الوجودي القائم الذات مما يفضي الى رؤية للكون وبه تكون هناك ضمانات تجعل من هذه المجتمعات متماسكة، تؤدي الى تشكيل مفهوم الجماعة الذي ينتج فرداً بعد محاولات في الثقافة العربية ويعبر الفرد عن ذاته من خلال تجربة الادبيات من كتابات وخواطر وشعر ورؤى وأفكار في محيط ثقافي يستوعبها ويعي بنجاحها فيؤكّد حضورها وتتحوّل الى ثقافة وحضارة ثم الى مؤسسة كن خلال النصوص القانونية والتشريعات وستبني من خلال مقالة الجماعة التي ستضمن تماسك الجماعة، المجتمع شريطة عدم الخروج عن السلطان لتضمن فاعليتها في المؤسسات العمومية المدنية التي يكون دورها في تبرير الأوضاع القائمة والمحافظة على امتيازات الحركات الإصلاحية من الجنسين دون عقد أو تمييز تاماً كما تضمن امتيازات العلماء بالشريعة والملقبون بالموظفين عند الإله فهؤلاء المسيررون في المقدس يسعون للمحافظة على مكانتهم وامتيازاتهم وعلى كل ما يجعل من وجودهم واقعا ويضفر بجانب من هذه الامتيازات فيظهر تصالح مصلحة

السياسة مع مصلحة هؤلاء المدافعين على شرعية المقدس التي اتخذ اشكالا متعدّدة وتحول من قداسة النص الى قداسة العقلية العقلية الذكورية المتكلسة. لذا فان فكر الحداد، يحيل الى رؤية جديدة للإنسان تحقق المفارقة تعي بأن الإنسان منظومة تاريخية كاملة وابستمية ووجودية قائمة الذات فلا يمكن أن نتحدث عن تاريخ الرجال دون أن يكون في علاقة بتاريخ النساء ومفعولهما معا في سيورة هذا التاريخ وبناء نسيج الواقع. ولعل الامتيازات في النظرة التاريخية الى الوقائع، تفضي الى تغيير الثقافة الذكورية بتفكيكها لاستخلاص طبيعة تركيبة هذه الثقافة الذكورية التي هي نتاج لمؤسسة ذكورية وأن هذه المؤسسة الذكورية تكون كل الحلول وكل التأويلات وجلها يخدم ذكورية هذا العالم وتحافظ لنفسها بمجمل هذه الامتيازات فانقسم العالم وفق الأجنحة الجندرية فلم تعد المرأة استثناء وفقدت وجودها الاجتماعي الذي كانت عليه عائشة ولعل الأمر لا يعود إلى الإسلام زمن النبوة بل إلى كل إنتاج ديني انبني على المنزغ الذكوري فنحن لسنا ازاء اسلام واحد بل ازاء إسلامات متعددة تحولت إلى نظام ذكوري قائم وجعلت لها أداة وهي التأويل توجهه في صالح هذا التفكير الذي يشيد للرجل بناء على التنظيم التراتبي بكل تقسيماته فكيف نتحدث عن المساواة بين الرجل والمرأة اليوم قبل أن نوحدها الإسلامات في الإسلام الكوني وهو الإسلام الأول قبل أن يتحول إلى نص مكتوب بيد الرجال فالإسلام الأول، انبني على الصفاء الفكري والروحي وعلى المساواة بين الجنسين كما كان التعامل بين الأفراد دون تعليل أو مبررات فكما كان الرجل يؤمن بالمسلمين كانت عائشة تؤم بالمؤمنات وتحول بلال من عبد الى حر ومؤذن الرسول قبل أن يتحول الإسلام إلى إسلام سياسي وهو الإسلام الذي سمح بعق الرقاب ولم يكن مقوضا للعبودية والتي لها مبرراتها الاقتصادية بالأساس فمن خصائص هذا الإنتاج الديني هو تبرير الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها ويأتي الحكم الفقهي أو الفتوى لتضفي الشرعية عليه سواء بمقالة الحر مع العبد أو مقال الرجل بالنساء ويقال المكلف وغير مكلف المتعلقة بالمرأة والصبيان وأيضا ب المجانين بتعبير محمد حمزة بما يسمح بالقول أن المرأة كانت تعتبر ناقصة عقل بتعبير ألفة يوسف فوضعها شبيه بوضع المجانين مع الإشارة، أنّ منهم من كان من العقلاء فقط لأنه خارج عن النظام ومارق عن توجهاتهم ويمكن القول ان الحكم على الطاهر الحداد، كان أيضا شبيها بهذا الوضع الإقصائي لأنه سعى إلى القضاء على هذا التقسيم بإيجاد البديل من خلال منهج المقاصد الذي سلكه لإبراز العلاقة الصحيحة بين المرأة والرجل التي قام عليها الإسلام قبل أن يتحول إلى تجربة دينية وينشق ويتخذ تنوعات وتجارب مختلفة ويتحول الى إسلامات يسعى كل إلى أن يكون له مراجعه ومنظومته فافتكت شهادته العلمية كمبرر لعدم أهليته وتم تكفيره وحرمت تلاوة القرآن في جنازته وتعمل السياسة على منح التبرير والشرعية على الحكم بالجنون أو التكفير والمروق. وبناء على هذه الصفة التي نلتصق به لا يستطيع أن يحول

خطابه إلى فعل طاب جرائي لغلبة النزعة الثقافية في اسلام ويقوم على هيمنة اهل والجماعة وأهل الحديث واهل الحق وهم السنة وتتفق جميعها في أدوات الاستقطاب في هذا البناء الذي تحول إلى تراث الذي يجد تفاعله مع المؤسسة الدينية التي تشرع والمؤسسة السياسية التي تمنح القوة والالزام وبناء على ذلك يتم الحكم على من يخالف هذا التوجه بالطريقة والخروج عن الملة ويمتد هذا النظام "الديني" الذي تم بناؤه ويؤكد بذلك أنه انتظم على التأليف وصولاً إلى النصوص وصولاً إلى مجمل التأويلات وصولاً إلى الحلول التي فرضت بأدوات القوة. وتتولد بذلك العلاقات التراتبية وتخضع لطبيعة العلاقات الاجتماعية بسميات المنطق الذكوري ويتخذ لنفسه الاتجاه التأويلي الذي يعطي للحلول الزاميتها الدينية عندما تقول بإقصاء المرأة السياس مثلًا وتجدر الإشارة في هذا السياق أن مكانة عائشة السياسية كانت مختلفة إذ كانت في أوج عطائها السياسي في إطار القبيلة قبل أن يكتمل بناء الدولة الإسلامية بينما أصبح مستحيلًا بعد وفاة الرسول بعد أن اكتمل بناء الدولة الإسلامية وتعرضت إلى العنف المعنوي واتهمت بالنزنا لطمس مكانتها التي اكتسبتها منذ كانت زوجة لمحمد لكسر شوكتها السياسية فكانت مكانة المرأة السياسي بذلك، تكتسب أو تتحقق في حضرة المؤسسة السياسية التي تمنحها الفاعلية. وهذا الوضع يتكرر عندما منح بورقيبة القوة لخطاب الحداد وحوله إلى قوانين وتشريعات في الدولة الحديثة غير انه لم يمنح المرأة المكانة السياسية الريادية رغم الاعتراف بمبدأ المساواة ثم يعيد التاريخ نفسه في فترة حكم زين العابدين بن علي رغم منح الحركة النسوية الراديكالية الصيغة القانونية لتحركاتها من أجل تغيير وضع المرأة ولكنه يعتمد التدخل في نشاطها بمجرد تفكيرها في فرض مكانتها سياسيا ولعل العنف الرمزي والمعنوي والمادي الذي كان يسلط على المرأة، الظموحة سياسيًا كان نتيجة تجذّر العقلية كمنتوج أيديولوجي يسوّغ السلطة التراتبية التي تريد أن تفرض مكانتها. فبعد الفتوى في عائشة وفي موقع المرأة عموماً يتمزج فيه الفقهي مع الاسطوري ويستدعي جانبا تخيليا أسطوريا عجيبا فيصير المتخيل جزءا من الواقع عندها نتصور المتخيل يتعلق بالمرأة في طبيعة نص الأساطير الذي وظفه التفسير فطبيعة الإسلام الذي انتجه الفقهاء يقوم على التبرير والشرح تجعل لكل الأساطير عناصر ولكن علميا أيضا وظائف كي تتم صياغة الأسطورة وتكون صناعتها صناعة جماعية على مدى تاريخ بعيد وممتد لأنه مبنوث في الوجدان وينتظم به فالأساطير في جانب منها مبنوث فينا فنحن نعيش في متخيل كان يكون لنا متخيل سياسي يجعلنا نتمثل العرب مع السلطة السياسية فنستنتج أن هناك متخيل سياسي مبنوث في التنشئة الاجتماعية تماما كما هناك متخيل جغرافي ومتخيل جنسي وهو متخيل يعطي رؤية أسطورية للأماكن والاشخاص والوظائف والمراتب فكان نقول على المرأة حرمة أو مرا يشبه القول على البيت بأنه قبر الحياة فهو متخيل فيه جانب من اللاوعي والتخيل النفسي الذي يمكن أن نفككه إلى ظواهر أو سلوكيات من

حياتنا ويمكن القول في هذا المجال أن التخيل والتخيلي يمكن أن ينشأ علاقة بين المرأة والرجل وتعليلها بحجج دينية مدعومة بمُصادقة سياسية للتشكيل في العقل الجماعي وتتحول الى ثقافة رغم أنها لم تكن واردة في الدين مما يفضي الى اعتبار التخيل مسوغ للخروج من مفهوم الدين الى مفهوم الديانات وهي نواتات متشابهة واحتياجات تكون واحدة بين الديانات فهي تفسر أن التخيل يكشف لنا أنه لا يمكن أن نفكر الا في نطاق الابستيميات المتوفرة .

**

المصادر والمراجع

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر - بيروت.
- الشَّاطِبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة الإسلامية شرح وتعليق عبد الله دزاز دار المكتبة التوفيقية، القاهرة (دت).
- الشريف، محمَّد السَّيِّد: الجرجاني، التَّعْرِيفَات، تحقيق محمَّد صديق المنشاوي، ط1، -القاهرة، دار الفضيلة، دت، ص46.
- القحطاني، مسفر بن علي، الوعي المقاصدي، قراءة معاصرة للعمل بمقاصد الشريعة في مناحي الحياة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، أيار، مايو 2008.
- المسكيني، فتحي، محنة ابن رشد، مقال، ضمن صحيفة الاتحاد الإماراتية، 4 أكتوبر 2018:.
- بن رشد، أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمَّد عمارة، ط3، القاهرة، دار المعارف، دت.
- التوهامي، الهاني، الجابري، محمَّد عابد، تكوين العقل العربي،، دار القلم للنشر والتوزيع (دت).
- الجزيري، عبد الرَّحْمَان، الفقه على المذاهب الأربعة، ج4، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.
- الحدَّاد، الطَّاهِر، الجمود والتَّجديد في قَوْتَهُمَا، تحقيق عبد المجيد الشَّرْفِي، ط1، قرطاج، المجمع التَّونِسِيّ للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، 2018.
- الدرعي، أحمد، دفاعا عن الحدَّاد، أو بكتُّب كتب الكبت، تقديم وتحقيق، محمد أنور بو سنينة، نشر - وتوزيع مؤسسات عبد الكريمين عبد الله، تونس، 1976.
- الريبسوني، أحمد، مدخل الى مقاصد الشريعة،، دار السلام للطباعة والنَّشر والتوزيع والترجمة
- العبدليّ، سلمان، قسم الدراسات الدينية، من قضايا تجديد الفكر الإسلاميّ في تونس: قراءة في كتاب "الجمود والتَّجديد في قَوْتَهُمَا" للطَّاهِر الحدَّاد، فبراير 2018.
- بن عاشور، محمَّد الطَّاهِر، التَّحْرِير والتَّنْوِير، ج4، تونس، الدَّار التَّونِسِيَّة للنشر، 1884، ص 226.
- حامدي، المبارك، من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربيّ المعاصر، ط1، تونس، الدَّار التَّونِسِيَّة للكتاب، 2015،، بن رشد، .
- دراويل، جمال الدَّين، التقدّم وأسس في فكر الطَّاهِر الحدَّاد، مقال، ضمن مجلَّة الحياة الثقافيَّة التَّونِسِيَّة، العدد 176، تونس، 2006،
- ذويب، حمَّادي، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، ط، 1، بيروت 2005.

*- الدراسات

. الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية بقسم الآداب والفلسفة العدد 15 - جانفي 2016

-مجلة موارد، جامعة سوسة، العدد 20، سنة 2015.

-مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - من قضايا تجديد الفكر الإسلامي في تونس: قراءة في كتاب "الجمود والتجديد في قَوْتِهما" للطاهر الحداد".

*- المراجع باللغة الأجنبية:

-Paul, Ricoeur, **le conflit des interprétations: essais d'herméneutique**, éd, Seuil, Paris, 1969.

- Jacques, Derrida, **l'écriture et la différence**, éd, Seuil, 1967, PP55-64.

-المواقع الإلكترونية

<https://makasid.com/%D9%85%D8%A8%D8%A7%D8%AD%D8%AB-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B5%D8%AF>

<https://www.alittihad.ae/article/67001/2018/>

قراءة مقاصدية تجديدية عند الطاهر بن عاشور

A Renewed Maqasid-Based Reading by Al-Tahir Ibn Ashur

د. عبد الله مصطفى / جامعة البليدة 2 لونيبي علي
د. تريكي حياة / جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

**

*- مقدمة

لم تأتِ قوانين الشريعة في الإسلام إلا متوافقة مع العقل والمنطق، فخلف كل قوانينها أهداف، علل وغايات مستورة، ولقد سعى بعض رجال الدين والفقهاء إلى البحث عن هذه الغايات والأهداف، انطلاقاً من إعادة إحياء الاجتهاد والتجديد، وذلك من أجل التأسيس لقضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد. وانطلق التجديد المقاصدي من فكرة ضرورة حفظ الدين والشريعة الإسلامية من التهميش، فقد ظهر العديد من المفكرين والأعلام أخذوا على عاتقهم هذه المهمة فالشريعة حسيهم تأسست من أجل تحقيق مصالح العباد في الدارين، لذا وجب ربطها بالواقع اليومي خاصة بعد ظهور عدة مسائل جديدة، وترجع أهمية مقاصد الشريعة إلى تحديد كيفية التعامل مع النصوص الشرعية من الكتاب والسنة وذلك باستخراج معانيها ومدلولاتها، وتعتمد في ذلك على المنهج الاستقرائي وعلى الاجتهاد، لكنها لا تعتبر مجالاً سهلاً بل هو علم دقيق لا يستقصيه إلا الراسخون في العلم لذا يقول الدهلوي: "أما معرفة المقاصد التي بنيت عليها الأحكام فعلم دقيق لا يخوض فيه إلا من لطف ذهنه واستقام فهمه" (الدهلوي، 1995، صفحة 237) ويعتبر الشيخ الطاهر بن عاشور من أبرز من ألفوا في علم مقاصد الشريعة، وسعى إلى التجديد في الفقه الإسلامي متأثراً بأفكار رجال الإصلاح في عصره أمثال: الشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وجمال الدين الأفغاني ... فكيف وظف الشيخ الطاهر بن عاشور الاجتهاد في فهم النوازل في إطار نظرية المقاصد ؟

1- ابن عاشور والعلوم العقلية:

اهتم الشيخ الطاهر بن عاشور بالعلوم العقلية فلقد درس الفلسفة والمنطق وكان كتاب النجاة للشيخ الرئيس ابن سينا من جملة الكتب التي درسها بجامع الزيتونة بالإضافة لمقدمة ابن خلدون ودلائل الإعجاز للجرجاني والموافقات للشاطبي... وهو كثيراً ما يستشهد بأقوال الفلاسفة ويوظف منهاجهم في استدلالاته وتحليلاته، ويدراً ما حاق بأنظارهم من سوء فهم وسوء تأويل (ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، 2001، صفحة 17).

كما استخدم أدوات المنطق في تفسير آيات من القرآن الكريم ففي سورة الأعراف يقول الله تعالى :
 ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (96) أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتا وهم نائمون (97) أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون (98) أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون (99).﴾

وقوله من السماء والأرض مراد به حقيقته، لأن ما يناله الناس من الخيرات الدنيوية لا يعدو أن يكون ناشئا من الأرض، وذلك معظم المنافع. أو من السماء، مثل ماء المطر وشعاع الشمس وضوء القمر والنجوم والهواء والرياح الصالحة. وقوله ولكن كذبوا استثناء لنقيض شرط لو، فإن التكذيب هو عدم الإيمان فهو قياس استثنائي. وجملة فأخذناهم متسببة على جملة ولكن كذبوا وهو مثل نتيجة القياس. لأنه مساوي نقيض التالي؛ لأن أخذهم بما كسبوا فيه عدم فتح البركات عليهم (ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، 1984، صفحة. 22)

من هذا التفسير يظهر أن ابن عاشور لجأ من أجل تفسير هذه الآية إلى القياس الاستثنائي وهو القياس الذي استخدمه أول مرة الشيخ الرئيس ابن سينا في استدلالاته ويختلف عن القياس الأرسطي في المقدمتين حيث ينبغي أن تكون إحدى المقدمتين قضية شرطية، ويصرح بالنتيجة أو نقيضها في أحد مقدماته، وسعي استثنائيا لأنه يشتمل على أداة الاستثناء (لكن) يعرفه ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات بقوله: "هو الذي يتعرض فيه للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة" (ابن سينا، صفحة374)، وكما استخدم القياس استخدم الاستقراء كذلك واعتبره الطريق الأول والأهم لإثبات المقاصد الشرعية، فانطلاقا من مفهوم الاستقراء وهو انتقال الذهن من الجزئيات إلى الكليات فإنه سيكون على الشريعة تتبع المعاني الجزئية للأحكام في دلالاتها المشتركة حتى يأتلف منها معنى كلي أو مقصود كلي تلتقي عنده وتصب فيه تلك المعاني والمقاصد الجزئية، لذا اعتبر الاستقراء منهجا مهما مفيدا للعلم الشرعي، حيث قال في كتابه المقاصد: إن الطريق الأول وهو أعظمها: استقراء الشريعة في تصرفاتها...لأننا إذا استقرينا عللا كثيرة متماثلة في كونها ضابطة لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من استقراء الجزئيات تحصيل مفهوم كلي حسب قواعد المنطق (الريسوني، 1999، صفحة67).

فمما يحسب لابن عاشور من وسائل التجديد هو اهتمامه البالغ بالعلوم العقلية ووظيفتها في دراسته للعلوم النقلية لذا تميّز بدراسة أغراض ومسائل لم يلتفت إليها في جملتها من سبق كبحته في المقاصد ومعالجته لقضاياها بطريقة عقلية ومنطقية سواء تعلق الأمر بمقاصد التشريع العام أو بمقاصد التشريع الخاصة بالمعاملات بين الناس، فلقد أدرك أن أحكام هذه الشريعة ثابتة، لأن كلياتها ليست

جامدة أو صلبة بل فيها من المرونة ما يسمح لها بمواكبة التغيرات الزمانية والمكانية الأمر الذي جعلها خالدة إلى يومنا هذا، لذا لا ينبغي تعطيل الشريعة وإخراجها من دائرة الفعل الحضاري ولا يكون ذلك إلا بتبدل الأفكار والأغراض وإتباع المناهج العقلية. فتغير نظام الحياة في العالم يستدعي منا ذلك.

ويشخص ابن عاشور شروط وأسباب إصلاح العلوم الإسلامية فيصور حالها بشيء من الضجر والتحصير عليها فيقول: "وقف بنا المسير وضافت بنا التأليف، واختلقت العلوم، وأصبحنا نتابع ما وجدنا غير شاعرين ألحسن اتباعناه، أم لقبح نبذناه. وتبدلت العصور، وتقدمت العلوم، وطارت الأمم، ونحن قعيدو علومنا وكتبنا، كلما أحسسنا بنبأ التقدم والرقى وتغير الأحوال استمسكنا بقديمتنا، وصدقنا أبوينا. فرزئى الناس فائدة الانتفاع بأخلاقهم وعوائدهم ومكتشفاتهم، وسلبوا شرف النفس باعتبارهم التقليد والاستكانة لكلام الغير واعتقادهم أن ما أتى به الأقدمون هو قصارى ما تصل إليه قدر البشر (ابن عاشور، 2001، صفحة 49). وهذا الواقع جعله يدرك تمام الإدراك أنه لا بد لنا من الاجتهاد من أجل صلاح هذه الأمة ويجب أن نخرج من دائرة الماضي والتاريخ وذلك عن طريق قراءة تجديدية للشريعة بأدوات عقلية وهذا لب علم المقاصد.

2- علم المقاصد:

مفهوم المقاصد: المقاصد في اللغة جمع مقصد، تعود كلمة «مقصد» إلى أصل: (ق، ص، د)، ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والهبوض نحو الشيء، على اعتدال كان أو جور. هذا أصله في الحقيقة، وأن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل (البشير بن الميلود، 2003، صفحة 69).

أما اصطلاحاً فيقسمها الشيخ ابن عاشور إلى قسمين:

أ- مقاصد التشريع العامة: «وهي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها. (ابن عاشور، 2001، صفحة 251).

ب - مقاصد الشريعة الخاصة: "وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس؛ مثل قصد التوثق في عقد الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح" ويجمع هذين القسمين المقصد العام للتشريع وهو:

"حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه؛ وهو نوع الإنسان" (ابن عاشور، 2001، صفحة 251).

ولقد ظهر علم المقاصد بدأ بزول القرآن حيث ذكر أشياء كثيرة من مقاصد الشريعة وكذلك وجد في السنة النبوية العديد من الأحاديث المنبهة لمقاصد شرعية كلية وبعده في كلام الصحابة والتابعين، أما فيما يتعلق بالمقاصد الخمس، حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ المال، حفظ العقل، وحفظ النسل فهي قد وجدت عند علماء القرن الرابع. (الشتري س،، 2018، الصفحات 19-20).

ويمكن اعتبار أبو إسحاق الشاطبي أبرز من اعتنى بالمقاصد خاصة في كتابه الموافقات حيث اعتنى بمقاصد الشريعة وبين أنواعها ومقاصدها وأحكامها وكيفية استثمار النظر المقاصدي في تنزيل الأحكام على الوقائع وهو من أفضل من كتب في المقاصد. (الشتري، 2018، صفحة 21).

لذا فابن عاشور لم يبدأ من العدم وإنما تأثر في كتاباته بمن سبقه ولم يجد حرجا في الإشارة إليهم سواء بالشرح التعقيب التعليق أو بالنقد والمناقشة لكن هذا التأثر لا يعني أنه كان مقلدا لمن سبقه فقط بل كان مبدعا ومجددا فالكثير من الباحثين أقروا بأن البحث في المقاصد توقف بموت الشاطبي وأن ابن عاشور هو من أعاد تجديده، ويظهر هذا التجديد في إدراجه للقسم الثالث الذي خصصه لمقصد المعاملات بين الناس والذي لم يتطرق إليه أحد من قبل يقول الشيخ ابن عاشور: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع". (ابن عاشور، 2001، الصفحات 174-175).

3- واجب الاجتهاد:

يقول ابن عاشور: "فالاجتهاد فرض كفاية على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها، وقد أئمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات... والتقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثره في الأحوال التي ظهرت متغيرة عن الأحوال التي كانت في العصور التي كان فيها المجتهدون." (ابن عاشور، 2001، صفحة 408).

أولى الشيخ ابن عاشور أهمية بالغة للاجتهاد واعتبره وسيلة ضرورية للإصلاح والنهوض بالعلوم الشرعية والأدبية ولم يُنظر له فقط بل طبقه في حياته العلمية كذلك، فالانقطاع عن الاجتهاد عاد بنتائج وخيمة على هذه الأمة واعتبر الابتعاد عنه إثما. ولقد أخذ على عاتقه هذه المهمة، فقصد إلى تدوين أصول قطعية للتفقه في الدين، بأن عمد إلى أصول الفقه المتعارفة، وأعاد النظر فيها نقديا، فينفي عنها ما ليس منها، ويبقي على ما هو مهم من المدارك الفقهية المقاصدية، وأعاد صياغة ذلك

العلم وسماه علم مقاصد الشريعة، ولكنه فيما يرى يبقي علم أصول الفقه على حاله، وما يفيد من طرق الاستدلال الفقهي، غير أنه يؤكد أن أصول الفقه أيضا يجب أن تكون قطعية، وأن لا يدون فيها إلا ما هو قطعي بالضرورة أو بالنظر القوي في برهانه، وهذا ما لم يذهب إليه الشاطبي، ولا غيره، وبذلك يكون ابن عاشور هو الذي نهج هذا المنهج الفريد وانفرد به عن بقية المجتهدين. (طالبي، 2011، صفحة 37).

لقد آمن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، بأهمية الاجتهاد، ودعا إليه في عصر شاع فيه التقليد والتعصب للسابقين، إذ أدرك الحاجة الماسة له في عصر تغيرت فيه المعايير وتطورت فيه العلوم وكثرت المسائل الخلافية التي لم تكن موجودة سابقا فوظف القواعد الأساسية له من أجل فهم مراد الشارع ضمن مقاصد الشريعة العامة، لكن هذا الاجتهاد مقرون بشروط وقواعد تمكن منها الشيخ هذا ما جعله يبدع في المنهج المقاصدي لأن توظيفه للمناهج العقلية والفلسفية كالقياس والاستقراء كان له خلفية فقهية قوية إذ كان على علم بالقواعد الأصولية اللغوية، وعلى دراية بمقاصد الشريعة، وكيفية تنزيل النصوص على الواقع، ذلك لأن تصرف المجتهد في فقه الشريعة لحاجته إلى معرفة غاياتها يكون بأوجه خمسة:

- فهم النصوص بحسب الاستعمال اللغوي والنقل الشرعي، باستعمال القواعد اللفظية في الاستدلال الفقهي على حسب طريقة أصول الفقه.

- البحث عما يعارض الأدلة التي وصل إليها كي لا يرد بما يعارضها، وعند التعارض يجمع بين المتعارضين، أو يرجح أحدهما على الآخر.

- قياس ما لم يرد حكمه في نصوص الشرع على حكم ما ورد فيه، بمعرفة علل الشريعة باستعمال طرق مسالك العلة المعروفة في أصول الفقه.

- إعطاء حكم لفعل أو حادث جديد لا يعرف حكمه ولا نظير له يقاس عليه عند المجتهدين السابقين.

- عدم القدرة على الوصول إلى معرفة حكمة بعض الأحكام وهو ما يسمى بالتعديدي. (طالبي، 2011، صفحة 42).

وعلى هذا الأساس تعتبر مقاصد الشريعة سببا أساسيا للاجتهاد، وهذا ما جعل الشيخ الشاطبي سابقا يقول: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما، فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها. (الشاطبي، 1997، الصفحات 42-41). فالشريعة مبنية على جلب المصلحة ودرء المفساد، ويعتبر هذا المقصد الأعظم للشريعة الإسلامية، يقول: "ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقين لأن الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء

المفاسد، واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة". (ابن عاشور، 2001، صفحة 275)، ويمكن أن يكون هذا ما دفع بالشيخ ابن عاشور إلى التحليل العميق للنصوص فلم يكتف بظاهر النص فقط بل اجتهد فيه لكي يضمن دوام أحكام الشريعة وحركيتها، عبر العصور، خاصة إذا كان هذا المنهج الذي اعتمد عليه هو المنهج المقاصدي القائم على ضوابط شرعية واضحة ومحكمة. ومستندا إلى أحكام العقل ومداركة " جعل الله هذه الشريعة مبنية على اعتبار الحكم والعلل التي هي من مدركات العقول التي لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد". (طالبي، 2011، صفحة 44).

ولقد يعتبر حفظ العقل من مقاصد الشريعة الخمسة، فالعقل هو أداة التفكير، وأساس التكليف وهو وسيلة الإنسان إلى تدبير شؤون الحياة وبه يكون السعي في الحياة عملا والحكم بين المتنازعين عدلا، وعن طريقه يرقى الإنسان علما وفنا وإبداعا، وإذا أصاب العقول خلل يعود ذلك بضرر عظيم لا على الفرد لوحده وإنما على الأمة، وحفظ الشارع للعقل في أحكامه جاء أيضا من جهة الوجود ومن جهة العدم، أما حفظه من جهة الوجود فيتمثل في إيجاب الشرع للعلم وجعله فريضة وذلك لأنه وسيلة لتنمية العقل، وحفظه من جهة العدم يتمثل في تحريمه للخمر وسائر المفسدات. (خليفة بابكر، 2000).

4- مقصد المساواة :

المساواة في نظر الشيخ الطاهر بن عاشور من المقاصد العامة وتعني المماثلة ولكن لا يقصد بها المماثلة المطلقة وإنما المساواة يجب أن تخضع لشروط وقواعد فمن غير المنطقي أن نساوي بين شيئين متغايرين، فالبشر متمايزون ومختلفون فالمساواة في الإسلام ترتبط بالفطرة* وعلى هذا الأساس يكون المسلمون متساوون في الحقوق التي خولتها لهم الشريعة بدون تفاوت وذلك راجع إلى أن المسلمين إخوة وكلهم أبناء آدم ولا فرق بينهم في الشكل واللون، وهم متساوون في حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال وحفظ العقل وحفظ العرض . فالمساواة القائمة على التماثل في التشريع الإسلامي قائمة لا محالة، إلا إذا ظهر مانع أو عارض يحول دونها . (ابن عاشور، 2001، صفحة 330)، وذلك راجع إلى أن البشر متفاوتون بسبب الفروقات والاختلافات بينهم فإذا تساوينا في أمور فإننا نختلف في أمور أخرى كمنتجات العقول أو العلوم أو في

* الفطرة لغة هي صنع الشيء أول مرة ولهذا قال تعالى: " الحمد لله فاطر السماوات والأرض"، ورد عن ابن عباس قال: لم أعرف مراد الله في هذا حتى اختصم رجلان في بئر فقال أحدهما للآخر: أبي فطرها، أي صنعها وحضرها أولا ولم تكن محفورة من قبل. أما الفطرة في الاصطلاح فهي ما طبع الله عليه العباد من توحيده والإقرار بدين الحق، ومن هنا فإن الفطرة هي التوحيد وهي دين الإسلام وللفطرة أهمية بالغة في فكر الشيخ الطاهر بن عاشور فهي ضرورية لفهم الأحكام الشرعية حيث جعلها المفهوم الأساسي الذي تبنى عليه المقاصد الشرعية. أنظر مقاصد الشريعة، سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار الكنوز اشبيلية، الرياض، ط1، 2018، ص 142.

مآثر الأعمال لظهور التفاوت بين الناس في القابليات والهمم. (ابن عاشور، 1985، صفحة 143)، يقول الشيخ بن عاشور: "وبناءً على الأصل الأصيل، وهو 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 بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه". (ابن عاشور، 2001، صفحة 329) وعليه لقد قسم الشيخ مقصد المساواة، إلى قسمين إذ نجده يقر بالتماثل في القسم الأول في نقاط منها: التساوي في الخلقة، أو في أصل وجودنا من فطرة واحدة فطر الله الناس عليها، وفي إعطاء الحقوق، أما القسم الثاني فركز على شروط المساواة والقيود التي لا بد من اعتبارها لدى إقامتها وموانع المساواة أو العوارض التي تحول دون إقامتها فتلغي حكم المساواة لظهور مصلحة راجحة في ذلك الإلغاء أو لظهور مفسدة. (ابن عاشور، 2001) ولقد استرسل في ذكر موانع المساواة وعوارضها حيث يخيل للقارئ أنه لا وجود لمساواة مطلقة، وإنما المساواة تتعلق بالتفاوت بين البشر، وتحليله لمقصد المساواة كان تحليلاً واقعياً والأمثلة على ذلك كثيرة يقول: "وأما الموانع الشرعية فهي ما كان تأثيرها بتعين التشريع الحق، إذ التشريع الحق لا يكون إلا مستنداً إلى حكمة وعلّة معتبرة، ثم تلك الحكمة قد تكون جلية، وقد تكون خفية .

الموانع السياسية: ضرورة إبطال المساواة بين الأشخاص إذا كان ذلك يؤثر في سياسة العامة للدولة وهنا ترجح كفة حفظ مصلحة الدولة.

الموانع الاجتماعية: وهنا يركز بن عاشور على صلاح المجتمع فيقر بالتفاوت الاجتماعي بين طبقاته وهنا يرجع الأمر إلى الاجتهاد لأن ها موانع اجتماعية موضوعة ولم يحدد الشرع معظمها مثل: منع مساواة العبيد للأحرار في الشهادة. (ابن عاشور، المقاصد الشريعة الإسلامية، 2001، صفحة 353)

5- مقصد الحرية:

يشرع الشيخ بن عاشور في ضبط مفهوم الحرية والتي ترتبط عنده بمعنيين، المعنى الأول: هي ضد العبودية وهذا هو المعنى الشائع في العديد من القواميس والمعاجم العربية فالحر عند العرب هو الإنسان غير المملوك لإنسان آخر أي هو ليس عبداً، يقول: "وهي أن يتصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفاً غير متوقف على رضا أحد آخر، وقولي بالأصالة لإخراج نحو تصرف السفية سفهاً مالياً في ماله، وتصرف الزوجين فيما تتعلق به حقوق الزوجية، وتصرف المتعاقدين بما تعاقدوا عليه، لأن ذلك كله يتوقف على رضا غير المتصرف بتصرفه، ولكن ذلك التوقف ليس أصلياً بل جعلياً أوجبه المرء على نفسه بمقتضى التعاقد، فهو في التحقيق تصرف منه في نفسه بحريته وضع لنفسه قيوداً لمصلحته." أما المعنى الثاني للحرية فهو ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه دون معارض" (ابن عاشور، 2001، صفحة 390)

إن الحرية على وجه العموم عند الشيخ ترتبط بالفطرة وهي الأصل في الإنسان وقد استدل في أكثر من موضع على ذلك بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "متى استعبدم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرار"، فهي مبدأ وقيمة إنسانية مستوحاة من روح الشريعة ومقاصدها العليا، وبهذا المعنى تعتبر الحرية مقرر مشهور في الشريعة ومن قواعد الفقه يقول الفقهاء: "الشارع متشوف للحرية" فذلك استقراره من تصرفات الشريعة التي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطال العبودية وتعميم الحرية، لذا شرع الإسلام تحرير الرقاب وإطلاق العبيد من رقة العبودية، وإبطال أسباب تجدد العبودية. (ابن عاشور، 2001، صفحة 392)، فالإسلام ألغى الرق وجعل عتق الرقاب كفارة، فوسع منافذ التحرير وجعل هذا الأمر قرينة وعبادة وكفارة، وهذا من أجل الحفاظ على إنسانية الإنسان الذي كرمه الله على سائر مخلوقاته .

ولكنه يؤكد كذلك أن هذه الحرية ليست مطلقة عامة الإطلاق بل هي تخضع لضوابط وشروط حددها الشارع، "فلا يحق لها أن تسام بقيد إلا قيذا يدفع به عن صاحبها ضرر ثابت أو يجلب به نفع حيث لا يقبل رضی المضروب أو المنتفع به بإلغاء فائدة دفع الضرر وجلب النفع، وذلك حين يكون لغيره معه حظ في ذلك أو يكون في عقله اختلال يبعثه على التهاون بضر نفسه وضياع منفعتها". (ابن عاشور، 1985، صفحة 163).

فنظر الإسلام إلى طريق الجمع بين مقصد نشر الحرية ومقصد حفظ نظام العالم بأن سلط عوامل الحرية على عوامل العبودية مقاومة لها بتقليلها وعلاجاً للباقي منها، وذلك بإبطال أسباب كثيرة من أسباب الاسترقاق واقتصر على سبب الأسر، وأبطل الاسترقاق الاختياري وهو بيع المرء نفسه أو بيع كبير العائلة لأحد أبنائها. (ابن عاشور، 2001، صفحة 393)، ولأن من مقاصد الشريعة حفظ النظام وجلب المصالح ودرا المفساد فإن الحرية تخضع لضوابط فحريتي ليست مطلقة وإنما تتعلق بالآخر وهذا هو المفهوم المعاصر المتداول للحرية.

وفي موضع آخر يصنف الحرية إلى أنواع: حرية المعتقد، حرية الفكر، حرية القول، وحرية العمل: أما حرية الاعتقاد فهي أوسع الحريات دائرة، لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقد...، لكن أمرها يختلف بين المسلم وغير المسلم، فهي عند الأول محدودة بما جاء به الدين، أما الثاني من أصحاب الملل الخاضعين إلى حكومة الإسلام دلت نصوص القرآن والسنة على أنهم يدعون إلى الدخول في الإسلام، فإن لم يقبلوا دعوا إلى الدخول تحت حكم المسلمين فيصيرون من أهل الذمة وكذلك أهل الصلح والعهد يبقون على أصل الحرية في البقاء على ما هم عليه من الملل لأنهم لم يلتزموا للإسلام بشيء من عقائده. (بن حوجة، 2008، صفحة 686) والحرية الفكرية هي الأخرى نالت حظها من الدراسة عند الشيخ حيث طبقها في منهجه المقاصدي قبل أن ينظر لها، فتحدث عن حرية المؤلف في الآراء العلمية والتفقه في الشريعة والتدبير السياسي وشؤون الحياة العادية، وهذا النوع من الحرية لا يكاد يستقل بنفسه لارتباطه الوثيق بالقول والعمل، حيث يتعذر كبت الفكر عن الحرية في المعقولات والتصورات والتصديقات، وأعلى مراتب هذه الحرية هي حرية العلم، أما بالنسبة لحرية القول فإنها تقوم أساساً على الصدق في الأخبار، وحرية العمل أصل أصيل في الإنسان ومقصد مهم من أصول النظام وضعه الشارع للمجتمع الإسلامي. (بن حوجة، 2008، صفحة 687).

*- خاتمة:

لم يكن الشيخ الطاهر بن عاشور أول من أُلّف في المقاصد إلا أنه أراد التأصيل لعلم يكون مرجعا لاختلاف وجهات النظر وتغير الأزمنة والعصور، فلم يكن كتابه في المقاصد شرحا أو تلخيصا لمن سبقه بل كانت إضافة جديدة وواضحة إذ تطرق لمسائل حاول من خلالها إصلاح العلوم الشرعية. ولقد أدخل في الجزء الثاني من كتابه المقاصد اعتبارات جديدة وهي أهمية النظر إلى الجانب الاجتماعي وتحريير نظرية المصلحة وتكييف نظام الشريعة بالنظر في قضايا الفطرة والسماحة والحرية والمساواة، ولقد توصل إلى أن هناك ضرورة ملحة إلى فتح باب الإجهاد من جديد مع مراعاة خصوصية أصول الشريعة فتحدى بذلك علماء عصره الذين رفضوا هذا الإجهاد لاعتقادهم بأن هذا مخالف للدين فخالفهم ولا يعني هذا أن ما قدمه الطاهر بن عاشور هو إبداع تام ولكنه اتبع وأبدع وقلد وجدد، وهذه هي ميزة الباحث الفذ، فالمنهج المقاصدي الذي أبدع فيه الشيخ يشكل النظام الشامل والنسيج الأصولي المتناسق الذي يجب على المجتهد أن يستحضره ويطبّقه في عملية الفهم والاستنباط فهو منهج يسير على خطين متوازنين: الأول فهم الأحكام الشرعية فهما كلياً مترابطاً لا فهما تجزئياً والثاني مبني على استنباط أحكام الشريعة لوقائع مستجدة. لذا أصبح يعرف في الدراسات الفقهية المعاصرة بأنه منهج النظر والاستدلال الصحيح بالخطاب الإسلامي وذلك لمواءمته للمتغيرات الراهنة من حيث كونه تجسيدا لتنزيل النصوص والقيم الدينية في واقع الحياة ومدى قدرتها على المعالجة والإصلاح والتغير. (العصيمي، 2010، صفحة 1096).

**

*- قائمة المصادر والمراجع:

- ابن سينا، ا. (s.d). *الإشارات والتنبيهات*. القاهرة: دار المعارف.
- ابن عاشور، ا. (1985). *أصول النظام الاجتماعي في الإسلام*. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.
- ابن عاشور، ا. (2001). *المقاصد الشرعية الإسلامية*. الأردن: دار النفائس.
- ابن عاشور، ا. (2001). *المقاصد الشرعية الإسلامية*. دار النفائس.
- ابن عاشور، ا. (2001). *مقاصد الشريعة الإسلامية*. الأردن: دار النفائس.
- البشير بن الميلود، ج. (2003). *في الإجهاد التنزيلي*. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.
- الدهلوي، (1995). *حجة الله البالغة*. بيروت: دار الكتاب العلمية.
- الريسوني، أ. (1999). *الفكر المقاصدي*. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة.
- الشاطبي، أ. إ. (1997). *الموافقات في أصول الشريعة* (Vol. 1ط). (السعودية: دار ابن عفاان للنشر والتوزيع.
- الشتري، (2018). *مقاصد الشريعة*. الرياض: دار كنوز إشبيلية.
- الطاهر ابن عاشور. (1984). *تفسير التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- الطاهر ابن عاشور. (2001). *مقاصد الشريعة الإسلامية* (المجلد ط2). الأردن: دار النفائس.
- العصيمي، ح. ع. (2010). *المنهج المقاصدي. ندوة حول نحو منهج علي أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة*. (p. 1096).
- الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود ومركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة.

- بن خوجة، م. ا. (2008). محمد الطاهر ابن عاشور، الدار العربية للكتاب. تونس: الدار العربية للكتاب.
- خليفة بابكر، ا. (2000). فلسفة مقاصد التشريع الإسلامي (Vol. 1 ط1). القاهرة: مكتبة وهبة.
- سعد بن ناصر الشاتري. (2018). مقاصد الشريعة. الرياض: دار كنوز إشبيلية.
- عاشور، ا. (2001). مقاصد الشريعة الإسلامية. الأردن: دار النفاثس.
- عمار طالبي. (2011). التجديد عند ابن عاشور. الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الاصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر (صفحة 37). الرباط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

*- List of sources and references

- Ibn Sina, A. (s.d.). Al-Isharat wa al-Tanbihat. Cairo: Dar al-Maaref.
- Ibn Ashour, A. (1985). The origins of the social system in Islam. Algeria: National Book Foundation.
- Ibn Ashour, A. (2001). The objectives of Islamic law. Jordan: Dar al-Nafayes.
- Ibn Ashour, A. (2001). The objectives of Islamic law. Dar al-Nafayes.
- Ibn Ashour, A. (2001). The objectives of Islamic law. Jordan: Dar al-Nafayes.
- Al-Bashir bin al-Milud, J. (2003). In the interpretation of the interpretation. Doha: Ministry of Endowments and Religious Affairs.
- Al-Dahlawi. (1995). The conclusive argument of God. Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyyah.
- Al-Raysuni, A. (1999). The objectives-based thought. Casablanca: New Success Printing Press.
- Al-Shatibi, A. I. (1997). Al-Muwafaqat fi Usul al-Shari'ah (Vol. 1st ed.). Saudi Arabia: Dar Ibn Affan for Publishing and Distribution.
- Al-Shatri. (2018). Maqasid al-Sharia. Riyadh: Dar Kunuz Ishbilila.
- Al-Taher Ibn Ashour. (1984). Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. Tunis: Tunisian House for Publishing.
- Al-Taher Ibn Ashour. (2001). Maqasid al-Sharia al-Islamiyyah (Vol. 2nd ed.). Jordan: Dar al-Nafayes.
- Al-Asimi, H. A. (2010). The Maqasid Approach. A Symposium on Towards an Authentic Scientific Approach to Studying Contemporary Jurisprudential Issues (p. 1096). Riyadh: Imam Muhammad Ibn Saud University and the Center of Excellence for Research in Jurisprudence of Contemporary Issues.
- Bin Khoja, M. A. (2008). Muhammad al-Taher Ibn Ashour, Arab House for Books. Tunis: Arab House for Books.
- Khalifa Babiker, A. (2000). The Philosophy of the Objectives of Islamic Legislation (Vol. 1st ed.). Cairo: Wahba Library.
- Saad bin Nasser al-Shatri. (2018). Objectives of Sharia. Riyadh: Dar Kunuz Ishbilila.
- Ashour, A. (2001). Objectives of Islamic Sharia. Jordan: Dar Al-Nafayes.
- Ammar Talbi. (2011). Renewal in Ibn Ashour. Sheikh Muhammad al-Tahir Ibn Ashour and the issues of reform and renewal in contemporary Islamic thought (page 37). Rabat: International Institute of Islamic Thought.

النظر للمقاصدي عند الشيخ الطاهر بن عاشور

The Maqāsid-based Perspective of Sheikh al-Tahir Ibn Ashur

د. محمد أمين دكار / جامعة سعيدة

dekkar45@gmail.com

**

*- مقدمة:

إن العناية الخاصة والملحة للطاهر بن عاشور بمقاصد القرآن تدل على وعي خاص بأهمية القرآن في تقرير مقاصد الشريعة وترسيخها، ذلك أن القرآن الكريم هو أصل الأصول بالنسبة إلى الإسلام وشريعته، وهو ما ذهب إليه "علال الفاسي" في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" بقوله: «والقصد العام من نزول القرآن هو هداية الخلق وإصلاح البشرية وعمارة الأرض، وطريقته إلى ذلك هي التربية بالحكمة والتعليم بالإرشاد لمصادر المعرفة. فهو يدعو قبل كل شيء إلى توحيد الله سبحانه والاعتقاد في إلهيته.» (الفاسي، د.ت، صفحة 41)

لقد كان الشيخ الطاهر بن عاشور حريصاً طوال حياته على تدوين ملاحظاته في مقاصد الشريعة الإسلامية، وعلى الجمع المُتقن بين ذلك وبين علمي الفروع والأصول في الفقه، مما أهله أن يكون مرجعاً في العلوم التشريعية وعلى وجه الخصوص المقاصد.

من هنا جاء تأليفه لكتابه: مقاصد الشريعة الإسلامية" سنة 1946م، وقد كان هذا المنتج المعرفي في المقاصد استجابة للدعوة التي أطلقها الشيخ "جعيط"، وتحقيقاً للأمنية التي أعرب عنها، حيث كان الأخير زميلاً له في تحمل أعباء فتاوى المذهب المالكي في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين، وقد كان قبل عشر سنوات من إصدار الطاهر بن عاشور لمؤلفه "مقاصد الشريعة الإسلامية" قد كتب في مجلة الزيتونة، بعد أن وصف تجربته مع كتب التراث ومدوناته بحثاً عن مسالك توصله إلى اليقين في أمر المقاصد، يقول: «ذلك أنني 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 ويُفصح عن أسرار التشريع، وإنما يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب علم الخلاف صبايات مع العلل وشذرات من الأدلة لا تُشفي للواقف عند حدّها علة، إذ لا تبته تلك العلل مقصداً تأزر إليه أفراد أنواع الأحكام، ولا تناجيه بما يكفي للإذعان بأنه مقصد، ولا تسفر عما في أغوار تلك العلل من الفوائد.» (بن عاشور، 2001، صفحة 87)

يقول القرافي: «إن كل تصرف لا يترتب عليه مقصوده لا يسترع» ومعناه أن أي قول أو فعل لا ينبني عليه ما يصلح حال التصرف، أحوال غيره لا يعتبر تصرفاً في الشرع. فلم يخلق الله وضعاً إلا ليرتب عليه أحكاماً

مبنية على مقاصد تحقق مصالح العباد في المعاش، والمعاد، على أساس من العدل وما يحققه من القيم والمبادئ، فلا باطل، ولا عبث، ولا ظلم. (الرافعي، 2004، صفحة 251)

ولهذا كان واجبا على النظر المقاصدي بأن يقوم على الموازنة بين ظاهر النص ومقصوده، بين مبناه ومعناه، وذلك وفق أصول الشريعة، ومعيار الاجتهاد الصحيح وضوابطه، لأن مقاصد الشريعة سلاح ذو حدين، يمكن استخدامها في الخير والمعروف والعكس قائم كذلك، لهذا كان النظر المقاصدي يمثل مبدأ الوسطية، ومن هنا احتل المكانة الضرورية بين علوم الدين. لقد عرفها الشيخ الطاهر بن عاشور إنها: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظاتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.» (بن عاشور، 2001، صفحة 251)

ويقسم الطاهر بن عاشور المقاصد إلى نوعين:

* معان حقيقية. * معان عرفية عامة.

ويعرف المعاني الحقيقية بقوله: «هي التي لها تَحَقُّقٌ في نفسها بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها – أي تكون جالبة جالبة نفعاً عاماً أو ضراً عاماً- إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً، وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح المجتمع» (بن عاشور، 2001، صفحة 251)

ويعرف المعاني العرفية بقوله: «هي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشتاً عن تجربة ملاءمتها لصالح الجمهور، كإدراك كون الإحساس معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كون عقوبة الجاني رادعة إياه عن العود إلى مثل جنائته، ورادعة غيره عن الإجرام، وكون ضدّ ذنبك يؤثر ضدّ أثرهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهير.» (بن عاشور، 2001، صفحة 252)

وقد وضع أربعة شروط لتَحَقُّق هذه المقاصد، هي:

الثبوت. الظهور. الانضباط. الاطراد.

الثبوت: ويقصد بهذا الشرط أن تكون المعاني مجزوماً بتحقيقها أو مظنوناً ظناً قريباً بالجزم.

الظهور: ويقصد بهذا الشرط وضوح المعنى «مما يبعد الاختلاف بين الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح، فهو معنى ظاهر ولا يلتبس بحفظه الذي يحصل بالمخادنة أو بالإلابة، وهي إلصاق المرأة البغيّ الحمل الذي تغلّفه برجل معين ممن ضاجعوها» (بن عاشور، 2001، صفحة 252)

الانضباط: وهو أن يكون للمعنى حدّ معتبر «لا يتجاوزه ولا يقصر عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً قدرًا غير مشكّك، مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن

تصرفات [غير] العقلاء، الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.» (بن عاشور، 2001، صفحة 252)

الاطراد: وهو أن لا يكون «المعنى مختلفا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأمصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة، المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء، بخلاف التماثل في الإثراء أوفي القبيلة.» (بن عاشور، 2001، صفحة 253)

يؤكد الطاهر بن عاشور، ومن خلال تفسيره للقرآن، أن الفطرة السليمة هي أساس المقاصد، ويقرر هذا ابتداء من تفسيره للآية الكريمة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ؛ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (30)﴾ (سورة الروم، الآية 30) حيث قال: «الفطرة: الخلق، أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق. ففطرة الإنسان هي ما فطر عليه، أي ما خلق عليها الإنسان ظاهرا وباطنا، أي جسدا وعقلا. فمشي 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-المسعى في علم الاستدلال بفساد الوضع- خلاف الفطرة العقلية، والجزم بأن ما نشاهده في الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية وإنكار السفسطائية ذلك خلاف الفطرة العقلية. فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه نظرة عقلية، لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على ما يدركه العقل ويشهد به.» (بن عاشور، 2001، صفحة 264) ويضيف شارحا لمفهوم الفطرة بوصفها مصدر العقائد والأعمال فيقول: «وقد استبان لك أن الفطرة النفسية للإنسان هي الحالة التي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالما من الاختلاط بالرعونات والعدايات الفاسدة، فهي المراد من قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (سورة الروم، الآية 30) وهي صالحة لصدور الفضائل عنها، كما شهد به قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (6)﴾ (سورة التين، الآيات 4، 5، 6) فلا شك أن المراد بالتقويم في الآية تقويم العقل الذي هو مصدر العقائد الحقة والأعمال الصالحة» (بن عاشور، 2001، صفحة 264).

وبالرجوع إلى تفسيره "التحرير والتنوير" نجد أن الطاهر بن عاشور ربط قبول هذا الدين في القلب والأفهام بمبدأ الفطرة، وأن أساس التوحيد هو الفطرة «ومعنى فطر الناس على الدين الحنيف أن الله خلق الناس قابلين لأحكام هذا الدين وجعل تعاليمه مناسبة لخلقهم غير مجافية لهم، غير نائين عنها ولا منكرين له، مثل إثبات الوحدانية لله لأن التوحيد هو الذي يساوق العقل والنظر الصحيح حتى لو ترك الإنسان وتفكيره ولم يلحق اعتقادا ضالاً لاهتدى إلى التوحيد بفطرته. قال ابن عطية: "والذي يعتمد عليه

تفسير هذه اللفظة، أي الفطرة، أنها الخلقة والهيئة التي في نفس الإنسان التي هي مُعدّة ومهيأة لأن يميز بها مصنوعات الله، ويستدل بها على ربه ويعرف شرائعه.» (بن عاشور، 1997، صفحة 90)

ويوازن الطاهر بن عاشور بين مصطلحين على أساس من النسائي، فيضع الإسلام في مقابل الفطرة، فنجدّه يعبر عن هذا شارحاً بقوله: «وكون الإسلام هو الفطرة وملازمة أحكامه لمقتضيات الفطرة، صفة اختص بها الإسلام من بين سائر الأديان في تفاريعه، أما أصوله فاشتركت فيها الأديان الإلهية.» (بن عاشور، 1997، صفحة 92) ويؤكد وصف الإسلام بالفطرة بتفسيره للآية 30 من سورة الروم، حينما ذكر الخطاب القرآني قوله: ﴿الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ بيان لمعنى الإضافة في قوله: فِطْرَةَ اللَّهِ. و"نصريح بأن الله خلق الناس سالمة عقولهم مما ينافي الفطرة من الأديان الباطلة والعادات الذميمة، وأن ما يدخل عليها من الضلالات ما هو إلا من جراء التلقي والتعود. قال النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه* كما تنتج الهيمه بهيمه جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء.» (بن عاشور، 1997، صفحة 92)

ومعنى وصف الإسلام بأنه فطرة الله «أن الأصول التي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الزائدة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرّض عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصلة في البشر والناشئة عن مقاصد من الخير سالمة من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تزكّت الفطرة ونشأتها لما شهدت بها ولا بضدها، فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنها.» (بن عاشور، 2001، صفحة 264)

ويجمل الطاهر بن عاشور معظم تحليله لمقتضيات الشريعة، والذي ينطلق فيه من كون الإسلام ضامناً لسد الحاجات التي يتوقف عليها الإنسان لتكوين مدنيته كإنسان، وهذا ما يجعل من الشريعة الإسلامية تكليفاً اعتقادياً وعملياً لا يتنافى مع العقل، فيقول: «ويفرع لنا من هذا أن الشريعة الإسلامية داعية أهلها إلى تقويم فطرتهم والحفاظ على أعمالها وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها. فالزواج والإرضاع من الفطرة، وشواهد ظاهرة في الخلقة، والتعاوض وأداب المعاشرة من الفطرة لأنهما اقتضاهما على البقاء، وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة، والحضارة الحق من الفطرة لأنها من آثار حركة العقل الذي هو من الفطرة. وأنواع المعارف الصالحة من الفطرة لأنها تنتج عن تلاقي العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حب ظهور ما تولد عن الخلقة.» (بن عاشور، 2001، صفحة 264)

ثم يضيف: «ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع الذي سيأتي بحثه، نجدّه لا يعدو أن يسائر حفظ الفطرة والحذر من حرقها واختراقها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم فيما يعد في الشرع محذوراً وممنوعاً، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعد واجباً، وما كان دون ذلك في الأمرين فهو منهي عنه أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح.» (بن عاشور، 2001، صفحة 264)

ويعتبر الطاهر ابن عاشور أن ما أخذ به الفقهاء من مراعاة العرف وجعله مصدراً من مصادر التشريع والقضاء، وعملهم بقاعدة (العادة محكمة) ليس إلا فرعاً بمقتضى الفطرة التي هي أساس التشريع في الإسلام. ومن هنا وبحكم أن الشريعة الإسلامية هي شريعة فطرة، وأن مقاصدها مقاصد فطرة، وضامنة حاجات الفطرة من تحقيق المساواة والحرية والكرامة للبشر، فإن كل هذه الأسس والقيم التشريعية هي مرتبطة بالفطرة. ومن هذه الأسس والقيم المساواة والحرية.

يقول الطاهر بن عاشور: «ومن أوّل الأشياء التي تنشأ عن عموم الشريعة ويتوقف النظر فيها على تحقيق معرفة عمومها ومواقع ذلك، كيفية المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرادها وتحقيق مقدار اعتبار تلك المساواة ومقدار إلغائها. ذلك أن المسلمين مُستَوون في الانتساب إلى الجماعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (سورة الحجرات، الآية 10)، فمعنى الأخوة يشمل التساوي على الإجمال بجعل المسلمين سواء في الحقوق المخولة في الشريعة.» (بن عاشور، 2001، صفحة 229)

ويضيف قائلاً: «وبناء على الأصل الأصيل، وهو أن الإسلام دين الفطرة، فكلُّ ما شهدت الفطرة بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم، وكلُّ ما شهدت الفطرة بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه.» (بن عاشور، 2001، صفحة 229)

ينظر الطاهر بن عاشور إلى أن مبدأ المساواة مكفول من كون أن الأصل في الخلق واحد، وبالتالي فهم متساوون في الخلقة. «فالمساواة للتشريع في الأمة ناظرة إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مما لا يؤثر التمايز فيه أثراً في صلاح العالم. فالناس سواء في البشرية: "كُلُّكُمْ مِنْ أَدَمٍ"، وفي حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، ولا أثر لما بينهم من الاختلاف بالألوان والصور والسلاتل والمواطن. فلا جرم نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكرت تساويهم في أصول التشريع مثل حق الوجود المعبر عنه بحفظ النفس وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبر عنها بحفظ المال، ومن أول ذلك حقوق القرار في الأرض التي اكتسبها أو نشأوا فيها مثل مواطن القبائل، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة، وهو المعبر عنه بحفظ العقل وحفظ العرض.» (بن عاشور، 2001، صفحة 330)

والمساواة في نظر الطاهر بن عاشور لا تحصل إلا إذا توافرت شروط وغابت موانع. «فالمساواة تعتمد توفر شروط وانتفاء موانع. فالشريعة التي تبني المساواة على اعتبار الشروط والقيود شريعة مساواتها ضعيفة، والشريعة التي تبني مساواتها على انتفاء الموانع شريعة مساواتها واسعة صالحة، ويظهر أن الدعوة الإسلامية بنّت قاعدة المساواة على انتفاء الموانع. «وشتان بين قوة تأثير الشرط وتأثير المانع. والشريعة التي لا تقيّد المساواة بشيء شريعة مضللة.» (بن عاشور، 2017)

وإذا عدنا إلى الإسلام وجدنا الشريعة الإسلامية في نظر الطاهر بن عاشور تتعلق بثلاثة أشياء: الإنصاف، وتنفيذ الشريعة، والأهلية.

الأولى: المساواة في الإنصاف بين الناس وفي المعاملات، وهي المعبر عنها بالعدل، وهو خصلة جليلة جاءت به جميع الشرائع، وبيّنت تفاصيله بما يناسب أحوال أتباعها. وشريعة الإسلام أوسع الشرائع في اعتبار هذه المساواة. ففي خطبة الوداع قال النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وإن ربنا الجاهلية موضوع، وإن أول ربنا بدأ به ربنا عبي العباس بن عبد المطلب، وإن دماء الجاهلية موضوعة، وإن أول دم أبدأ به دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب.»

الثانية: المساواة في تنفيذ الشريعة وإقامتها بين أفراد الأمة بحيث تجري أحكامها على وتيرة واحدة ولو فيما ليس فيه حق للغير، مثل إقامة الحدود. سرق امرأة من بني مخزوم من قريش حلياً، فأمر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بإقامة الحد عليها، وعظم ذلك على قريش فقالوا: من يشفع لها عند رسول الله غير أسامة بن زيد؟ فكلموه، فكلم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في شأنها، فغضب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقال: «أتشفع في حد من حدود الله؟ إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها.»

الثالثة: الأهلية، أي في الصلوحية للأعمال والمزايا وتناول المنافع بحسب الأهلية لذلك، وهذه قد تكون بين جميع من هم داخلون تحت سلطة الإسلام، وتكون بين المسلمين خاصة، وتكون بين أصناف المسلمين من الرجال ومن الأحرار من النساء. والأصل في هذه الأهلية في الإسلام هو المساواة بين الداخلين تحت حكم الإسلام كلهم، لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في أهل الذمّة: «لَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا». ثم المساواة بين المسلمين خاصّة، في أحكام كثيرة بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (سورة الحجرات، الآية 10).

إن مبدأ المساواة عند الطاهر بن عاشور يستلزم مبدأ آخر وهو الحرية، والتي ثبت بالاستقراء أنها مقصد أساسي من مقاصد الشريعة. وهي تابعة أيضاً من كون الشريعة الإسلامية شريعة الفطرة. «لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزم أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية.» (بن عاشور، 2001، صفحة 330)

ويورد الطاهر بن عاشور معنيين للحرية: الأول أن ما يقابل الحرية هو العبودية، والثاني هو تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه، «وكلا هذين المعنيين جاء مراداً للشريعة، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، إذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة التي تقرر أنها من مقاصد الشريعة، ولذلك قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" أي فكونهم أحراراً أمر فطري.» (بن عاشور، 2001، صفحة 391)

وهذه الحرية تدخل تحتها حرية الرقبة وحرية الفكر والقول، وحرية العمل «وأما المعنى الثاني فله مظاهر كثيرة من مقاصد الإسلام، وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم وأقوالهم وأعمالهم،

ويجمعها في أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم التي يخولهم الشرع التصرف فيها غير وجلين ولا خائفين أحداً.» (بن عاشور، 2001، صفحة 396) ويضيف قائلاً: «ولكل ذلك قوانين وحدود حددتها الشريعة لا يستطيع أحد أن يحملهم على غيرها.» (بن عاشور، 2001، صفحة 396) ويؤكد على الحفاظ على هذا المبدأ وعدم المساس به لأي سبب كان «واعلم أن الاعتداء على الحرية نوع من أكبر الظلم.» (بن عاشور، 2001، صفحة 399)

وفي كتابه "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" يعرض الطاهر بن عاشور وبإسهاب مبدأ الحرية والمكانة التي تحتلها في الشريعة الإسلامية بقوله: «الحرية حلية الإنسان وزينته المدنية، فيها تُنمَى القوة، تنطلق المواهب، وبصورتها تنبت فضائل الصدق والشجاعة، والنصيحة بصراحة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتتلاقح الأفكار وتورق أفنان العلوم. إن الحرية أثقل عبء على الظالمين والجبابرة والمخادعين، فلذلك ما فتى هؤلاء منذ أقدم العصور يبتكرون الحيل للضغط على الحريات وتضييقها أو خنقها.» (بن عاشور، 1985، صفحة 170)

إن الإنسان مدني بطبعه، وهو دائما بحاجة إلى تواصل مستمر بينه وبين الآخر، ومرد هذه الحاجة إلى القصور والضعف الموجود فيه، ولا يمكنه أن يعوض ذلك إلا بالتعاون. «والحرية المطلقة تنافي مدنيته، فتعيّن أن الحرية المحمودة التي يدعو إليها الإسلام والحكماء هي حرية مقيدة لا محالة. فلننظر إلى القيود التي دخلت على الحرية في تاريخ الحضارة، فإن كانت تحصل منها فائدة للمقيّد بها في خاصته أو في حالته الاجتماعية العامة فهي المعبّر عنها بالشرائع والقوانين، ودخولها على الحرية مقصود منها تعديلها لتكون نافعة غير ضارة.» (بن عاشور، الهداية الإسلامية، 2017)

والحرية وصف فطري في البشر، والإسلام دين فطرة كما وصفه الله تعالى في قوله: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (سورة الروم، الآية 30)، فكل ما هو أصل الفطرة فهو من الإسلام.

تتعلق الحرية عند الطاهر بن عاشور بثلاثة مظاهر هي: "الاعتقاد، القول، العمل".

*حرية الاعتقاد: «فقد أسس الإسلام حرية العقيدة بإبطال العقائد الضالة المخالفة لما هي في نفس الأمر... ولم يسمح الإسلام بتجاوز حرية الاعتقاد حد المحافظة على دائرة الإيمان والإسلام» (بن عاشور، 2017)، حيث اختلف الصحابة، وحدث الخلاف بينهم سواء في عهدهم أو بعد ذلك، وفي مسائل كثيرة، كالإمامة والقدر، والتكفير بالذنب...»

* حرية القول: ويعرفها الطاهر بن عاشور بأنها أن يجهر «المفكر برأيه، ويصرّح بما يراه صوابا مما يأمن من نفسه أنه يحسن الإصابة فيه. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ (سورة الأنعام، الآية 152)» (بن عاشور، 2017). ويربط الطاهر بن عاشور حرية القول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من باب أن قول العدل تكرهه النفوس التي يقمعهما الحق. ويقسم حرية القول إلى: حرية العلم والتعليم، ومظهرها في الإسلام حالتان:

الحالة الأولى: الأمر ببث العلم بقدر الاستطاعة... ووراء هذا مرتبة أخرى في العلم والتعليم وهي مرتبة الاستنباط ومرتبة الاجتهاد في الحديث، «مَنْ اجتهد وأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد.»
الحالة الثانية: تخويل أهل العلم نشر آرائهم وتعليمها مع اختلافهم في وجوه العلم، واحتجاج كل فريق رأيه ومذهبه، وحرصهم على دوام ذلك تطلباً للحق، لأن الحق مشاع.» (بن عاشور، 2017)

أما حرية العمل، فيُعرِّفها الطاهر بن عاشور بأنها «تتعلق بعمل المرء في خوصيته، وبعمله المرتبط بعمل غيره. فحرية العمل في الخوصية مثل تناول المباح والاحتراف بما شاء، ولا يجبر على أن يعمل لغيره إلا إذا تعيّن عليه عمل من المصالح العامة.» (بن عاشور، 2017)

فالطاهر بن عاشور، ومن خلال مؤلفه "مقاصد الشريعة الإسلامية" يرى العلوم الشرعية والإسلامية كثيرة ومتداخلة لانشغالها جميعاً بالقاسم المشترك بينها، وهو تفسير الدين وفهمه أحسن فهم بغية خدمته أحسن خدمة. والطاهر بن عاشور يعبر في همومه وآرائه الإصلاحية عن رؤية تاريخية وحضارية تخص المجتمع الإسلامي ومستقبله. وضمن هذه الرؤيا وبوحي منها فإنه يبدو غير مطمئن إلى جدوى تلك المحاولات الإصلاحية للتعليم الإسلامي، إذ إنه غلب عليها الاهتمام بالجوانب الشكلية والخارجية. (بن عاشور، 2001، صفحة 48)

إن أولى هذه العلوم التي بدأ بها الطاهر بن عاشور هو علم الفقه وأصوله. لقد أراد الفقهاء من بيان الأحكام الشرعية ومن الشريعة والشرع كل طريقة موضوعة بوضع الهي ثابت من نبي من الأنبياء. وإذا كان واقع الاستدلال الفقهي يتميز في معظم أصوله بالظن، ولا تتقارب فيه المدارك بسبب تبعية أصوله لمقتضيات المذهب الفقهي، فإن من المهام المستقبلية لمنظري هذا الاستدلال البحث في جملة من الأصول المقاصدية التشريعية، التي من شأن اعتمادها التقريب بين مدارك الفقهاء، والتوحيد في منطلقاتهم النظرية. وبعد إنجاز هذا المطلب العلمي مقصد ابن عاشور الأولي من البحث في المقاصد الشرعية، ذلك المطلب المتجسد في دعوته إلى إنشاء علم المقاصد الشرعية. (الحسيني، 1995، صفحة 98).

**

*- قائمة المصادر و المراجع :

- الحسيني، إ. (1995). نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
الطاهر بن عاشور. (2001). مقاصد الشريعة الإسلامية. الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع.
الفاصي، ع. (د.ت). مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية.
بن عاشور، أ. (1985). أصول النظام الاجتماعي في الإسلام. تونس: الشركة التونسية للنشر والتوزيع.
بن عاشور، أ. (1997). تفسير التحرير والتنوير. تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.
بن عاشور، أ. (2017, 02/09). الهداية الإسلامية. Retrieved from dorar: <https://dorar.net/artide>
عبد السلام الراعي. (2004). فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق.

الفكر المقاصدي بين الاجتهاد والإبداع ورفض التقليد

Maqāsid Thought: Between Ijtihad, Innovation, and the Rejection of Imitation

د. مبارك فضيلة / جامعة تيارت.

fadhila.mebarek@univ-tiaret.dz

**

*- مقدمة:

أصبحت الأسُسُ التي كانت تقوم عليها الأحكام الشَّرعية غير كافية خاصة بعد اتَّساع نطاق العلاقات بين المسلمين وغيرهم، فكان من الضَّروري إيجاد أسُسٍ جديدة تُضاف إلى الأسُس السابقة، ظهر النَّظر العقلي في عهد بني العباس وتعددت المذاهب الفقهيَّة (المالكيَّة، الشَّافعيَّة، الحنابليَّة، والأحناف)، وطرحَت مسائل تعلَّقت (بالعبادات والمعاملات) اقتضت ضرورة إيجاد أحكام مناسبة لها فظهر علم أصول الفقه، وعلم المقاصد كعلوم عقلية تنصُّ على التَّحليل والتَّدليل والتَّساؤل عن حكمة الشَّرعية وعللها من جهة أحكامها وما هو أولى، وما هو ضمن الحاجيات والتَّحسينات، ممَّا استوجب البحث عن طبيعة العلاقة التي تربط بين قصد المكلف وقصد الشَّارع، أي بين النَّصِّ والممارسة ومدى التَّوافق بينهما نحو تحقيق غايات ومصالح يُعوَّلُ عليها في الخطاب الشَّرعي، ونظريَّة المقاصد كنظريَّة عملية تجديديَّة تستمدُّ شرعيَّتها من العلم والعمل، ومن هنا وجب أن نتساءل عن طبيعة نظريَّة المقاصد في خدمة الصَّالح العامِّ، وفيم يتمثَّل مشروع الشَّاطبي في علم المقاصد منهجا وموضوعا؟ وهل مقاصد الشَّرعية نظمت المجتمع ووجَّهته نحو الصَّلاح وتيسير شؤون الأمة؟

1/ الفقهُ المقاصديُّ روحُ الشَّرعية:

إنَّ الكليَّات الخمس المتمثِّلة في حفظ المال، والنَّفْس، والدِّين، والعِرْض، والعقل، وحفظ أهمِّ مقاصد الشَّرعية وجوهرها، فالحفاظ عليهم من مهام الفقه المَقاصدي ومن أولوياته، لهذا نوَّعت مقاصد الشَّرعية من طرق إثباتها وفق نموذج الشَّاطبي، ويمكننا تصنيف مراتبها لمراتب قطعية وظنيَّة، وهذا لا يخرج عن نطاق أينما كانت المصلحة العامة فتمَّة شرع الله، أي تحقيق منفعة وجلبها ودَرْء مفسدة، ممَّا شجَّع المزيد من الجُهد والمَشقة في طلب العلم والدِّراية بأمر الشَّرع واستخراج الأحكام الشَّرعية، يعني الاجتهادُ في طلب العلم الشَّرعيِّ تحقيقا لمصالح الأمة ورفع الحرج، هذا تفسير غايات المقاصد في الشَّرعية الإسلاميَّة، فتحقيق المقاصد وتسهيل الحوائج باب واجب مطلوب، لهذا تتوافق الشَّرعية مع العموميَّة والمنفعة بشرط: «فالشَّرعية تُرجَّب بكلِّ اجتهاد يتوافق مع آيات القرآن الكريم ومقاصدها طالما هو يُحقِّق جلب مصلحة لأفراد المجتمع، ويدفع عنهم الشَّرور والآثام

والمفاسد.... على جَلْبِ المصالح ودفْعِ المفاسد التي تُلْجِقُ الضَّررَ والأذى بأفراد المجتمع». (أحمد حسن، دت: 748).

نفهم من هذا، أنَّ الفقهَ المقاصديَّ يخدم الشَّريعةَ الإسلاميَّةَ ويُعزِّزُ الاجتهادَ الأصلي الذي يتلاءم مع مصادر التَّشريعِ الإسلامي، يمتلك روح التَّجديد والتَّحديث حسب مُتطلَّبات العصر مقاصد الشَّريعة ومراعاة الصَّالح العام، ولتوضيح ذلك ينبغي أن لا نَسْبُ ألبه الكفَّار سداً للذرائع كي لا يسبَّوا الله أو الرِّسول -صلى الله عليه وسلّم-، يعني تحقيق أولى الأولويات وهو حفظ الدِّين، وهذا هو المقصد الأساسي للشَّريعة وسماحتها وصلاحتها في كلِّ زمان ومكان.

إنَّ التَّجديد وفق الضوابط الشَّرعية يعكس التَّطوُّر في علم أصول الفقه وأصالة الاجتهاد، وروح الفقيه العالم بحقائق الشَّرع والحكمة وطلبها دون التَّجريح في مصادر التَّشريع الإسلامي.

2/النَّظَرُ العَقْلِيّ وَالإِنْتاجُ المَقاصِديّ:

إنَّ مواصلة الاجتهاد من اختصاص العقل الفقيهي بهدف إصلاح الفكر الإسلامي وإحداث نقلة نوعية تُعَبِّرُ عن روح الإبداع والتَّجديد، وترفض التَّقليد خصوصاً ما تعلق بباب المقاصد والغايات والأحكام الفقهية، وتوطئ القواعد الفقهية، والضوابط الشَّرعية منها وموضوعاً، والتَّدليل بالمُحاجة العقلية، وفهم اللَّامنتوق، أو المسكوت عنه في النَّصِّ الشَّرعِي وردَّ الجزئيِّ للكليِّ، وقياس الغائب على الشَّاهد، والاستنتاج في إطار نظرية المقاصد: «لتصبح نظرية تحكم تفاصيل الشَّريعة وتحكم كلِّ فهم لها، وتوجِّه كلَّ اجتهاد في إطارها» (الريسوني، 2007: 30)، يعني ذلك الإطار الذي يتحرَّك داخله الأصولي، إذ يجب عليه أن يُدرك التَّعارض والتَّرجيح، ويميِّز بين المسائل حتَّى يعرف جهة الثبوت والدَّلالة لمعرفة الصَّحيح والفاقد، ويحتاج لذلك وسائل منطقية وموضوعية وعلمية لاختيار الدليل الرَّاجح، إذا تعلق الأمر بالمسائل المختلف فيها، ودلالات تتعلق بمباحث الكتاب والسنة والتي ينبغي للأصولي أن يعرفها هي دلالة الاقتضاء والضرورة، ودلالة العامِّ والخاصِّ، والمطلق والمقيَّد، لذا علم أصول الفقه ونظرية المقاصد تقوم على عدَّة علوم كعلم أصول الدِّين، والتَّفسير، والحديث، والمنطق، والتَّاريخ...، والنَّجاعة في التَّدليل العَقْلِيّ والنَّقْلِيّ مستندا على منهج استقرائي ينطلق من الخاصِّ إلى العامِّ، فالمسائل الجُزئية والأحكام كلبية وفق قاعدة خصوصية السَّبب وعمومية المعنى: «إنَّ العقل المقاصديَّ حقَّق التَّحوُّل من عَقْلِيَّة التَّلْفِين والتَّلْقِي إلى عَقْلِيَّة التَّفْكير والاستنتاج... فالاجتهاد المقاصدي في الاجتهاد، واستنباط الأحكام إنَّما استدعته مُقتضيات تحقيق خلود الشَّريعة والامتداد بأحكامها... ويكشف أسباب التَّقْصير» (نور الدين، 1998: 16-18)، فاستنباط الأحكام الشَّرعية من الأدلة التَّفصيلية هو من اختصاص الأصولي، يعني معرفة كيفية استفادة الأفعال من أدلة الأحكام مع ضرورة الاستناد على أصل عَقْلِي لاستنباط الأحكام التي لا نصَّ فيها ولا

إجماع، وهنا يظهر التَّرجيح وتوظيف القياس مع فهم طبيعة العلاقة بين واقعتين وتبريرها بمعرفة الشَّيء، ومثال ذلك الخمر حرام المُسكر يُخدِّرُ، المخدِّرُ علَّةٌ، هذا الحكم إشراك المخدِّر والخمر في السُّكر، والأمثلة كثيرة يمكن الإشارة إليها في عمليَّة استنباط الحُكم الشَّرعي، وذلك بجعل حُكم المسألة مطابقا لمقاصد الشَّريعة، فسبب وجوب الصَّوم هو رؤية الهلال بالدليل النَّقلي، وكذا علَّة الحُكم أو السَّبب متسلِّحا الأصولي بالتعارض والتَّرجيح، أي يميِّز بين المسائل حتَّى يعرف جهة الثَّبوت والدَّلالة لمعرفة الصَّحيح والفاقد ولهذا فهو بحاجة لوسائل منطقيَّة وموضوعيَّة وعلميَّة لاختيار الدَّليل الرَّاجح.

3/ مناهج إثبات مقاصد الشَّريعة :

يختلف الفقهاء في النَّظر لدرجات الاستنباط من مصادر التَّشريع فمنهم يرخِّص الاستحسان، ومنهم المصالح المرسله، ومنهم من يكفي بالقسم المتَّفَق عليه ويتَّفَقون في قاعدة خصوصيَّة السَّبب مع عموميَّة المعنى، وعلم أصول الفقه هو عبارة عن طريق يتحرَّك فيه الفقيه لإثبات مقاصد الشَّريعة، ويُعتبَرُ الإمام الشَّافعي من اكتملَ على يده دون أن ننسى دور الفرق الكلاميَّة كالمعتزلة والأشاعرة في صقله وتقديمه في علم قائم بذاته له حُصُوصيَّته المنهجيَّة وبنيتِه المنطقيَّة وصبغته العلميَّة: «وانتهى علم أصول الفقه إلى مذهب فلسفي متكامل، نظريَّة في المعرفة ونظريَّة في المنهج، وتطبيق لهذا النهج، ثمَّ بحث ميتافيزيقي، وفيزيقي، وأخلاقي» (النُّشار، دت: 55)، إضافة للأدلة النَّقليَّة ينبغي على الفقيه الدَّراية بشرائط الاستدلال والمنطق، وإتقان علم المناظرة العقليَّة، وفنَّ الجدل، إنَّ متانة التَّفكير ومهارة الاستنباط آليات مكَّنت الشَّافعي من وضع قانون يستند إليه في معرفة مراتب أدلَّة الشَّريعة مثلما نُسبَ علم المنطق والعقل لأرسطو، يُنسَبُ علم أصول الفقه وعلم الشَّرع للإمام الشَّافعي، فأصل القواعد التي تساعد المجتهد على استنباط الأحكام الشَّرعيَّة من مصادر التَّشريع، أمَّا المسلك الثَّاني هو كفيَّة تخريج القواعد العامَّة الفقهية لكلِّ مبحث من مباحث الفقه ومناقشتها ثمَّ تطبيق الفروع، أي لزوم الفروع عن الأصول وما يترتَّب عنها بالضرَّورة مع مراعاة عدم التَّنابق في المسائل: «حيث وضع القواعد للمجتهد وإلزامه الأخذ بها أو بنظائرها، حتَّى لا يأتي اجتهاده متناقضا، يوما استدلَّ بالعامِّ ويوما بقول إنَّ دلَّالته ظنيَّة... وعدم اضطراب في التَّفريع» (أمين، 2003: 230).

يُعتبَرُ الكلام عن المقاصد ضرورة ملحة نتيجة المستجدات الزاهنة وضرورة إبداع مناهج أكثر تفعيل ومرونة تتماشى مع روح العصر بدل التَّعطيل والتَّضليل، لهذا فالنَّظر للمقاصد كمنظومة متكاملة مع مقصد الأخلاق والعقيدة يعبَّر عن روح طبيعة الإسلام المتجدِّدة التي تؤمن بالاجتهاد والفهم والتَّأويل بحكم الخطاب الشَّرعي الموجَّه للمكلفين وإسناد التَّأويل لقواعد وضوابط تحقِّق الصَّالح العامِّ تُصبح

ثابتة ومحتجَّ بها في حالات مماثلة لها، وهذا وفق الرجوع لأصل عقلي لاستنباط الأحكام التي لا نصَّ على حكمها بواقعة ورد نصَّ حكمها لاشتراك الواقعتين وتساويهما في العلة، ومن هنا يمكننا القول إنَّ الأصوليَّ يتحرك داخل خمس أركان مستنبط الحكم الشرعيَّ منها

1/ الأدلة الشرعية الكلية، وهي قسمان:

• قسم متفق عليه وهو القرآن، السنة، الإجماع، القياس.

• قسم مُختلف فيه كالمصالح المرسلة، الاستحسان، سدِّ الذرائع، الاستصحاب... الخ.

2/ الأحكام الشرعية الكلية: منها ما هو تخيري وما هو تكليفي، ممَّا يوحي أنَّ الاجتهاد الفقهي هو ثمرة الفكر المقاصدي تتظافر فيها جهود البناء النظري والمنهجي، والاهتمام الشرعي هو انعكاس لواقع، وعليه يمكننا القول: «يجمع الفكر المقاصدي بين منطق الشرع ومنطق الواقع، الأول مؤسسٌ على قواعد البيان اللغوي والتأويل الاجتهادي والاستخراج الدقيق للمقاصد الشرعية... والثاني على الاستكشاف والتجريب والبحث في كميّات تنزيل المعرفة ومنهجها على اعتبارات قواعد جلب المصالح ودفع المفاسد» (العضراوي، 2010: 377).

3/ إنَّ استنباط الحكم الشرعي ينبغي أن تتوافق مع المقاصد الشرعية مراعيًا علة الحكم والشرط كشرط الطهارة للصلاة، ومراعاة المانع كوجود الدَّين مع حلول النَّصاب (الزكاة).

4/ دلالة الاقتضاء والضروة ودلالة العام والخاص والمطلق والمقيّد، ومن هنا تأسست نظرية المقاصد: «نظرية المقاصد هي الإطار الكلي الذي ينتظمها ويجمع شتاتها ويُنسق فيما بينها ويعطيها على ما بينها من تباعد وتنوّع بعدا واحدا ومغزى واحدا» (الريسوني، 1995: 29).

نفهم من هذا، أنَّ الشريعة هي ذلك المركب الذي يشمل مصالح العباد ومقاصدهم في مقابل العقل الذي يعمل على تحقيق التعليل المصلي وفق القاعدة الفقهية أينما كانت المصلحة فثمة شرع الله: «وهكذا نرى إلى أي حدّ يحتاج فهم النصوص فهما سليما، إلى العقل والتعقل وإلى النظر المصلي المتبصر» (الريسوني، 1995: 286).

إنَّ التكامل بين النقل والعقل في المسائل الفقهية والشرعية مشروطة بأسبقية النقل على العقل كونه خادما للشريعة محققا لمصالح وشرطا للتكليف الشرعي «فالشريعة كلها مبنية على قصد المحافظة على المراتب الثلاثة من الضروريات والحاجيات والتَّحسينيات... وإنَّ هذه الكميّات تقضي على كلّ جزئي تحتها، إذ ليس فوق هذه الكميّات كُليّ تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة» (الريسوني، 1995: 370).

إنَّ الشريعة هي خطاب للمكلفين تقتضي منهجا مقاصديا وعقلا بيني عملية استدلالية ويعمل على تجديد المناهج والاجتهاد والتوليد، فالفعل المقاصدي ما هو إلّا توجيه العبد المكلف لمسار الشريعة

وتحقيق خلافة الإنسان في الأرض وأن يكون المكلف متوافقاً مع مقصد الشريعة لا مخالفاً له، فكان من أولويات الدِّين المحافظة على ما هو أولى، أي ضروري أو تحسيني، وتكميلي، فللشريعة مقاصد كثيرة ومعرفتها يُعتَبَرُ علماً ينبغي إدراكه والعلم به، وضرورة التَّجديد فيه وإعطاء قيمة للإنسان الزاهي وكرامته، وحتى نختم هذا المبحث يمكننا القول: إنَّ الاجتهاد المقاصديّ هو ذلك التَّصوُّر المنهجي والمعرفي لإرساء المقصد العامّ للتَّشريع، وهو حفظ استقرار الأمة وصلاتها، وهذا ما يُعرَفُ بأصول المقاصد وشرعية حقوق الإنسان.

4/ طرق إثبات المقاصد الشَّرعية:

إنَّ إثبات مقاصد الشريعة يحتاجها الفقيه خصوصاً ما تعلق بطرق إثباتها ومراتبها وفهم الكليات الشَّرعية الضَّرورية، ولإثبات طرقها هناك ثلاث طرق:

أ/ الطَّرِيقُ الأوَّل:

نقصد به استقراء الشريعة في تصرفاتها ولتوضيح ذلك يمكننا القول استقراء الحكم معروف علله ممّا يؤدي حصول علم المقاصد، يعني استقراء العلل، ويمكن استنتاج من استقراء جزئي إتيان مفهوم كلي حسب قوانين المنطق، ومثال ذلك: «هو أننا نعلم التَّيَّ عن أن يخطب المسلم على خطبة مسلم آخر والتَّيَّ عن أن يَسُومَ على سومه... فنستخدم ذلك المقصد لإثبات الجزم... إذا كان الخاطب الأوَّل والسائم الأوَّل قد أعرضا عمَّا رَغِبَا فيه» (ابن عاشور، 2011: 27-28).

ب/ النَّوعُ الثَّانِي:

ومعناه الاستقراء يكون من أدلة الحكم تكون مشتركة في علة فيتم اليقين أن تلك العلة مراد الشَّارع: «التَّيَّ عن بيع الطَّعام قبل قبضه، علته طلب رواج الطَّعام في الأسواق...» (ابن عاشور، دت: 28).

ج / السَّنة المتواترة:

ونقصد به مشاهدة الرَسُول عليه الصَّلَاة والسَّلَام من طرف الصَّحابة رضي الله عنهم: «فمشاهدته أفعال الرَسُول عليه الصَّلَاة والسَّلَام المتعددة استخلص منها أن مقاصد الشريعة التيسير فرأى أن قطع الصَّلَاة من أجل إدراك فرسه ثمَّ العود إلى استئناف صلاته...» (ابن عاشور، دت: 31).

وممَّا سبق، يمكننا القول إنَّ رفع الحرج مبتغى الشريعة، لهذا أوجب الشَّرع الرخص، ومنه فنظرية المقاصد تعمل بمبدأ المخرج للمكلف دون مشقة، ومن ثمة هناك علاقة بين الرخصة والمشقة من حيث التَّخفيف: «إن تكون حقيقة وهي معظم ما وقع فيه التَّرخيص، كوجود المشقة المرضية والسَّفريَّة وشبه ذلك ممَّا له سبب معيَّن و اقع» (الطاهر، دت: 511).

إنَّ نظريَّة المقاصد حسب الشَّاطبي هي الكلِّيات الشَّرعيَّة بتعبير أدقَّ: هي عقلنة الشَّرعية وعلِّمها، وتعني أيضا تحقيق فائدة، ومنه تأسست نظريَّة المقاصد وموضوعها الدَّائب الأخلاقي للخطاب الشَّرعي وعليه فنظريَّة المقاصد لها أبعاد قيمية وفلسفية عقلية يضيف عليها الشَّرعية الاجتهادية.

5/ نظرية المقاصد عند الشَّاطبي:

وجَّه الإمام الشَّاطبي مشروعه الاجتهادي المتمثَّل في نظريَّة المقاصد لتقديم حلولاً تساهم في بلورة المشروع المعرفي بمنهجية تكون دعامة للراسخين في الشَّرعية: «نظريَّة المقاصد نظريَّة جزئية في المعرفة تخصَّ علم أصول الفقه ونظريَّة أخلاقية عامَّة يمكن إدراجها في مختلف العلوم... بصفة عامَّة» (لحسن، 2014: 12).

إنَّ مفهوم علم المقاصد مثلما تستوجب نظريَّة المقاصد من جهة دلالة مراتبها قطعية ووظيفية وكيفيات إثباتها وصحَّتها والبحث في عللها ومصالحها والمواقف الفلسفية من الشَّرعية، وخدمتها لها: «فالمقاصديون يؤسسون لاستقراء علمي ليس باستقراء المناطقة التَّام ولا استقراء بعض الأصوليين الناقص لا يضره تخلف جزئي منه يكون الكلي المتوصَّل إليه من خلاله قطعي» (نور الهدى، 2013: 264)، ومنه تحيل المقاصد حسب المعطى العلمي للشَّاطبي إلى قصد الشَّارع من التكليف ومقصد المكلفين من التكليف التي يمكن التَّعبير عنها بصيغة أدقَّ مقاصد الشَّرعية ومقاصد المكلفين وعلم مقاصد الشَّرعية، ومن هنا تظهر لنا الحكمة الإلهية من التَّشريع والغايات منه والمصلحة التي هي أكبر مقصد للشَّرعية، ومنه يمكننا القول حسب -علماء المقاصد- إنَّ قصد الشَّارع من المخير في ممارسة الأوامر واجتناب النَّواهي، أمَّا من يشترك بين مقاصد الشَّارع ومقاصد المكلفين ويربط بينها هو علم مقاصد الشَّرعية: «علم مقاصد الشَّرعية علم يبحث في مقاصد الشَّارع لمراعاتها استنباطا وتزيلا، ولجعل مقاصد المكلفين موافقة لها» (فتيحة، 2019: 287).

للمقاصد دور في تطوير الاجتهاد والفتوى والتَّجديد، فهما كعلم يهتم بتطبيق الأحكام وتحقيق المقاصد والاستمرار في الأعمال، ومعرفة أسرار التَّكليف كتقديم حفظ الدِّين على العقل كون الدِّين يمثِّل مصلحة العقل والنَّفْس، لذا فإنَّ ترتيب المقاصد ووسائلها يساعد على فهم الواقع والحفاظ على الشَّرعية وفق رؤية مقصدية تقديم الأصلاح فالأصلاح وهو محمود، ودرء الأفسد أفسد وهو مذموم، فالمصلحة لا يمكن ضياعها والمفسدة لا يمكن إتيانها فمعرفة الحقِّ واجب ومعرفة الباطل واجتنابه واجب أيضا، وبالتالي فالفكر المقاصدي هو فكر ترتيبي وظف الاستقراء وطبقه، الأمر الذي جعل المقاصد ظلت صيغة علمية عملية ودلالة فلسفية تبحث في مختلف القضايا بمنهج تحليلي تقويبي واستخدام الاستنتاج والتركيب في معالجة مختلف المستجدات: «هذه النظرة المقاصدية أفضل

ضمان للتوازن بين الثَّوابت والمتغيِّرات، بين المرونة والصَّلابة، بين اللَّيونة والصَّرامة» (عطية، 2003: 231).

هذا يقودنا للكلام عن مفهوم التَّجديد في الفكر المقاصدي والذي نعني به مواكبة الواقع والنَّوْازِل والمستجدَّات كالذِّكَاء الاصطناعي وما حمله من مواضع راهنة تستوجب تدخُّل المقاصد مثل: الحمل الاصطناعي والرِّضاعة الاصطناعيَّة وغيرها، فتدخل نظريَّة المقاصد خصوصا الاجتهاد والعمل على التَّجديد فيه دون الإخلال بالنَّصِّ الشَّرعي، فالإبداع مطلوب والابتداع مرفوض، ففقه المقاصد يقتضي مبدأ التَّكْيِيف بين الثَّوابت والمتغيِّرات، والباب فيه مفتوح لتطبيق النَّصِّ والاجتهاد، فإدراك وفهم المستجدَّات ومتطلِّبات العصر يزيد الفقه المقاصديَّ المزيد من الحلول والحريَّة في ترجيح المصلحة ودفع الضَّرر، فلا ضرر ولا ضرار، فبعث مقاصد الدِّين ونشرها في حياة النَّاس هو النَّهْضة بالأمَّة وصلاحتها في الدنيا والآخرة: «فالفعل المشروع مشروع لأجل غاية قصدها الشَّارع وهي المصلحة المقصودة من شرع الحكم، والفعل المنهي عنه له مآل أو نتيجة قصد الشَّارع رفعها من النَّهي» (عبد الهادي، 2006: 365).

إنَّ نظريَّة المقاصد بين التَّأصيل والتَّفْصيل تعكس شرع الله ومدى صلاحيتِّه في زمان ومكان، ولحكمة ومعاني وعلل، والشَّريعة الإسلاميَّة جاءت لمقاصد وغايات وهي كاملة تؤكِّد زيادة الإيمان ورُسُوخه تعمل على الجمع بين الكليَّات العامَّة والخاصَّة: «إذ نصوص الشَّريعة كلُّها تهدف إلى مقاصد متكاملة مترابطة... فالمقاصد مبنية على الأحكام الشَّرعية» (حبيب، 2007: 46).

نستنتج من هذا، مفهوم المقاصد يُقوِّي من ثوابت الشَّريعة ويُعطِّمها المرونة اللَّازمة، ومقاصد الكُلْف تكون ضمن الشَّارع وإنَّ المقاصد هي روح الأعمال والسَّعي كما يرى الشَّاطبي، فالشَّريعة تحثُّ المكلف على القصد وابتغاء ما ترغب إليه: «ومعلوم أنَّ الإدراك الصَّحيح والكمال لمقاصد الشَّريعة لا يكون إلا بالبحث عنها.... كما لا يصحَّ تقرير العِلل والمقاصد الجزئية للأحكام في معزل عن المقاصد العامَّة» (الريسوني، 2010: 15-16).

وكختام لهذا المبحث، يمكننا القول إنَّ نظريَّة المقاصد منهج حيويِّ أخلاقيِّ تهدف لتنظيم الحياة والرفق بالمخلوقات، فنظريَّة المقاصد وطَّدت العلاقة بين الأخلاق والشَّريعة، فالإنسانيَّة تصل إلى أسى مقاصدها التي حُلِّقَتْ من أجلها فهي عامَّة وشاملة وكليَّة، ويمكننا القول أيضا إنَّ المقاصد منهج لتوحيد المُختلِّفين، أي ترفع التَّنَاقُض وخبر دليل على ذلك كتاب الموافقات للشَّاطبي.

6/ الأهميَّة العلميَّة والعمليَّة للمقاصد في الأمَّة الإسلاميَّة:

تُشكِّل المقاصد الأُسُس اللَّازمة لفلسفة التَّشريع الإسلامي ومعالجة الحرج الواقع بين النَّاس، لهذا ينبغي أن تكون قابلة الفهم والإدراك، غير أنَّ هذا لا يعني أنَّها تخصَّ العلماء والرَّاسخين في العلم

والمعرفة والاجتهاد، ويمكننا أن نشير للجانب العملي فيها والذي يُعتَبَرُ عنصراً مهماً في تماسك المجتمع، وهو المحافظة على الحقوق مقابل الواجبات الشَّرعية والحفاظ على سُلْمِ القِيَمِ، وتحقيق إنسانيَّة الإنسان ومبدأ المساواة ونبذ العنصريَّة إلا بالتَّقوى: «فالعناية بالإنسان قبل الحقوق الإنسان هي التي تسمح لنا أولاً بتحديد سبب هذا الامتياز» (الريسوني، الزحيلي، 2002: 2002)، يعني ربط المقاصد الشَّرعية بالإنسان ومصالحه عامَّة، والارتقاء بمستوى سلوكه وتكريمه في أحسن صورة ويسير حياته عن طريق مبدأ الضَّرورات تُبجِّح المحظورات، وكذا احترام حقوق المرأة، وبصفة عامَّة تعزيز وتأمين الحقِّ في الحياة، فالإنسان خُلِقَ لغاية وبقصد له مسؤوليَّة، وعليه فمقاصد الشَّرعية هي الضَّامن للحقوق الإنسان وتأدية أمانته وخلافته في الأرض: «تستند مقاصد الشَّرعية فيحفظ المجتمع إلى كون المجتمع هو المحض الضَّروري لقيام الإنسان بمهمَّة الخلافة التي كلَّفه بها الدِّين... لحسن تفعيل الدِّين» (النجار، 2008: 25).

تتمثَّل القيمة الحقيقيَّة للمقاصد كونها علوم الدِّين والدُّنيا ومناهج الكمال للعلوم النَّافعة، وكذا ربط الحقائق بدلالات الإيمان أنَّها أسلوب تربويّ، فمنهج المقاصد واحد ولكنها متعدّدة من حيث الموضوع الذي يفرض طبيعة المنهج، وتظهر القيمة العمليَّة لها في استقراء الشَّرعية في تصرّفاتِها كاستقراء الأحكام المعروفة مثل: مقاصد البيع والشَّراء، والنَّبي عن بيع تلقِّي الرِّكبان، بيع الغرر لما فيه من ضرر، وحفظ المال أولى، واستقراء أدلَّة الأحكام من حيث اشتراكها في العلة كالتَّبي عن قتل النَّفس فحفظ النَّفس أولى، وعلَّة مقصد الشَّارع هنا، وهي حفظ النَّفس، فالمقاصد تحقيق المصالح، وإبطال المفاسد: «فالأحكام معقولة المعنى هي المعلة بالمقاصد، وإذا كانت علة الحكم مدركة فمعنى ذلك أنَّ المصلحة هي المقصودة بذلك الحكم» (عكام، 2000: 75)، يعني ذلك أنَّ نظريَّة المقاصد تأسَّست لدفع التَّعارض والعمل بالتَّرجيح والتَّقدير والبحث عن الجانب القبيح في الفرد والمجتمع، وفي مقصد الشَّارع كما قلنا سابقاً، ويمكننا الإشارة لأهميَّة المقاصد في مايلي:

- استنباط الأحكام الشَّرعية وهي همزة وصل بين الأحكام ومقصد الشَّرع كمنظومة شاملة يحتاجها النَّاس في حياتهم.
- إعلاء وتقوية الإيمان وتقديم يقينيَّات حول سماحة الشَّرعية وحكمتها وتركيز العمل الصالح.
- بيان الغاية من التَّكليف ومقصده الحقيقي وبالتالي فهي علم راقٍ يهدف لصالح الدَّارين له فوائد جمَّة.
- تمام الشَّرعية وكليتها وتقوية الإيمان وتنبيهه على الانحراف الدِّيني وخطورته في هلاك الفرد، والحثُّ على تفقُّه الدِّين وممارسة الفهم والتَّأويل وفتح مجال فلسفة الاختلاف

والتقليل من حدة الخلاف: «المقاصد علم دقيق وعميق ينتظر دوماً من يتوغَّل فيه، إذ إنَّه مادةٌ ثريَّة غزيرة لأبيِّ باحثٍ أو مجتهد بشرط العلم والفهم والإحاطة بمتطلَّبات العصر في مختلف المجالات» (برهاني، 2006-2007: 317).

- الفهم والعمل، أو النَّظر والعمل هما مفتاح تطوُّر نظريَّة المقاصد ومجال الخصب هو الاجتهاد الذي يمثل وجهة المجتهدين ممَّا يعطيها شرعيَّة الفكر والنَّظر من أجل إحداث انسجام بين المتغيِّرات والثَّوابت: «والجهل بالمقاصد أو إهمالها قد يجعل النَّاس يأتون بالأعمال ويتقيِّدون بأشكالها ورسومها...ولكن قد ينتهكون مقاصدها أو يتصفون بنقيضها....» (الريسوني، دت: 119).

وختاماً لهذا المبحث، فالمطلوب التَّجديد في فقه المقاصد والتَّقييم والتَّقويم، أي تطبيق الآليَّة النقديَّة من خلال مراجعة المناهج وطبيعة القضايا المطروحة الاستعانة بمختلف العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة وتكييفها في خدمة متطلَّبات التَّجديد المقاصدي، وبعد إدراك هذه القيمة العلميَّة لها فإنَّ السَّؤال المعرفي الذي يطرح في هذا السِّياق المعرفي هو السَّؤال الإبيستيمولوجي والمعرفي حول هل ثمة إمكانيَّة لفقه افتراضي؟ ماذا عن نظريَّة للمقاصد تتصدى لهذا التَّحوُّل الرقيمي الرهيب؟ هل نظريَّة المقاصد تتوافق والثَّورة التكنولوجيَّة المعاصرة؟ إلى أي مدى تتكاتف الأخلاق ومقاصد الشريعة لتحقيق التَّفوق على ما يسمَّى الذكاء الاصطناعي الخطير الذي يهدِّد الإنسان والإنسانيَّة، هذه الأسئلة وغيرها تتطلَّب المزيد من البحث والتَّنظير عن فلسفة نظريَّة المقاصد كمخلِّص للبشريَّة: «بالإمكان التَّشغيلي للمقاصد ونقصه به استفراغ الجهد في تنزيل الأحكام...توسَّطاً إلى التَّمكَّن الكامل والشَّامل في تشغيل المقاصد» (شهيد، 2013: 241-242)، الأمر الذي يقتضي تفعيل روح النَّصِّ والاجتهاد مع تقديم المصلحة العامَّة والتَّجديد خدمة للإنسانيَّة ورقيِّها وتنميَّة المجتمع وفق قاعدة دفع المضارِّ مقدِّم على جلب المنافع.

** - خاتمة :

وممَّا سبق يمكننا الوصول للنتائج الآتية:

- ارتكاز الفكر المقاصدي على مفاهيم قاعدية كالضَّروريات والحاجيات والتَّحسينيات.
- تجمُّع المقاصد بين المتنازعين في منظومة واحدة وهي مقاصد الشَّارع.
- تعمل المقاصد على تحقيق مقاصد الإنسان وتطبيقها والتَّوافق مع مقاصد الشَّارع.
- الغاية الخلقية حسب الشَّاطبي هي المصلحة ويشترك فيها جميع البشر كوحدة الاعتقاد وهو حفظ الدِّين وهو أولى أولويات وربطها بعدم انتهاك حياة الأشخاص وهي حفظ النَّفس، وحفظ العقل

وتوظيفه في كلِّ مناحي الحياة، والمقاصد لا تغفل عن حماية الممتلكات فنادت بحفظ المال، والفرد كائن فعَّال في الإسلام وصيانتته تكون بحفظ النَّسَل.

- المقاصد تعني حفظ النِّظام بجلب الصَّالح العام ودرء المفاسد.
- المقاصد الشَّرعية هي كَلِيَّة عامَّة، ثابتة.
- أولوية المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.
- تأكيد الشَّاطبي على دور العقل في فهم النَّصِّ.
- العلاقة بين المقاصد وصلاح الأُمَّة عند الشَّاطبي.
- المنهج التَّجديدي عند الشَّاطبي في دراسة المقاصد ورفض التَّقليد والابتداع.

**

قائمة المراجع:

- أحمد الرِّسوني محمَّد الزَّحيلي. (2012). حقوق الإنسان محور مقاصد الشَّرعية، كتاب الأُمَّة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلامية، قطر، ط1.
- أحمد الرِّسوني. (2007). نظرية المقاصد عند الإمام الشَّاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط5.
- أحمد الرِّسوني. (1995). نظرية المقاصد عند الإمام الشَّاطبي، تق: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط4.
- أحمد الرِّسوني. (دت). الفكر المقاصدي قواعده وفوائده، الدَّار البيضاء، توزيع سيريس.
- أحمد الرِّسوني. (2010). مدخل إلى مقاصد الشَّرعية، دار الكلمة للنَّشر والتَّوزيع، ط1، 2010.
- أحمد أمين. (2003). ضحى الإسلام نشأة العلوم في العصر العبَّاسي الأوَّل، الأعمال الدِّينية، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- أحمد حسن الرباعيَّة. (دت). أثر الاجتهاد المقاصدي في الكشف عن الحكم الشَّرعي للمسألة الطَّبيَّة المعاصرة، الخلايا الجذعية، أبحاث مجلَّة الدِّراسات الإسلامية والبحوث الأكاديمية، ع 63.
- بدران بن الحسن. (2014). نظرية المقاصد عند الإمام الشَّاطبي، دراسة في بنية التَّشكُّل المعرفي لعلم المقاصد، مجلَّة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع 07، جويلية 2014، ص : 12.
- جمال الدِّين عطية. (2003). نحو تفعيل مقاصد الشَّرعية، دار الفكر، دمشق، سورية، دط.
- الحسان شهيد. (2013). الخطاب المقاصدي، المعاصر قراءات في الخطاب الشَّرعي، ط1، بيروت.
- الشَّاطبي. (دات). الموافقات، تق: بكر بن عبد الله أبو زيد، مج 1، دار ابن عقَّان.
- طيبي نور الهدى. (2013). استقرائية المقاصد، مجلَّة الحضارة الإسلامية، ع 19.
- عبد الرِّحمن العزراوي. (2010). الفكر المقاصدي وتطبيقاته في السِّياسة الشَّرعية، روافد أكتوبر، ط1، الكويت.
- عبد المجيد النَّجار. (2008). مقاصد الشَّرعية بأبعاد جديدة عر وحو الشَّيخ الهادي بريك، سلسلة منشورات شبكة الحوار، نت الإعلامية، ط1.
- علي سامي النَّشار. (دت). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط9.

- فتحة يدو. (2019). التَطَوُّر الدَّلالي للفظة المقاصد، المجلد 33، مجلّة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة، الجزائر، ع 02.
- محمّد الطّاهر ابن عاشور. (2011). مقاصد الشريعة الإسلاميّة في الفكر النّهضوي الإسلامي، تق: حاتم بوسمة، دار الكتاب المصري القاهري.
- محمّد الطّاهر ابن عاشور. (دت). مقاصد الشريعة الإسلاميّة في الفكر النّهضوي الإسلامي.
- محمّد بكر إسماعيل حبيب. (2007). مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً، السّنة الثّانيّة والعشرون، ع 213.
- محمّد عبد الهادي فاعور. (2006). المقاصد عند الإمام الشّاطبي، دراسة أصوليّة فقهيّة، صيدا، لبنان، ط 1.
- محمود علي عكّام. (2000). الشريعة الإسلاميّة رسم أبعاد وتبيان مقاصد، فصل للدراسات والترجمة والنّشر، ط 1.
- منوبة برهاني. (2006/2007). الفكر المقاصدي عند محمّد رشيد رضا، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلاميّة، جامعة الحاج لخضر، باتنة.
- نور الدّين بن مختار الخادمي. (1998). الاجتهاد المقاصدي حُجّيته، ضوابطه، مجالاته، وزراة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، ج 1، ط 1.

Reference:

- Ahmed al-Raysouni Mohamed al-Zahili. (2012). Human Rights is the Focus of Sharia Law, The Nation's Book, a periodical series published by the Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Qatar, T1.
- Ahmed al-Raysoni. (2007). The Theory of Destininations at Imam Shatibi, World Institute of Islamic Thought, p. 5.
- Ahmed al-Raysoni. (1995). The Theory of Destininations at Imam Shatabi, Teff: Taha Jaber Alawani, World Institute of Islamic Thought, 4.
- Ahmed al-Raysoni. DT. Destination Thought Rules and Benefits, White Circle, Sprice Distribution.
- Ahmed al-Raysoni. (2010). Entrance to Shari'a Destininations, The Word House for Publishing and Distribution, p. 1, 2010.
- Ahmed Amin. (2003). Islam sacrificed the genesis of science in the First Ababa Era, Religious Works, J2, Egyptian General Body of Writers.
- Ahmed Hassan Al-Rabia. DT. The impact of intentional jurisprudence on the disclosure of the legitimate judgment of the contemporary medical issue, stem cells, research of the Journal of Islamic Studies and Academic Research, p. 63.
- Badran Ben Hassan. (2014). Imam Shatibi's Theory of Purposes, Study in the Structure of the Cognitive Formation of Intent Science, Journal of Humanities and Social Sciences, p. 07, Jouilee 2014, p. 12.
- The beauty of debt is given. (2003). Towards activating the purposes of sharia, Dar al-Thakr, Damascus, Syria, Dat.
- Al-Hassan is a martyr. (2013). Intended Speech, Contemporary Readings in Legitimate Speech, I, 1 Beirut.
- The Demon. Dat. Approvals, Tiq: Bakr bin Abdullah Abu Zeid, MJ 1, Dar Ibn Afan.
- Tibi Light Al-Huda. (2013). Reconnaissance of the Purposes, Journal of Islamic Civilization, p. 19.

- Abdul Rahman al-Arraoui. (2010). Destination Thought and Its Applications in Legitimate Politics, Reef October, 1, Kuwait. Abdelmajid Al-Najjar. (2008). The purposes of the Shari 'a in new dimensions: Sha' ah, Elder Hadi Brick, Al-Hawar Network Publications Series, Net Media, p. 1.
- Ali Sami al-Nashar. DT. The Formation of Philosophical Thought in Islam, J1, Dar al-Marefa, Cairo, Egypt, 9.
- Open your hand. (2019). The semantic evolution of the term "destination", vol. 33, Prince Abdelkader University Journal of Islamic Sciences, Constantine, Algeria, p. 02.
- Muhammad Al-Taher Ibn Ashour. (2011). The purposes of the Islamic Shari 'a in Islamic Rising Thought, Teq: Hatem Boussama, Cairo Egyptian Book House.
- Muhammad Al-Taher Ibn Ashour. (2011). The purposes of the Islamic Shari 'a in Islamic Rising Thought, Teq: Hatem Boussama, Cairo Egyptian Book House.
- Muhammad Al-Taher Ibn Ashour. DT. The purposes of Islamic sharia law in Islamic rising thought.
- Mohamed Bakr Ismail Habib. (2007). The purposes of the Shari 'a are rooted and activated, twenty-second year, p. 213.
- Mohamed Abdul Hadi Fa 'ur. (2006). Destinations at Imam al-Shatabi, Doctrinal Fundamental Study, Sidon, Lebanon, 1.
- Mahmoud Ali Akam. (2000). Islamic Law Drawing Dimensions and Indicating Purposes, Chapter for Studies, Translation and Publication, I, 1.
- Manouba Barhani. (2007/2006). Muhammad Rashid Reza, Doctoral Thesis in Islamic Sciences, Hajj Lakhdar University, Patna.
- Nur al-Din Yin Mukhtar al-Khadimi. (1998). Judgement of the Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Q1, T1.

تجديد علم المقاصد: أفق للتأسيس لنظرية أخلاقية إسلامية قرآنية في أفكار الفيلسوف طه عبد الرحمن.

Renewing the Science of Maqasid :as a Horizon for Establishing an Islamic Ethical Theory: A Study of the Thoughts of Philosopher Taha Abderrahmane

د. بن خدة نعيمة/ جامعة حسيبة بن بوعلي . الشلف.

naimabenhedda84@gmail.com

**

*- مقدمة

من خلال كتابه " التأسيس الإيماني لعلم المقاصد، يحاول طه عبد الرحمن إعادة التأسيس لعلم المقاصد الإسلامي على ضوء ما سماه ب "المفاهيم الائتمانية" التي اعتبرها الأساس لنظريته الأخلاقية التي أطلق عليها اسم النظرية الائتمانية، والتي يسعى إلى البلوغ بها إلى مستوى المنافسة داخل حقل الفلسفة الأخلاقية العالمية، وهذه المفاهيم هي: ميثاق الإِشهاد، مبدأ الفطرة، ميثاق الاستئمان والأمانة، ميثاق الإرسال ومبدأ التزكية.

وقد سعى من خلال تجديده العلمي في علم المقاصد إعطاء مفهوم جديد لهذا العلم يقوم على ثلاث دلالات أساسية (المقصود والقصد والغاية)، وإثبات أن هذا العلم هو علم الأخلاق الإسلامي، وهدفه تحقيق صلاح الإنسان وتحقيق العبودية لله تعالى، وأنه يتكون من ثلاث نظريات مقصدية متميزة ومتكاملة فيما بينها (القيم النيات، الأفعال).

وفي إطار مشروعه العام القائم على التجديد المنهجي في تقويم التراث الإسلامي، قام طه عبد الرحمن بتصحيح بعض من الاختلالات التي رآها في تقسيم الأصوليين للمقاصد وإعادة ترتيب بعض المباحث التي اهتموا بها وكذا إعادة ترتيب القيم الأخلاقية بطريقة علمية جديدة. كما نجده يقدم صياغة جديدة لعلم الأصول "تأخذ بشرط النظر المنطقي الذي يتلاءم وطبيعة الآليات الاستدلالية المعمول بها في مجال الشرعيات، كما كشف عن وجوه مبتكرة لمبحث الدلالات الأصولية ومبحث الجهات الشرعية (الأحكام)، ومبحث القواعد، جعلت من موضوع التداخل بين المنهجية الأصولية والآلية المنطقية بؤرتها المركزية" (مونة ، 2017، صفحة 12).

وسنحاول في هذه الورقة البحثية الوقوف على معالم التجديد في علم المقاصد عند المفكر مسلطين الضوء على أهم المفاهيم التي يركز عليها والنظريات التي يتأسس عليها والتقسيم الجديد الذي وضعه بناء على تصوره الفكري والمنهجي.

1. مدخل مفاهيمي:

قبل الخوض في ثنايا العمل التجديدي الذي قام به طه عبد الرحمان لعلم المقاصد سنحاول الوقوف على أهم المفاهيم التي تأسست عليها قراءته التجديدية.

ميثاق الإِشهاد: وهو ميثاق خاص بالفطرة، ويقصد بالفطرة جملة من المعاني الروحية والقيم الأخلاقية، والأصل في تحصيل الانسان لها هو الأسماء الحسنى التي عرف بها الله الى بني آدم يوم إِشهادهم على ربوبيته.

. ميثاق الاستئمان: وهو ميثاق خاص بالإرادة، ويعرف بعرض الأمانة، والأمانة تحمل نفس معنى الإرادة، أي إرادة الملك، وهناك نوعين لإرادة الإنسان: إرادة لغوية تتمثل في امتلاك معاني القول، وإرادة شعورية وتتمثل في امتلاك قصود الفعل، وهي على أربع مراتب: الباعث والعزم والنية والإخلاص.

. ميثاق الإرسال: وهو ميثاق خاص بالتزكية أو الإصلاح، ويعرف باسم أداء الرسالة، ومضمونه أن الإرادة الإلهية تجلت بالمصالح الدنيوية والأخروية التي يراد بها تزكية الإنسان، وهذه المصالح الشرعية تدرك بالفطرة لا الاستقراء.

ومن خلال هذه المفاهيم الثلاث يؤسس طه عبد الرحمان تقسيمه الإثتماني لعلم المقاصد.

2. الدلالة الأخلاقية لعلم المقاصد:

قبل تعريفه لعلم المقاصد قام طه عبد الرحمان بمراجعة نقدية لبعض التعريفات التي قدمها الأصوليون لهذا العلم، التي رأى بأن بعضها يغلب عليها التفصيل اللفظي لا التحليل المفهومي مثل تعريفه بأنه «العلم الذي يبحث في مقاصد الشريعة»، والبعض الآخر يحدث لبسا مفاهيميا كالقول بأنه «العلم الذي ينظر إلى المصالح التي بنيت عليها الشريعة»، واللبس هنا سببه صيغته الصرفية التي تشير إلى التحيز، من جهة وتوسع دلالاته عند المتأخرين من جهة أخرى، فقد أصبحت المصلحة مرادفة للغرض (طه ، 2015).

يعرف طه عبد الرحمان علم المقاصد بأنه علم الصلاح، إذ يجيب هذا العلم على السؤال التالي: كيف يكون الإنسان صالحا؟ أو كيف يأتي الإنسان عملا صالحا؟ ومعلوم أن الصلاح قيمة خلقية، بل هو القيمة التي تندرج تحتها جميع القيم الخلقية الأخرى، فيكون هو عين الموضوع الذي اختص علم الأخلاق بالبحث فيه، ولو أنه تسمى فيه بأسماء أخرى ك «الخير» و«السعادة»، إلا أن اسم الصلاح يفضل اسم الخير من جهة أنه يقترن بالسوك، والخير لا يقترن به، كما يفضل اسم السعادة، من جهة أنه لا يقترن بالعرض، والسعادة تقترن به أساسا، ومعلوم أن أدل الأسماء على الخاصية الخلقية هو ما أفاد استقامة السلوك الذي لا غرض معه فيكون هو اسم الصلاح (طه ، 2002، صفحة 43).

3. النظريات المَقْاصِدِيَّةُ الثَّلَاثُ:

من خلال فحصه لمصالح المقصد، والوقوف على ما يحمله من إمكانيات دلالية ومعرفية، وبناء على جملة من الآليات اللغوية والمنطقية، توصل المفكر أن المصطلح يفيد ثلاثة معاني هي: المقصود والقصد والغاية، وبناء على ذلك رأى أن علم المقاصد يتكون من ثلاث نظريات متكاملة فيما بينها:

1.3 . نظرية الأفعال: إذا كان المراد بالمقصد المقصود، وربطنا الكلمة بالشرعية، فنقول مقصود الشرعية، فهنا تشير الكلمة إلى المضامين الدلالية المرادة للشارع بأقواله التي يخاطب بها المكلفين، والتي يعبر عنها بالأفعال، ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في الأحكام التي تتضمنها الأقوال الشرعية، لزم أن يقوم على ركن أساسي وهو نظرية في الأفعال، وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية للأفعال الشرعية، والتي تدور على مفهومين: القدرة والعمل (طه ، 2002، صفحة 44.45).

2.3 . نظرية النيات: إذا كان مفهوم المقصد يشير إلى القصد، الذي يشير إلى النية، أي المضمون الشعوري للقائل، يكون معنى مقاصد الشرعية هو قصود الشارع وقصود المكلف، ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في القُصود التي تصدر عن الشارع وعن المكلف، لزم أن يقوم على ركن أساسي ثان، وهو نظرية في النيات، وتختص هذه النظرية بالبحث في الجوانب الأخلاقية لهذه القصود الأخلاقية، والتي تدور حول مفهومين هما الإرادة والإخلاص (طه ، 2002).

3.3 . نظرية القيم: إذا كان لفظ المقصد يعني الغاية، بمعنى الغاية التي يهدف إليها القائل من قوله ويريد تحقيقها، أي القيمة التي يتوجه إليها القول وتوجهه، فيكون المقصد بمعنى المضمون القيمي الذي يقرن به المتكلم مدلول قوله في سياق الكلام أو مقامه، فإذا قيل مقاصد الشرعية فمعناه قيم الشرعية. ومتى كان علم المقاصد علماً أخلاقياً ينظر في الغايات المرغوب فيها حتى تحققها الأحكام الشرعية، وجب أن يقوم على ركن أساسي ثالث وهو نظرية القيم، التي تختص بالجوانب الأخلاقية لهذه الغايات الشرعية، والتي تدور على مفهومين أساسيين هما الفطرة والإصلاح (طه ، 2002، صفحة 45.46).

إن النظريات الثلاث السابقة تؤكد على وجود اشتراك أخلاقي، فهذه المفاهيم الثلاث (المقصود والقصد والنية) التي تجتمع في صلب أصول الفقه، توضح أن هناك أصلاً جامعاً بينهما، حيث يحتوي كل من المقصود والقصد والمقصد على أوصاف أخلاقية، سواء كانت ظاهرة أو خفية. نسيتهما أو تجاهلتهما كل الدراسات التراثية، سواء كانت قديمة أو حديثة، بسبب أسباب مختلفة (طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، صفحة 98).

ومن هنا رأى أنه يتعين علينا دراسة عميقة للعلاقة بين المقاصد الأخلاقية والأصول الشرعية، واستخراج هذه الصفات الأخلاقية من المفاهيم الثلاثة المذكورة، لنفهم كيف تتداخل الأخلاق والأصول في الفقه الإسلامي.

ويمكننا القول إن الأخلاق والأصول في الفقه الإسلامي متداخلة، ولكن خيوط التداخل قد تختلف في درجة وضوحها من مصطلح لآخر، فعند النظر إلى مصطلح المقاصد الذي يحمل المضمون القيمي والحكيمي، نجد أن الخيط الأخلاقي المتداخل مع الأصول واضح ومنسجم، وليس هناك صعوبة في استخلاص الجوانب الأخلاقية المنظمة للأصول في هذا السياق.

كما يؤكد طه عبد الرحمان على مسألة جوهرية وهي أن أهمية الأخلاق في الإسلام لا تقل أهمية الفقه، حتى أنهما يتران مرتبة واحدة، لأن الفعل القانوني في حقيقته فعل خلقي، ولأن غاية الفقه كغاية الأخلاق سواء بسواء، ألا وهي تحقيق الإنسانية بواسطة العبودية لله، والعكس صحيح فالفعل الخلقي، في حقيقته، فعل قانوني، سواء أظفرنا بالدليل عليه أم لم نظفر به، إلى درجة يمكن القول معها، أن الفعل الواحد له ظاهر هو فقهِه، وله باطن هو خلقه، ويقدر ما يكون في المسألة تفقه يكون فيها تخلق، والعكس صحيح، وهذا التلازم في العمل والنظر بينهما، هو الذي يجعل الواحدة منهما تصحح الأخرى وتوجهها في مسلكها وتحفظها في حدودها، فيندفع الجمود عن الظاهر كما يندفع الانكفاء عن الباطن، مما ينتج عنه اعتدال في العمل واتزان في النظر، وهذا الاعتدال السلوكي والاتزان الفكري هما اللذان يجعلان الشريعة الإسلامية تبنى على الوسطية (طه، 2002، صفحة 56).

وما نخلص إليه أن المقاصد لها صلة وثيقة بالأخلاق، وأن الأخلاق تلعب دوراً أساسياً في فهم وتفسير الأحكام الفقهية، ومن هنا ينتقد طه الأطروحات التي تحاول تقييد الأخلاق في جزء محدود من الفقه، ويبرهن على أن المقاصد تشكل أساساً قوياً لفهم الأصول الفقهية، مستنداً إلى المفاهيم الأخلاقية والمصطلحات الأخلاقية، وبذلك، يتبين أن المعتقدات الأخلاقية تحيط بجميع أحكام الفقه وترتبط بشكل وثيق مع أصول الفقه، وهذا يدحض دعاوي التي تحاول تقييد الأخلاق في جزء من أجزاء الفقه كما حدث مع بعض الأصوليين.

4. الأخطاء الناتجة عن الخلط بين المعاني المُفْصِدية الثلاث:

يرى طه عبد الرحمان أن الأصوليين لم ينتهوا إلى الاختلافات القائمة بين معاني المقصد، كما أنهم أغفلوا ما تتضمنه من عناصر أخلاقية، فوقعوا في الخلط من عدة جوانب:

1.4. الخلط بين رتب الوسائل والحيل والذرائع:

الأصوليين من وجهة نظره أدرجوا البحث في الوسائل ضمن نظرية القيم ظانين أن توصل الوسائل إلى بعضها البعض بمرتبة التوصل إلى القيم بالأفعال، في حين أن أولى نظريات المقاصد بالبحث في

الوسائل هي نظرية الأفعال، مادامت المقصودات من جنس الوسائل الموصلة إليها كما أنهم التبس عليهم الأمر أيضا فأدرجوا البحث في باب الحيل (الوسيلة الخفية التي يقصد بها المرء الوصول إلى غرضه) ضمن نظرية الأفعال جاعلين العبرة بالتصرفات لا بالنيات، في حين أن أولى نظريات المقاصد في البحث في الحيل هي نظرية النيات، مادام مفهوم الحيلة يتقدم فيه مراعاة القصد على مراعاة الغرض. كما قاموا بإدراج البحث في الذرائع (الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء) ضمن نظرية الأفعال، في حين أنه يندرج تحت نظرية القيم (طه ، 2015، صفحة 77، 78).

ويرى طه عبد الرحمان أن المفاهيم الثلاث: الوسيلة، الحيلة، الذريعة وإن كانت تحمل نفس المعنى: التوصل إلى الشيء، إلا أنها تختلف باختلاف العنصر المركز عليه في البنية الخلقية، فالتوصل يركز على الفعل وهو ثالث المراتب، والتحليل يركز على النية، والتدرج يركز على القيمة وهو أولى المراتب.

2.4. الخلط بين العلة السببية والغائية:

يفرق طه عبد الرحمان بين نوعي التعليل السببي أو الوصفي للأحكام وبين التعليل الغائي، فالأول - كما يرى - يصح فقط في مجال المقصودات، وهذا مجال نظرية الأفعال، بينما الثاني فيقوم على ربط الأحكام بحكمها، ويصح فقط في مجال الغايات المندرج تحت نظرية القيم، وهو يؤكد على تبعية التعليل السببي للتعليل الغائي.

وقد غلب على الأصوليين - في نظره - الاعتماد على التعليل السببي، فهناك فئة كبيرة طغت على اجتهاداتها صبغة التقنين القانوني النظري، بينما هناك فئة ثانية قليلة، أخذت بالتعليل الغائي وحده، وطلعت على اجتهاداتها صبغة التوجه الخُلقي الروحي، وفئة ثالثة متوسطة، جمعت بين التعليلين السببي والغائي، أخذت بالتوجهات العملية والخلقية، كما أكد، أيضا، أن من الأصوليين من أخذت تارة بالتعليل السببي وتارة بالتعليل الغائي، إما غير متفطن للفرق بينهما، وإما متقلبا بينهما متى أعجزه أحدهما (طه ، 2015، صفحة 80).

3.4 . الخلط بين العقلانية التفسيرية والعقلانية التوجيهية:

يرى طه عبد الرحمان أن الأصوليين لم يقفوا على الفرق بين نوعي المعقول التفسيري (إدراك العقل للأوصاف التي جعلها الشارع أسبابا لأحكامه وتفسيره للأفعال المتعلقة بها) والذي يمثل العقلية النظرية، والمعقول المعياري (إدراك الغايات والقيم التي يتوصل إلى تحقيقها بواسطة الأحكام) والذي يمثل العقلية العملية، فجعلوا التعبدية يقابل تارة المعقول الوصفي وتارة المعقول المعياري.

وهو يرى أن الصواب في نظره هو أن هذه المقابلة تحمل أربع صور مختلفة، وهي:

أن يكون الحكم الشرعي معقولا وصفيا ومعقولا معياريا.

أن يكون الحكم الشرعي معقولا وصفيا وتعبديا معياريا.

أن يكون الحكم الشرعي تعبديا وصفيا ومعقولا معياريا.
أن يكون الحكم الشرعي تعبديا وصفيا وتعبديا معياريا (طه ، 2015 ، صفحة 80).

5. التقويم الأخلاقي لنظرية المقاصد:

سار طه عبد الرحمن في قراءته النقدية لعلم المقاصد على نفس خطى منهجه العام في نقده لنظرية التراث، والذي قوامه فحص الآليات الإنتاجية التي تشكل أساس المضامين، والتعامل معها بشكل نقدي وتحليلي. ثم تقييم المضامين في ضوء تلك الآليات والأسس المعرفية التي تم البناء عليها، وبناءً على هذا النهج، وجه نقدًا للمضامين التي لا تتوافق مع الآليات التي هيمنت على إنتاج المقاصد بشكل عام، وتلك الآليات هي الآليات الأخلاقية.

وقد توصل من خلال فحصه للتقسيم التقليدي الذي يقوم عليه علم المقاصد يحتاج إلى إعادة النظر لما فيه من اختلالات، والتي سببها الأساسي هو ذلك الخلط بين المصالح في الضروريات والحاجيات والتحسينيات. ورأى أنه لا بد من اعتماد تقسيم جديد يصحح تلك الاختلالات، فجاءت تقويماته للمصالح والمقاصد الشرعية لتنبه على المسائل الآتية:

1. 5. الاعتراض العام: ويتعلق بمسألة الاخلال بشرط التباين في التقسيم: حيث أن القيم التي يتكون منها القسم الضروري مثل الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لا يستقل بها هذا القسم فقط بل يتشاركه فيها القسمين الآخرين؛ أي الحاجيات والتحسينيات، وكمثال على ذلك يخص مصلحة حفظ النسل، حيث يكون مثلاً تحريم الزنا حكماً يحقق مصلحة ضرورية، وتحريم النظر إلى عورة المرأة حكماً يحقق مصلحة حاجية، وتحريم تبرج المرأة حكماً يحقق مصلحة تحسينية، ومن هنا يتبين لنا أن كل الأقسام (الضروريات - الحاجيات - التحسينيات) تشارك في حفظ النسل (طه ، 2002 ، صفحة 50).

كما لا يمكن قبول انفراد المصالح الضرورية بهذه الأجناس، لأن الأحكام المتعلقة بالمصالح الحاجية والتحسينية تندرج هي الأخرى تحت هذه الأجناس، ومثاله أن مصلحة إباحة الصيد التي تعد مصلحة حاجية متعلقة كذلك بحفظ النفس، وهي مصلحة ضرورية. ولما كانت هذه الأجناس الخمسة مشتركة بين الضروري والحاجي والتحسيني، وجب أن تنزل مرتبة فوق الأصناف الثلاثة من المصالح، فتكون بمثابة الغايات الكلية القسوى التي يسعى كل صنف من هذه الأصناف إلى تحقيقها والتي يقع الرجوع إليها في تحديد فعل المكلف من حيث صلاحه وفساده، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تنزل هذه الأصول الخمسة منزلة القيم الأخلاقية العليا.

والحل في استيفاء شرط التباين هو أن تنزل المصالح الخمس (الدين - النفس...) رتبة تعلو على رتبة هذه التقسيمات الثلاثة، كما لو كانت أصولاً تتفرع عنها التقسيمات الثلاث، بتخصيصات ثلاثة،

باعتبارها مراتب لحفظ تلك المصالح، ويمكن اعتبار تلك التخصيصات هي : الاعتبار، الاحتياط والتكريم، فيشتمل هذا القسم الضروري على ما يعتبر هذه القيم العليا، فيكون أعلى هذه الأقسام درجة، ويشمل القسم الحاجي على ما يحتاط لهذه القيم، فيكون أوسطها درجة، ويشمل القسم التحسيني على ما يكرمها، فيكون أدناها درجة (طه ، 2002، صفحة 50).

2.5. الاعتراضات الخاصة بالقيم الضرورية:

1.2.5. الإخلال بشرط تمام الحصر: جرت العادة عند الأصوليين حصر المصالح أو القيم في خمس مستقرة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، لكن الواقع أنه لا شيء يمنع من إدخال مصالح أخرى، مثل حفظ الذكر والعدل والحرية... مادام أن الحاصل عن طريق استقراء نصوص الشرع، يتقلب بتقلب أطوار الإنسانية وأحوالها، بحيث يفضي تقلب هذه الأطوار إلى ظهور قيم جديدة يجوز أن نجد لها أدلة في الشرع لم ننتبه إليها (طه ، 2002، صفحة 51).

2.2.5. عدم الوفاء بشرط التباين: فلا وجود تباين حقيقي بين القيم الخمس، حيث لا يمكن الحديث عن حفظ المال دون حفظ العقل، فيكون العقل جزء من المال، ولا حفظ للعقل بدون حفظ النسل، فيكون النسل جزء من العقل، ولا حفظ للنفس من دون حفظ النسل، فتكون النفس جزء من النسل، ولا حفظ للنفس بدون حفظ الدين، فيكون الدين جزء من النفس.. (طه ، 2002، صفحة 51).

3.2.5. الإخلال بشرط التخصيص: هناك خلل آخر في التقسيم التقليدي للمقاصد، يتعلق بخرق شرط التخصيص، فليست كل قيمة من هذه القيم أخص من الأصل المحصور الذي هو الشريعة فحفظ الدين مثلا مساو للشريعة، فتدخل تحته القيم الأخرى (النفس، العقل، النسل، المال) والأحكام التي تراعي حفظ القيم الأخرى تراعي حفظ الدين (طه ، 2002، صفحة 51).

3.5. الاعتراضات الخاصة بالقيم التحسينية:

من بين ما تصدى له طه عبد الرحمان أيضا، هو ادعاء بعض الأصوليين بأن "مكارم الأخلاق" تندرج في قسم التحسينيات من المقاصد الشرعية، بمعناها الثالث: أي المصالح، وهو يرد على هذا الادعاء بمجموعة من الاعتراضات:

أولاً. يعتبر أن إنزال مكارم الأخلاق إلى مستوى التحسينيات يعتبر تقليلاً لقيمتها ومكانتها، حيث يرى أن تصنيفها كتحسينيات يعطي انطباعاً بأنها مجرد كماليات يمكن الاستغناء عنها، في حين أنها أساساً أخلاقياً ينبغي الالتزام به.

ثانياً. أن عبارة مكارم الأخلاق وردت في الحديث الصحيح المروى عن أبي هريرة (إنما بعثت لأتتم مكارم الأخلاق)، ولا يصح أن تكون البعثة المحمدية منحصرة في تنمة أوصاف زائدة عما هو ضروري

وحاجي. فمكارم الأخلاق شاملة لكل المصالح التي تضمنتها الشريعة المطهرة (طه ، تجديد المنهج في تقويم التراث، صفحة 112)، فالبعثة المحمدية ليست مقتصرة فقط على تنميط مكارم الأخلاق، وإنما تشمل الالتزام بكامل القيم والمبادئ الأخلاقية.

من جانبه، يرى طه عبد الرحمن أن المقاصد تعتمد على آلية الاستشكال والنقد في تفسير المفاهيم والأفكار، ويقوم بتحليل واستكشاف مختلف جوانب المفاهيم لاستنباط المضامين المرجوة. ويعتبر أن المقاصد تتطلب تكامل المعارف الإسلامية وتوحيدها في دلالة واحدة تكون أرضية صلبة لبناء المقاصد، وهذه الدلالة الأرضية تكون من منطلق أخلاقي وقيمي.

وهنا يكمن التباين في وجهات النظر بين طه عبد الرحمن والشاطبي، فبينما يركز الشاطبي على تأسيس المقاصد كعلم برهاني، نجد طه عبد الرحمن يشدد على أهمية النقد والاستشكال في تحقيق التكامل والتوحيد الأخلاقي للمقاصد.

6. التقسيم الإنتمائي لأصول القيم:

وضع طه عبد الرحمان وفقا لنظريته في تجديد علم المقاصد، تقسيما للقيم يبنى على مجموعة من المبادئ التي على أساسها يقسم القيم الأخلاقية:

1.6. مبادئ تقسيم القيم الأخلاقية:

1.1.6. مبدأ الفرق بين العبدية التسخيرية والعبدية التخيرية:

والمقصود بالعبدية لله . عنده . ليس العبدية الخَلْقِيَّة لأنها لا تبنى على الاختيار أبدا، وإنما المراد بها العبدية الخَلْقِيَّة أو الأخلاقية، والتي تحمل تعني: "أن يظهر الإنسان بخُلُقِه نسبتَه إلى الحق سبحانه كما أظهر الحق سبحانه بخُلُقِه نسبة الإنسان إليه" (طه ، 2022).

ومن هذا المنطلق ينبغي التفريق في العبدية الأخلاقية بين نوعين من العبدية لله إحداهما التخيرية أي أن يكون الإنسان عبدا لله تخيرا، والثانية العبدية التسخيرية، بأن يكون عبدا له تسخيرا والمراد بالتسخير، التسخير في الأعمال التي يأتها الإنسان لا التسخير في البنية التي خلق عليها (طه ، 2022).

2.1.6. مبدأ قيمية كل شيء:

يقوم هذا المبدأ على مسلمتين : إحداهما أن الإنسان متصل بكل ما يستطيع من أشياء العالم، والثانية أن القيم معان في شعور الإنسان، وليست مبان في نسيج العالم، ذلك أننا لا نتبين وجودها إلا بآثارها، ولا ندركها كما ندرك الظواهر والموضوعات (طه ، 2022، صفحة 471)، وبناء على ذلك فالإنسان هو الذي يضيف لباس القيم على كل ما بإمكانه الاتصال به " فالإتصال بالشيء، قريبا كان أو بعيدا، يستثير الشعور، وكل استنارة للشعور تولد قيمة من القيم؛ أو: قل، كل مُتَّصِل به مُتقوم،

وكل شيء مُتَقَوِّم، إما إيجاباً أو سلباً" (طه ، 2022، صفحة 471) ومن هنا تكون القيم على نوعين: قيم إيجابية وقيم سلبية، وعلى أساسها يجرى تقييم كل شيء.

3.1.6 مبدأ أخلاقية كل قيمة:

يتأسس هذا المبدأ على مسلمتين: أن القيمة واجب وأن الواجب مُوجِب (طه ، 2022، صفحة 471)، والمقصود بذلك أن القيمة أيا كانت فهي تشير دائماً إلى ما يجب أن يكون، وأن الواجب يجعل الإنسان يتخذ موقفاً منه، إما بالفعل أو الترك. ومن هنا فإن جميع القيم تنقلب إلى قيمتين هما قيمتي الخير والشر، ويكون معيار الحكم عليها هو وصفها خيرة أو شريرة، وهما نفسهما القيمتان اللتان يتحدد بهما موضوع الأخلاق، فيلزم عن ذلك " أن معيار الحكم على القيم جميعاً هو القيم الأخلاقية" (طه ، 2022، صفحة 472)، وبما أن الأشياء في العالم خاضعة . حسب المبدأ السابق . لتقييم الشعور الإنساني، لزم أن يكون هذا التقييم تقييماً أخلاقياً بواسطة قيمتي الخير والشر.

4.1.6 مبدأ تقديم القيم الغائية على القيم الوسيلية:

والمقصود بالقيمة الغائية القيمة المطلوبة لذاتها أو المرغوب بها لذاتها، أما القيمة الوسيلية هي القيمة التي يتوسل بها إلى غيرها من القيم، أي المطلوبة لها لذاتها وإنما لغيرها، وكمثال عنها القيمة الاقتصادية للمال والتي تكمن إلى ما يمكن أن يوفره، أي أنه ينفع في تأمين ما نقدره لذاته وهو الحياة، والقيمة السياسية للحكم التي تكمن فيما يمكن أن ينجزه، أي أنه ينفع في تحصيل ما نقدره لذاته، وهو العدل (طه ، 2022، صفحة 473).

ومن هذا المنطلق يفرق طه عبد الرحمان بين نوعين من القيم : القيم الفطرية التي هي في الأصل غائية، وقد يتوسل ببعضها إلى سواها إذا اقتضت الضرورة لكن دون أن تفقد قيمتها الغائية، والقيم الغريزية وهي قيم وسيلية، وهي خادمة للقيم الفطرية.

2.6 تقسيم القيم الأخلاقية ومراتبها:

انطلق طه عبد الرحمان من المبادئ الأربعة السابقة ليضع تقسيماً تراتبياً للقيم الأخلاقية أطلق عليه اسم التقسيم الإثتماني، وقد قسمين رئيسيين تندرج تحتهما أنواع وأقسام، ووضعها على مراتب:

1.2.6 تقسيم القيم الأخلاقية:

تقسيم القيم إلى نوعين:

أولاً . القيم الفطرية أو القيم الأسمائية: والمراد بها القيم التي حصلها الإنسان في عالم المواثقة،

وهي:

أ . قيم التوحيد الإلهادي: وهي ما يشار به في علم الكلام بالمعاني السبع (الحياة، السمع، البصر، الكلام، العلم، القدرة، والإرادة)، وتنقسم إلى نوعين: القيم العقدية وتشمل قيم الإيمان وقيم العزم

والثاني القيم الروحية، وتشمل قيم النية وقيم الإخلاص وقيم الإحسان في معناه الخاص الذي ورد ذكره في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم.

المراد بالروحي . حسب طه عبد الرحمان . ليس النفسي الذي تقوم به الحياة المادية كما في تعريف المقاصدين لحفظ النفس، وإنما الأمر السري الذي تقوم به الحياة المعنوية كما في قوله تعالى في الآية 22 من سورة المجادلة: (أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه).

ب - قيم المسؤولية الانتمائية: كالوفاء بالعهد والرحمة والإحسان والعدل، وتنقسم بدورها إلى قسمين: القيم العقلية، وتشمل قيم النظر والعلم والمعرفة " وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها المحاسن والمقايح التي تعرض لعموم البنيات النفسية والعقلية؛ ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو الفرح عند حصول الخير والحزن عند حصول الشر؛ والمصالح التي تندرج تحت هذه المعاني أكثر من أن تحصى، ومن الأمثلة عليها: الأمن والحرية والعمل والسلام والثقافة والحوار" (طه، د. س، صفحة 113، 114)، والقيم العملية، وتشمل القضاءات والمهارات والفعاليات.

ثانيا. القيم الغريزية أو الأشياءية: وهي التي حصلها الإنسان في عالم المعاملة، وكما سبق وأن أشرنا فإن الغريزية تابعة للفطرية، وهي تنقسم إلى قسمين:

أ. القيم الحيوية (قيم النفع والضرر): وهي القيم التي تتولى حفظ حياة الأنفس وسلامة الأبدان، " وهي المعاني الأخلاقية التي تتقوم بها كل المنافع والمضار التي تلحق عموم البنيات الحسية والمادية والبدنية، ويكون الشعور الموافق لهذه المعاني هو اللذة عند حصول النفع والألم عند حصول الضرر" (طه، 2022، صفحة 113)

ب . القيم المادية: وهي القيم التي تتولى حفظ الأموال والممتلكات والمتقومات الحسية وما سخر للإنسان من الأشياء المادية في محيطه (طه، 2022، صفحة 473-476).

ومما سبق فالقيم عنده على ستة أصناف: القيم العقدية والقيم الروحية والقيم العقلية والقيم العملية والقيم الحيوية والقيم المادية، إلى ما دونها من الأنواع وأنواع الأنواع.

2.2.6. ترتيب القيم الأخلاقية:

انطلق طه عبد الرحمان في ترتيبه للقيم الأخلاقية من مسلمته السابقة التي تفيد أن القيم الغريزية تابعة للقيم الفطرية وخادمة لها وبالتالي فهي أقل منها مرتبة، وتصبح بذلك القيم حيوية والقيم مادية اللتان تندرجان تحت القيم الغريزية تابعتان للقيم الفطرية وخادمتين لها، وهما أقل منها مرتبة. أما عن أسبقية إحداهما عن الأخرى في الترتيب فإن القيم الحيوية. فيما يرى. هي الأسبق في المرتبة، مادام حفظ الأنفس يتوصل إليه باستعمال معطيات حسية، إذ يقدم المقصد على الوسيلة (طه، 2022، صفحة 476).

أما بالنسبة للقيم الفطرية، والتي هي قيم غائية، لكن قد يتوسل بعضها ببعض عند الاقتضاء كأن يتوسل بقيم المسؤولية الائتمانية في النهوض بقيم التوحيد الإلهادي، فيلزم أن تكون قيم الأولى تابعة لقيم الثانية تبعية الوسيلة للمقصد. أما القيم التي تندرج في كل قسم منهما يمكن ترتيبها بنفس المعيار، فالقيم العقدية تتبع القيم الروحية، إذ يتوسل بالأولى في الوصول إلى الثانية. أما بالنسبة لقيم المسؤولية الائتمانية فإن القيم العقلية تتبع القيم العملية، إذ يتوسل بالأولى في تحصيل الثانية (طه ، 2022، صفحة 476. 477).

والعلاقة الوسيلة التي تربط بين القيم هي علاقة شرط بمشروطه، فوجود المادي شرط في وجود الحيوي فلا حياة بغير مادة، والحيوي شرط في وجود العقلي فلا عقل بلا حياة والعقلي شرط في وجود العملي، فلا عمل بغير عقل، والعملي شرط في وجود العقدي فلا عقيدة بدون عمل، والعقدي شرط في وجود الروحي، فلا روح بغير عقيدة (طه ، 2022، صفحة 478).

ومما سبق يتضح أن القيم الروحية هي أعلى مرتبة في سلم المراتب الطهائي، وكل القيم خادمة لها، تلمها القيم العقدية ثم العملية ثم العقلية ثم الحيوية وأخيرا القيم المادية التي تنزل الرتبة الدنيا، كونها خادمة لجميع القيم. وهذا الترتيب الذي وضعه هو يقبل رأسا على عقب الترتيب الذي يسير عليه المقاصديون والذي أطلق عليه الترتيب الائتماري، والهدف الذي سطره من خلاله هو الارتقاء من مستوى الغريزة إلى مستوى الفطرة، وهذا لم يلمسه في الترتيب القاصدي الشائع لذلك نجده يؤكد على أن المقاصدين لو يأخذون بالترتيب الائتماني " لجعلتهم المشروعية التي يحصلونها بفضلها يفتحون في معاني الدين أبوابا لم يسبق إليها، ويستنبطون لتزكية الإنسان أسبابا لم يلتفت إليها من قبل، فضلا عن الاهتمام إلى توسيع آفاق المقاصد بما يجعل البحث فيها علما عالميا لا يستغني عنه أحد" (طه ، 2022، صفحة 479).

*- خاتمة:

إن التجديد الذي قام به طه عبد الرحمان لعلم مقاصد الشريعة هو أحد المداخل الأساسية لتأسيس نظرية أخلاقية تأخذ بمفاهيم موسعة للدين والأخلاق وتكشف عن التكامل والعلائقية بين العلوم الإسلامية، لا سيما بين الدرس المقاصدي والدرس الأخلاقي العرفاني.

والهدف الأساسي من هذا العمل التجديدي بيان الأسس الائتمانية التي تمد علم مقاصد بالمشروعية المطلوبة، وتأسيس المقاصد على علم الأخلاق الإسلامي، وبيان ما تتضمنه من أحكام أخلاقية ووصفوية تسهم في إصلاح أحوال الإنسان من جهة وتسعى إلى تحقيق إنسانيته بواسطة العبودية لله من جهة أخرى.

وهذا التأسيس بقدر ما يفتح في هذا العلم آفاقاً أخلاقية غير مسبوقه فإنه يستلزم إعادة النظر في بعض المفاهيم والتصورات والمسلمات التي لاتزال تحول دون انطلاق هذا العلم إلى أفق أرحب، بحيث يصير علماً أخلاقياً عالمياً.

* *

قائمة المصادر والمراجع :

1. أحمد مونة. (2017). مداخل تجديد علم الأصول عند طه عبد الرحمان: دراسة في الدلالات والأصول والمقاصد الشرعية. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- 2- عبد الرحمان طه.(مارس, 2002). مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة. مجلة المسلم المعاصر، العدد 103، صفحة 45.
- 3- عبد الرحمان طه. (2015). سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد (ط2). بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.
- 3- عبد الرحمان طه.(2022). التأسيس الإيماني لعلم المقاصد (ط1). بيروت/ الكويت: مركز النهوض للدراسات والبحوث.
- 4- عبد الرحمان طه.(د.ت). تجديد المنهج في تقويم التراث (ط2). الدار البيضاء / المغرب: المركز الثقافي العربي.

Bibliographie

- 1 -Ahmed Mouna. (2017).Approaches to renewing the science of jurisprudence according to Taha AbdelRahman A study of semantics,principles, and legal objectives.Beirut:Arab Foundation for Thought and Creativity.
- 2-Abdel Rahman Taha. (Mars 2002).A scientific renewal project for the study of the objectives of sharia.comtemporary Muslim Magazine,Issue 103
- 3-Abdel Rahman Taha. (2015). The question of method on the horizon of establishing a new intellectual model.(ed 2). Beirut: Arab Foundation for Thought and Creativity.
- 4 - Abdel Rahman Taha. (2002). the fiduciary establishment of the science of objectives(ed 1). Beirut/kuwait:Advance center for Studies and Research-
- 5- Abdel Rahman Taha.renewing the curriclum in heritage evaluation(ed 2). Casablanca,Morocco:Arab Cultural Center.

المقاصديون الجدد والطوفي

قراءة في بواعث الاستدعاء

*The New Maqasid Scholars and Al-Tufi:
An Examination of the Motivations for Revival*

د. سباعي لخضر / جامعة مستغانم

وحدة البحث: علوم الإنسان / جامعة وهران 2.

**

*- مقدمة

*- مع الطوفي في رسالة رعاية المصلحة.

من هو الطوفي؟ هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد الكريم بن سعيد، ينسب إلى "طوفي"، وهي قرية من إحدى مقاطعات العراق تدعى "صرصر"، ولد فيها سنة 657هـ، ثم انتقل إلى بغداد سنة 691 هـ، تلقى بها علوم العربية والفقه والأصول، والحديث عن علماءها، وقد كان شديد الذكاء، قوي الحافظة، فدرس الجدل، والمنطق، فبدأ جريئاً في تفكيكه، حرّ الرأي إلى حد بعيد، حتى لقد قال في مقدمة شرحه للأربعين النووية "فأوصيك أيها الناظر فيه، المجيل طرفه في أثنائه ومطاويه، ألا تسارع فيه إلى إنكار خلاف ما ألفه وهمك، بل أجد النظر وجدده، وأعد الفكر ثم عاود، فإنك حينئذ جدير بحصول المراد"، وقال في مقدمة كتابه "الإكسير في قواعد التفسير" الذي ألفه ببغداد "ولم أضع هذا القانون لمن يجمد على الأقوال، ويعتمد لكل من أطلق لسانه وقال، بل وضعته لمن لا يغتر بالمحال، وعرف الرجال بالحق، لا الحق بالرجال"، ذكر أغلب العلماء أنه كان فاضلاً، فقهياً حنبلياً، عارفاً بفروع مذهبه، مقتصداً في لباسه وأحواله، وأصولياً متفنناً (زيد، 1954، صفحة 51).

سافر إلى دمشق، فكان موضع إجلال الفقهاء والمحدثين، ومنهم ابن تيمية، ثم انتقل إلى القاهرة، التي فيها ساءت الصلة بينه وبين القاضي الحارثي، فاتهم بإساءة الأدب مع أستاذه الذي كان سنياً أثرياً متمسكاً بالحديث، فأمر بتعزيره والطواف به في شوارع القاهرة، حُبس أياماً، ثم نفي إلى قوص، وقد اتهم بالتشيع، بل بالرفض، وقد كان ذلك نتيجة ما تقرر من كونه كان حرّ الفكر، جريء الرأي، ويشير بعض الباحثين إلى أن المصير الذي واجهه الطوفي في القاهرة، واجه مثله فيها، ابن تيمية الذي، الذي اتهم بالقول إن "الله تكلم بالقرآن بحرف وصوت، الأمر الذي يوحي بأن تهمة التشيع تم تليفها في جو الخلاف الذي وقع بينه وبين القاضي الحارثي.

يقول عنه ابن رجب "و كان مع فضله وصلاحه، وعلمه وكثرة تصانيفه، شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة"، يتساءل مصطفى زيد إزاء هذه التهمة "إذا كان الطوفي تم تعزيره بالقاهرة بسبب تشيعه

ورفضه، فهل يعنى ذلك أن ابن تيمية الذي لقي في مصر من المحن أكثر مما لقي الطوفي، كان أكثر من الطوفي تشيعاً ورفضاً؟" (زيد، 1954، صفحة 51)، يورد مصطفى زيد الكثير من الأدلة التي تدفع عن الطوفي تهمة التشيع، أبرزها أن الشيعة لا يقبلون الحديث إلا برواية آل البيت، بينما الطوفي قبل برواية الأربعة النووية، مع أن روايتها ليسوا من آل البيت، هذا فضلاً عن أنه من غير المعقول أن تكون جميع مؤلفات الطوفي في الفقه وأصوله على المذهب الحنبلي، ثم يقال إنه شيعي"، ينتهي مصطفى زيد إلى أن تهمة التشيع، لفقت بعد أن ضيق ذرعاً من حرته في التفكير.

توفي عام 716هـ، مخلفاً أكثر من ثلاثين مصنفاً، في الفقه والأصول، والكلام، والحديث، والأدب وغيرها، من أهمها، الإكسير في قواعد التفسير، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، مختصر الترمذي، شرح الأربعة النووية، بغية السائل في أمهات المسائل، قدوة المهتدين إلى مقاصد الدين، العذاب الواصب على أرواح النواصب، معراج الوصول إلى علم الأصول، شرح مقامات الحريري.... مذهبه في المصلحة: من جملة الأصوليين الذي أقرّوا بدور المصلحة في التشريع، يبرز الأصولي الحنبلي المعروف "نجم الدين الطوفي"، الذي "ينفرد في هذا الأصل برأي لم يسبق إليه، ويختلف الفقهاء والمؤرخون فيه، فيرفعه فريق منهم إلى مرتبة العباقرة الأفاضل، ويتمه فريق بأنه من الرافضة، وينزل به بعضهم إلى درك الملحدين" (زيد، 1954، صفحة 13)، تطرق هذا الفقيه للمصلحة في مؤلفين هامين، الأول هو "شرح مختصر الروضة"، الذي اختصر فيه روضة الناظر لابن قدامة المقدسي، والثاني هو كتاب "شرح الأربعة النووية"، الذي تم طبعه تحت اسم "التعيين في شرح الأربعة"، وفي هذا الكتاب تطرق لمسألة المصلحة بمناسبة شرحه لحديث "لا ضرر ولا ضرار"، وبالنظر إلى فرادة أقواله الواردة في هذا الموضوع، استل هذا الجزء من "شرح الأربعة"، وطبع في كتيب مستقل تحت عنوان "رسالة في رعاية المصلحة" الذي سنعتمد عليه في عرض نظرية الطوفي بهذا الخصوص.

في رسالته. المحتفى بها في القراءات المعاصرة. "رسالة في رعاية المصلحة" بعد أن يحصي نجم الدين الطوفي أدلة الشرع في تسعة عشر دليلاً (الطوفي، 1993، صفحة 13-18)، يقول "وهذه الأدلة التسعة عشر أقواها النص والإجماع، ثم هما إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها. فإن وافقها فيها ونعمت ولا تنازع؛ إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص، والإجماع، ورعاية المصلحة المستفادة من قوله عليه السلام "لا ضرر ولا ضرار"، وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما.. (الطوفي، 1993، صفحة 23).

إن ما يقرره الطوفي هنا هو أن المصلحة هي أعلى الأدلة الشرعية، فيجوز تقديمها عندما يقع التعارض بينها وبين النص والإجماع، فيلتزم لهذا التقديم معنى التخصيص والبيان، ويستبعد عنه معنى الافتئات والتعطيل. يشرع الطوفي في البرهنة على ما قرره من حاكمية للمصلحة، فيلجأ إلى

الحديث النبوي "لا ضرر ولا ضرار" من أجل تسوية تقديم المصلحة على النص والإجماع إذا كان في الاثنين ضرر، فيجتمع لهذا التقديم دليلان، دليل المصلحة، ودليل النص النبوي، ولما كانت رعاية المصلحة أقوى عنده من الإجماع، استلزم الأمر أن تكون دليلاً من أدلة الشرع، ويستند هنا إلى البداهة فيقول "أن الأقوى من الأقوى أقوى (الطوفي، 1993، صفحة 25).

يمضي الطوفي في التأكيد على شرعية دليل المصلحة، فيلتمس ذلك في لفظها، وهو ما يمكن تسميته "بالدليل اللغوي" أو "الدليل الذاتي"، فالمصلحة كما يشرحها لغويًا هي "مفعلة" من الصلاح، وهو كون الشيء يكون على هيئة كاملة، بحسب ما يراد ذلك الشيء له، كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة، والسيف على هيئة المصلحة للضرب، وبالتالي تكون شرعيتها من معناها الإيجابي، ولما كان الشارع يبتغي الصلاح للمكلفين، كان التعريف الشرعي الذي يرتضيه الطوفي للمصلحة هو "السبب المؤدي إلى مقصود الشارع، عبادة أو عادة"، ويميز في المقاصد بين ما يريده الشارع لذاته كالعبادات، وما لا يريده لذاته كالعبادات.

يؤكد الطوفي أن للمصلحة أدلة كثيرة في النص القرآني، فيأتي على ذكر قوله تعالى "يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين؛ قل بفضل الله ورحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون" [يونس: 57، 58]، ويبين أن هذه الآية اشتملت على مجموعة من المصالح التي استهدف الشارع تحقيقها للمكلفين، ففيها الموعظة والشفاء والهدى والرحمة والفضل من الله والخير، ليقول "أن هذه الآية، تدل على رعاية الشرع لمصلحة المكلفين، واهتم بها، ولو استقرت النصوص لوجدت على ذلك أدلة كثيرة" (الطوفي، 1993، صفحة 27)

يردّ الطوفي على معترض ما، يرفض أن تكون المصلحة علّة للأحكام الشرعية، بحجة أن النص والإجماع يكفيان لمعرفة الأحكام، عندئذ يكفي المكلفين مصلحة أن لهم النص والإجماع، وبالتالي لا داعي لمصلحة أخرى غيرهما خارجهما، فيقول "نحن نقول به في العبادات، وحيث وافق المصلحة في غير ذلك من المعاملات، وإنما ترجح رعاية المصالح في المعاملات ونحوها لأن رعايتها في ذلك هو قطب مقصود الشرع منها، بخلاف العبادات، فإنها حق الشرع، ولا يعرف كيفية إيقاعها إلا من جهته نصًا وإجماعًا (الطوفي، 1993، صفحة 27). يتضح من هذا أن الطوفي يحصر التفكير "بالمصلحة" بالمعنى الذي حدّده في رسالته (أولويتها في حالة التعارض بينها وبين النص والإجماع) في ما يتعلق بالمعاملات، أما العبادات فلا يجوز فيها تشغيل مقولة "المصلحة".

يطرح الطوفي في سياق الدفاع عن مذهبه في المصلحة مجموعة من الإشكاليات الفقهية والكلامية ذات الصلة بحجية المصلحة في بناء الأحكام الشرعية وتعليلها:

الإشكالية الأولى: تتعلق بما إذا كانت أفعال الله تقبل التعليل أم هي فوق كل العلل؟ إزاء هذه الإشكالية نجد الطوفي يتبنى مذهب التعليل، لأن تزنيه فعل ما عن العلة يدخله في دائرة العبث، فضلا عن أن القرآن حوى الكثير من النصوص الصريحة في التعليل، ويردّ دليل القائلين بأن "كل معلول مستكمل بعلمته" ولهذا لا يحق في أفعال الله التعليل، بالقول إن استكمال العلة للمعلول تسري على أفعال البشر، ولا تسري على أفعال الله، فينتهي الطوفي إلى القول "و التحقيق أن أفعال الله عز وجل، معللة بحكم غائية، تعود بنفع المكلفين وكمالهم، لا بنفع الله عز وجل، لاستغنائه بذاته عما سواه(الطوفي، 1993، صفحة 28).

الإشكالية الثانية: تتعلق بما إذا كانت رعاية المصالح تفضل من الله عز وجل على خلقه، أم واجبة عليه؟ ينتهي الطوفي بعد عرض موقف أهل السنة القائل بالتفضل من الله، وموقف المعتزلة بالوجوب، إلى القول "والحق أن رعاية المصلحة، واجبة من الله عز وجل، حيث التزم التفضل بها، لا واجبة عليه، كما في آية "إنما التوبة على الله"، فإن قبولها واجب منه، لا عليه، وكذلك الرحمة في قوله عز وجل "كتب ربكم على نفسه الرحمة"، ونحو ذلك (الطوفي، 1993، صفحة 29).

الإشكالية الثالثة: تتعلق بما إذا كان الشرع راعي المصلحة مطلقا، أم راعي أكملها في بعض، وأوسطها في بعض، أو أنه راعي منها في الكل ما يصلحهم وينتظم به حالهم، يجيب هنا الطوفي بالإمكان في كل هذه الاحتمالات، غير أن محقق رسالته يرجح القسم الأخير ويعتبره الأظهر، ويربطه بما ورد عند الشاطبي وينقل قوله في الموافقات "إن الشارع قصد بالتشريع، إقامة المصالح الأخروية والدينية، وبأن تكون مصالح على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه، أبديا، وكلها، وعاما في جميع أنواع التكليف والمكلفين من جميع الأحوال(الطوفي، 1993، صفحة 29).

أدلة رعاية الشرع للمصلحة عند الطوفي:

على مستوى النص القرآني: يستحضر الطوفي آيات الحدود، كقوله تعالى "ولكم في الحياة قصاص" [البقرة:179]، و قوله "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" [المائدة:38] و قوله أيضا "الزاني والزانية فاجلدوا كل منهما مائة جلدة" [النور:2]، ثم يستكثر هذا النوع من الآيات التي يدل ظاهرها دلالة واضحة على رعاية الشارع لمصالح الناس في نفوسهم وأموالهم، ويرى أن استقصائها صعب المنال، يمضي في التأكيد على أن المماهة بين الشريعة والمصلحة فيقول "ما من آية من كتاب الله عز وجل، وإلا وهي تشتمل على مصلحة أو مصالح (الطوفي، 1993، صفحة 30)

على مستوى السنة: يمثّل بقوله (ص) "لا يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا يبيع حاضر لباد، ولا تنكح المرأة على عمته أو خالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم (البخاري، 1993، صفحة 514)، ونحو هذا الحديث في تعليل الأحكام التي شرعها النبي بيانا لنصوص القرآن كثير أيضا.

أما في الإجماع: يستثني من العلماء ظاهرية الذين نفوا قابلية الأحكام الشرعية للتعليل، أما سواهم فقد أجمعوا على تعليل الأحكام، بالمصالح المرسلة. بل حتى الذين لا يعترفون بحجية الإجماع يقرّون اعتبار المصالح... ثم يصل إلى التعليل العقلي لمبدأ رعاية المصلحة، فيقول "لا شك. عند كل ذي عقل صحيح. أن الله عز وجل راعى مصلحة خلقه عموماً وخصوصاً، أما عموماً ففي مبدئهم ومعاشهم (الطوفي، 1993، صفحة 32). فيما يتعلق بالإنسان عموماً، نجد الطوفي يثبت المصلحة من جهتين، جهد المبدأ، وجهة المعاش، فمن جهة المبدأ فإن مجرد الإيجاد من عدم هو مصلحة، ثم تتدعم هذه المصلحة الأصلية بالهيئة التي يكون عليها الوجود والخلق، وقد ورد في كثير من الآيات، كقوله تعالى "يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم، الذي خلقك فسواك فعدلك، في أي صورة ما شاء ركبك" [الانفطار: 8، 7، 6] أو قوله عز وجل "قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه، ثم هدى" [طه: 50]، أما من جهة المعاش، فإن المصلحة ماثلة ثابتة في تسخير أسباب العيش وتهيتها، في السموات والأراضي وبينهما، وقد أكدت القرآن في غير ما موضع على هذا التسخير، وأمثلة ذلك قوله تعالى "فلينظر الإنسان إلى طعامه، أنا صببنا الماء صبا [عبس: 24]. إلى قوله عز وجل: "متاعا لكم ولأنعامكم [عبس: 32]. مثلما راعى الشارع مصالح العباد عموماً، فإنه خص بعض عبادته بمصالح خاصة تصب في المصالح العامة للعباد، والتمثيل على هذا التخصيص يأتي في الهداية والتوفيق لنيل الثواب للعباد الذين أجابوا دعوة الإيمان.

بعد هذا التفصيل والاستطراد في إتيان الأدلة الموجبة لاعتبار المصلحة يصل الطوفي إلى أنه من المحال أن يهمل الله مصلحة المكلفين في الأحكام الشرعية، وقد راعى مصالحهم في مبادئهم ومعاشهم ومعادهم، ولما كان ثبوت مراعاة المصلحة في الأحكام الشرعية مستتبع لثبوته في المبدأ والمعاش والمعاد، فإن إهمالها حسب الطوفي. غير جائز بوجه من الوجوه، "فإن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه، وتقديمها بطريق البيان (الطوفي، 1993، صفحة 33). بعد أن تآتى للطوفي إثبات مراعاة الشارع لمصالح العباد، بالأدلة النصية، والإجماع والنظر العقلي، بالتفصيل الذي أتينا عليه، ينبري في إثبات الأولوية للمصلحة عند وقوع التعارض بينها وبين النص أو الإجماع من وجوه عديدة أهمها:

الوجه الأول: أنه إذا كان الإجماع محل خلاف، فهناك من يثبت وقوعه وحجيته، وهناك من يعترض عليه، وكانت المصلحة محل اتفاق بين الفريقين، منكري الإجماع ومثبتيه، فإن تقديم ما اتفقوا عليه أولى مما اختلفوا عليه (الطوفي، 1993، صفحة 35).

الوجه الثاني: ويتعلق باختلاف النصوص وتعارضها، بشكل يقود إلى تعارض الأحكام الشرعية، وهو أمر مذموم، والعاصم من هذا الأمر المذموم هو الاحتكام إلى المصلحة لأنها محل اتفاق، فاتّباع يقود إلى

الاتفاق أولى من إتباع ما يقود إلى الاختلاف، وقد قال الله عز وجل: "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا" [آل عمران:103] وقال أيضا "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء" [الأنعام:159]، وقوله عليه السلام "لا تختلفوا فتختلف قلوبكم" (رواه مسلم).

الوجه الثالث: ويتعلق بثبوت تقديم المصلحة على النصوص النبوية، من قبيل ما روى أبو يعلى الموصلي في مسنده أن النبي(ص) بعث أبا بكر ينادي: من قال "لا إله إلا الله دخل الجنة"، فوجده عمر فردّه وقال "إذا يتكلموا" وكذلك ردّ عمر أبا هريرة عن مثل ذلك في حديث صحيح، وهو معارضته نص الشرع بالمصلحة (الطوفي، 1993، صفحة 36).

بلا مواربة يفصح الطوفي القول إن رعاية المصالح أولى بالتقديم عند التعارض مع أدلة الشرع الأخرى، بما في ذلك النصوص القرآنية والنبوية، ويعلن أن طريقته في تقرير المصلحة تختلف عما ذهب إليه الإمام مالك في المصالح المرسلة، بل هي أبلغ من ذلك، وهي التعويل على النصوص والإجماع في العادات والمقدرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام (الطوفي، 1993، صفحة 40)، تبعا لهذا المذهب الطوفي لا يصبح تقديم المصلحة جائزا فقط، بل هو واجب ومتعين.

ردود الطوفي على المعارضين على مذهبه: كيف ينفي الطوفي التعطيل عن قوله بتقديم المصلحة؟ يرد الطوفي قول القائلين بأن مذهبه في تقديم المصلحة يؤول إلى تعطيل أدلة الشرع، فيقول إن قولهم هذا "وهم واشتبهه من نائم بعد الانتباه"، لأنه ينفي الشرعية عن المصلحة، ويثبتها للنص، ووجه التهافت هنا هو أن النص والإجماع يثبتان المصلحة، وبالتالي كان جائزا، بل واجبا تقديم المصلحة عند التعارض، كما أن تقديم المصلحة ليسا تعطيلاً لأدلة الشرع، بل هو ترك دليل شرعي بدليل شرعي راجح (الطوفي، 1993، صفحة 39).

كيف يرد الطوفي على القائل بأن الاختلاف في الأحكام الشرعية رحمة؟: يصر الطوفي على أن معيار المصلحة هو العاصم من الخلاف والمسلك إلى الوفاق، لأن النصوص متعارضة، وتعارضها يؤدي إلى الخلاف، لهذا وجب تقديم ما يحقق الوفاق، على ما يؤدي إلى الخلاف، وبناء على هذا يطعن في شرعية القول أن "خلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة"، ولعل هذا القول يستند إلى حديث يعتبره الطوفي موضوعا، وهو "اختلاف أمتي رحمة"، وعليه فإن الأولى بالاعتبار هنا ليس هذا الحديث بل قوله تعالى "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء" [الأنعام:159]، وقوله عليه السلام "لا تختلفوا فتختلف قلوبكم"

كيف يرد الطوفي على القائل بأن طريقته شاذة عمّا سارت عليه الأمة؟: يظهر الطوفي اقتناعه بطريقته التي أثبت لها أصولا في النص والإجماع، وفي النظر العقلي، وهي اجتهاد يظن فيه الصواب، أما حديث الرسول(ص) "اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذّ شذّ في النار"، فإن الطوفي يرى "أن السواد

الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة هم أكثر، وهو السواد الأعظم". يخلص الطوفي إلى أن الحل عند تعارض الأدلة الشرعية هو "تقديم المقاصد على الوسائل (الطوفي، 1993، صفحة 40)، ويُعنى بالوسائل هنا الأدوات التي اتخذها الشارع لتبليغ الأحكام، وعلى وجه التحديد، النصوص من جهة الألفاظ والحروف، فالأول بالاعتبار عند وقوع التعارض والاختلاف هو اعتبار المقاصد وملاحظتها أولاً وبالذات "لأنها سر الشريعة ولبابها، كالمعاني بالنسبة للألفاظ، فإن الألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما مقصودة لمعانيها، ومن هنا ذهب السلف لتحريم الحيل، فإن من عرف قدر الشرع وحكمته، وما اشتمل عليه من رعاية مصالح العباد، تبين له حقيقة الحال، وقطع بأن الله تعالى يتزهد أن يشرع لعباده نقص شرعه وحكمته بأنواع الخداع والاحتيال (الطوفي، 1993، صفحة 40).

استدعاء الطوفي في القراءات المعاصرة:

تكاد تكون الإحالة إلى الطوفي ورسالته في رعاية المصلحة النقطة التي تلتقي فيها القراءات المعاصرة في سعيها للتأسيس لفلسفة جديدة للتعامل مع النص القرآني، تتيح إمكانية نسخ وتجاوز ما لم يعد ملائماً من الذاكرة التشريعية التي ينقلها التراث الفقهي، ومن خلال ما تقدم من تفاصيل حول المسوغات التي استند إليها نجم الدين الطوفي في ابتناء مذهبه الفريد في المصلحة، يتضح أن فلسفة الطوفي في التعامل مع النص والواقع تنسجم مع جوهرها مع ما تبتغيه أغلب القراءات المعاصرة، في الدعوة إلى حاكمية الواقع، وفيما يلي نعرض للحضور البارز للطوفي في خطاب القراءات المعاصرة من خلال نماذج مختارة.

جمال باروت واحتفائه بالطوفي: في إطار الدعوات المتكررة لتجديد أصول الفقه يبرز جمال باروت، الذي ينافح عن تفعيل مبدأ المصلحة في التشريع، ويثير إشكالية العلاقة بين النص والمصلحة التي تنصب حسب "على مدى عدّ المصلحة أصلاً من أصول الاستنباط...ويقصد بالمصلحة هنا المصلحة التي لا يشهد لها أصل خاص بالإلغاء أو الاعتبار، ومن هنا تم وصفها بالمرسلة والمطلقة، وقد سماها المتكلمون الأصوليون بالمناسب المرسل الملائم، والغزالي بالاستصلاح، والمالكية بالمصالح المرسلة (باروت، 2000، ص 98). بخصوص المصالح المرسلة يثير جمال باروت إشكالية ما يمكن أن نطلق عليه "خصاصاً تشريعياً" في مجال المعاملات، حيث أن الآيات التشريعية مهما كثرت فهي لا تستطيع استيعاب جميع المعاملات البشرية التي تتميز بكونها متحولة ونسبية ولا متناهية، في مقابل العبادات التي تتميز بالمطلقية والثبات والمحدودية.

إزاء اعتبار المصلحة في التشريع يعرض جمال باروت لثلاث مواقف أساسية:

الموقف الأول: هو الذي لا يعتبر المصلحة إن لم يشهد لها أصل بالاعتبار، ويردّها إن لم يكن ممكنا حملها على القياس، وهو ما نجده عند الشافعية والحنفية، مع بعض المرونة عند الأحناف في حمل المصلحة على القياس وتجاوزه إلى الاستحسان، الأمر الذي ترفضه الشافعية، حيث أثر عن الشافعي قوله "من استحسن فقد شرّح"، وكذا وصفه بـ"التلذذ (باروت، 2000، ص 99).

الموقف الثاني: هو الذي يأخذ بالمصلحة المرسلّة أصلا مستقلا قائما بذاته من أصول الاستنباط، وهو ما تمثله بشكل أساسي المدرستان، الحنبليّة والمالكيّة، وقد أثر عن الإمام مالك قوله "الاستحسان تسعة أعشار العلم"، وتذهب الشرعنة المالكية للمصلحة المرسلّة إلى حدّ اعتبارها دليلا مستقلا قائما بحد ذاته، يذهب جمال باروت بخصوص هذا الموقف المشرعين للمصلحة عند المالكية إلى اعتباره تعزيزا لما يسميه "دنيوة العالم"، أي تعزيز السمات الدنيوية في النشاطات الاجتماعية، وإطلاق آياتها، بشكل تبدووا فيه تلك الشرعنة لبعضهم تشريعا محضا، و"إدخال ليس من الدين في الدين (باروت، 2000، ص 98). إن هذا الموقف من جمال باروت يعتبر تعزيز دنيوة العالم، (أي علمته أو تدهيره) هو أحد المفعولات المحتملة للتأسيس الشرعي للمصلحة، واعتبارها في بناء الأحكام الشرعية.

الموقف الثالث: فهو الذي يذهب بهذه "الدنيوة" المفترضة أبعد ما يكون، حينما يقول بتقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما، وقد ارتبط هذا الموقف باسم الفقيه الحنبلي المجتهد سليمان الطوفي(716673هـ).

ينوّه جمال باروت بهذه الجرأة التي تحلّى بها الطوفي، وهو الذي تحدّث بما لم يُسبق إليه، وقرّر نظريات جريئة بشأن إشكالية العلاقة بين النص والمصلحة في التشريع الإسلامي، جرأة الطوفي لا تكمن . حسبّه . في اعتباره للمصلحة المرسلّة، فقد سبقه المالكية إلى ذلك، وإنما تكمن في تجاوزه للتوفيقية المالكية ما بين النص والمصلحة. حيث قامت تلك التوفيقية على مسلمة استيعاب النص لكل مصلحة يثبت خيرها، ونفت إمكانية التعارض، وأعدت هذا التعارض في حال نشوئه إلى الهوى وليس إلى النص، بينما يقرّ الطوفي إمكانية التعارض، وعندئذ يجوز تقديم المصلحة كما تقدم شرحه في أنفا. لقد قال إن طريقتة في القول بالمصلحة "ليست هي القول بالمصالح المرسلّة على ما ذهب إليه مالك، بل هي أبلغ من ذلك، ويتحدد هذا الجانب الأبلغ في القاعدة التي قررها، وهي المتمثلة في "التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدّرات، وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام"، جدّة موقف الطوفي في حل إشكالية العلاقة بين النص والمصلحة، تكمن في كونه ينطوي على قدر كبير من الاستقلالية، وهو الذي قرّر قاعدة أصولية جديدة تنصّ على أن المقاصد واجبة التقديم على

الوسائل (باروت، 2000، صفحة 105، 106). حدث ذلك بالرغم من انتمائه للمذهب الحنبلي، وتصنيفه ضمن طبقات الحنابلة.

إن الدور الذي يعطيه الطوفي للمصلحة في نسخ النصوص وتخصيصها، يضع شرطين متعارف عليهما من شروط النسخ بين قوسين، أو بالأحرى يتجاهلهما، الأول هو أن يكون الدليل الناسخ في نفس مستوى قوة الدليل المنسوخ، أو أقوى منه، والثاني هو أن يكون النسخ في حياة النبي فقط، لأن النسخ يكون بالوحي، ولا وحي بعد الرسول، يرى جمال باروت أن الطوفي باعتباره المصلحة أقوى الأدلة الشرعية، يبدو أقرب للمذهب الإمامي الشيعي الذي يجيز تخصيص النصوص ونسخها من طرف الإمام المعصوم، وفي نفس الوقت ينبئه باروت إلى أن مفهوم الطوفي للمصلحة يتجاوز إطار المذهب الإمامي، مادامت المصلحة تتجاوز في قوة الدليل حتى قول الإمام المعصوم نفسه (باروت، 2000، صفحة 105)، يجدر بالذكر هنا أن قول الإمام المعصوم هو أحد الأدلة الشرعية التسعة عشر التي أوردها الطوفي في رسالته المنوّه بها. ينبغي هنا أيضا أن نشير إلى أن جمال باروت تحت طائلة تناغم نزوعه العلماني مع مذهب المصلحة الذي اختطه الطوفي، يتجاوز مطلب الضبط الاصطلاحي فيما يتعلق بالنسخ والمفاهيم التي تلتبس به، كالتخصيص والتقييد وغيرها، من أجل تسويغ المطابقة أو التقريب بين تخصيص العام، وتقييد المطلق من النصوص، كما يجوزه الطوفي، بناءً على اعتباره المصلحة أقوى الأدلة، والنسخ بوصفها إلغاءً لحكم بعد ثبوته، فهو لا يرى مشاحة في الاصطلاح ويقول «أن التخصيص وإن لم يكن نسخاً، فهو شكل من أشكاله (باروت، 2000، صفحة 138).

بهذه القاعدة التي تجعل المصلحة ناسخة للنص، يتجاوز الطوفي النموذج الأصولي التقليدي جذرياً، يقترب من علم المقاصد الذي سيضع أسسه الشاطبي في القرن الثامن الهجري، وتتحدّد أهمية الإنجاز في نظر جمال باروت في كونه يمثل "حلقة من الحلقات التي وضعت الفقه الإسلامي على مشارف علم جديد هو علم المقاصد" (باروت، 2000، صفحة 106)

عبر هذا التنويه والإشادة بصنيع الطوفي في تسييد المصلحة على الأدلة الشرعية، يصل جمال باروت إلى تقريب الاتجاه المقاصدي في التشريع (هذا الاتجاه الذي طرحت نواته الحقيقية بشكل أكثر وضوح في رسالة الطوفي عن رعاية المصلحة)، من العلمانية، بوصفها تسييدا للعالم وتحكيمه في الاعتبارات التشريعية والأخلاقية للإنسان، يعبر جمال باروت عن هذه التقريب، أو بالأحرى المطابقة. بين مذهب شرعنة المصلحة، العلمانية بالقول أن هذا المذهب "تغدو دنيوة العالم مقصداً مسبقاً للشارع، يسخر من خلاله العالم برمته للملف أو الإنسان، يضع الشريعة في خدمة مصلحته"، ويشرح الدنيوة من جهة اشتقاقها من لفظة "الدنيا"، أي العالم الأول الزائل، في مقابل العالم الأخروي الأبدي، ويقول معتمداً على كمال أبو ديبب أنه يفضل ترجمة مصطلح secular، بالدنيوة، بدلا عن العلمانية، نظراً

للأثقال الإيديولوجية الخاصة التي يحملها هذا المصطلح، الأمر الذي يؤدي إلى النفور منه في التلقي الإسلامي، وبالتالي فإن جمال باروت يتخذ من مركزة Centralisation الطوفي للشريعة حول المصلحة مناسبة قوية لتسويغ الدعوة إلى علمنة التشريع sécularisation du législation، أي تحكيم المصالح الدنيوية في بناء الأحكام الموجبة للسلوك الإنساني في المجتمعات الإسلامية، ومن ثم تخليصها من النزوع الأخروي الذي يسيطر على المدونات الفقهية الإسلامية الكلاسيكية، التي يمثل فيها الطوفي الاستثناءات النادرة في الإفصاح عن النزوع الدنيوي (العلماني) للشارع والشريعة؛ وبهذا لا تصبح الدنيوية إلا مفهوما وسيطا تم اللجوء إليه لتلطيف مفهوم العلمانية، ينتهي جمال باروت عبر هذا المسلك إلى المطابقة بين العلمانية والشريعة، إلى القول "أن العملية تبدو هنا دائرية، أي دنيوية الشريعة، وشرعنة الدنيوية، إذ تكون الشريعة مصلحة، والمصلحة شريعة (باروت، 2000، صفحة 113، 133)

إن ما يبتغيه جمال باروت من هذا التنويه بالطوفي في رعايته للمصلحة، هو الدعوة إلى تفعيل الاجتهاد المطلق المستقل الذي بادر إلى ممارسته الخليفة الثاني عمر ابن الخطاب في ما يعرف بـ "الاجتهادات العميرية"، التي اعتُبرت عند أغلب القراءات المعاصرة إيقافا للنص، وإصغاءً للمصلحة، يدرك جمال باروت أن تفعيل هذا الشكل من الاجتهاد لا يمكن أن يقوم أصلا إلا عبر اختراق العوائق التي الفكر الديني التقليدي في إطار ما يعرف بـ "إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة"، هذه العبارة. حسب باروت. لم ترد في نص قرآني ولا حديث نبوي، وإنما وردت في الحواشي الفقهية المتأخرة، وتشمل طائفة واسعة ومائعة من الحدود من أفعال وآراء يمكن تبديعها وتجريمها وحتى القول برده فاعلها أو قائلها، بشكل يمكن القول فيه "إن أي بحث أو نظر هو قابل هنا أن يكون في إطار إنكار هذا" المعلوم من الدين بالضرورة" (باروت، 2000، صفحة 136).

يتضح إذن أن استعادة الطوفي من طرف جمال باروت تتغى فتح باب الاجتهاد المطلق من أجل تمكين العقل من نسخ النصوص القرآنية حتى بعد انتهاء الوحيين (القرآن والسنة)، أو تخصيص العام، وتقييد المطلق منها، وذلك وفقا لمعيار المصلحة المتحرك، ولا غرابة أن يدعو جمال باروت في سياق نزوعه العلماني إلى تبني نظرية تأويلية حدائية في التعامل مع النص، لا تحصر ضرورة التأويل في النصوص "المشكلة، أو الخفية، أو المجهلة، أو المتشابهة"، بل حتى النصوص الواضحة الدلالة، كآيات الحدود، يمكن إعمال التأويل العقلي الحدائي فيها، عبر التخصيص، أو التقييد، وهما ما يمكن أن نسميه "النسخ المفتوح"، بهذا الصدد يقول باروت "إن تخصيص العام هو من أوضح أشكال التأويل، أي من أوضح إخراج اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر يحتمله ولو من بعيد (باروت، 2000، صفحة 137). إن هذا التأويل المفتوح لا يعتبر لشيء آخر غير المصلحة، التي حوّلها أغلب القراءات

المعاصرة إلى مسلك دلالي، يتجاوز ويطيح، بل يميِّع الوظيفة المرجعية التي تضطلع بها اللغة في التبليغ عن مرادات العقول والأنفس.

محمد يحيى وتسويغاته لنظرية الطوفي: يستدعي محمد يحيى الطوفي في سياق مشروعه النقدي للعقل الفقهي المستمسك بالطريقة الماهوية التي تحرص على استقلال النص عن الواقع، تشكيلا، وتأويلا، باعتبار أنّ ما انتهى إليه الطوفي من حاكمية للمصلحة بوصفها مفهوما قابلا للقياس الواقعي، على النص بوصفه خطابا تشكّل في سياق واقعي مخصوص، إن الطوفي. في هذا السياق. يمثّل بالنسبة لداعية "المنهج الوقائي" سندا تراثيا مهما لتسويغ سلطة الواقع وحاكميته في تأويل النص في الزمن الراهن، لهذا نجدّه يعتبره "أول من تجرّأ على توسعة حجية المصلحة وبسطها إلى الحدّ الذي أجاز عبْرها تغيير حكم النص في رسالته المسماة (رعاية المصلحة)، و ذلك من خلال توظيف المنطلقات المعتمدة في إثبات المصلحة والاستحسان، وهي المنطلقات الكاشفة عن مراعاة المصلحة (يحيى، 2005، صفحة 98). و بهذا الصنيع يكون الطوفي - حسب محمد يحيى - سابقا ومتفوقا على الشاطبي، هذا الأخير بالرغم من التحويل الكبير الذي أحدثه في ما يتعلق باهتمامات البحث الأصولي، لم يستطع أن يستكشف الجديد مثلما سبق إليه الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص (يحيى، 2005، صفحة 98). ما عناه محمد يحيى هو أن الشاطبي كان يتوفر على إمكانيات إيبيستيمولوجية ترتبط أساسا بالدليل الاستقرائي، وقد كانت هذه الامكانيات تتيح له استكشاف ما اكتشفه الطوفي، الذي توصل إلى قاعدة "حاكمية المصلحة على النص" تلقائيا؛ أي في غياب وعي إيبيستيمولوجي بالدليل الاستقرائي، رغم ذلك جاءت نظرية الطوفي. برأي محمد يحيى. أكمل مضمونا مما عليه نظرية الشاطبي. يبلغ احتفاء محمد يحيى بالطوفي إلى درجة اعتبار المضمون المعرفي لنظريته أبلغ صورة وصل إليها تاريخ الفقه الإسلامي إلى يومنا هذا، وقد كان الطوفي نفسه واعيا بجدة مُنجزه، لمّا صرح بطابعه التجاوري لمذهب الاستصلاح المعروف عند المالكية.

يعبّر محمد يحيى عن أسفه على عدم استئناف الفتح الأصولي الذي أحدث الطوفي بانتصاره للمصلحة على النص عند التعارض، ويقول أن "البناء الذي أسسه الطوفي في هذا المجال لم يجد من يرعاه وسط الفقهاء، مما جعله ولادته يتيمة، فقد رفض الفقهاء مشروع الطوفي بنحو من الإجماع مع تشديد النكير عليه، حتى لقي في حياته الكثير من المتاعب بالاضطهاد والحبس والتعزير والتسفيه والتشنيع، سواء من قبل السلطة الحاكمة أو من الفقهاء أنفسهم، بل وأثمهم على آرائه الجريئة في نقد بعض كبار الصحابة بالتشيع (يحيى، 2005، صفحة 99)، ما يستفاد من هذا الأسف، أن محمد يحيى منسجما مع أغلب القراءات المعاصرة التي تعرضنا لها في هذا البحث، يدعو إلى استئناف هذا الفتح

الأصولي الذي أحدثه الطوفي بالشكل الذي يعيد للواقع سلطته في تأويل النص، وانتاج دلالاته على ضوء المصالح المتحولة.

مسعى محمد يحيى هذا، جعله لا يستسيغ الرفض الذي قوبلت به نظرية الطوفي من طرف الحكام والفقهاء، فراح يستجمع ويستحضر لهذه النظرية مجموعة من المسوغات التي من شأنها أن تخفف عنها التشنيع، وتموضعها ضمن سياق تراكمي فقهي، بعد أن أثبت سابقا جدتها ونشازها!!، ما أراد محمد يحيى قوله هو أن ما انتهى إليه هذا الفقيه الحنبلي لم يكن سوى الصورة المكتملة والنهائية لزعة الاستصلاح التي وجدت جذورها في العديد من المتون الفقهية لدى مذاهب مختلفة، وبالتالي فإن هذه النظرية "لها ما يبررها بحسب المقالات والنتائج التي أحدثها الفقه من خلال مراحل التطورية عبر العصور، فمن جانب لا ينكر أغلب العلماء ترجيح المصلحة على النص والإجماع في بعض الحالات، كذلك المقيدة بالمصلحة الضرورية، كما يتفقون على أن المصلحة هي المقصد الأساس الذي تبتغيه الشريعة من وراء أحكامها، سواء على نحو المصلحة الضرورية أو الحاجية أو الكمالية (يحيى، 2005، صفحة 101).

الحقيقة أن الممارسة الفقهية الإسلامية قبل الطوفي لم تُقدم الإقرار بدور الواقع والمصلحة في الفتوى، وبناء الأحكام الشرعية، أو العدول عن ظاهر النصوص بسبب عدم استساغتها من جهة مفاعيلها الواقعية الملموسة، فالاستصلاح كمبدأ للتشريع يعود. كما يؤكد مصطفى زيد. إلى العهد النبوي وإلى عهد الصحابة، الذين طبقوا هذا المبدأ، ليس في المواضع التي ينتفي فيها نص أو إجماع أو قياس فقط، بل تم تفعيل هذا المبدأ حتى في المواضع التي يرد فيها نص، فيذكر "أن عمر قد أوقع الطلاق بلفظ واحد ثلاثا، مخالفا بذلك ما جرى عليه العمل في عهد الرسول، وعهد أبي بكر، بل صدر في عهده أيضا، لأنه رأى هذه الوسيلة لمنع المسلمين من الحلف بالطلاق الثلاث، أي للمصلحة وحدها، كما أجاز قتل الجماعة بالواحد إذا اشتركوا في قتله، لأنه رأى في عدم قتلهم به إهدار لدم معصوم، وتشجيعا على القتل الحرام بالاشتراك فيه، ولم يقطع يد سارق أو سارقة في عام الجماعة، لأنه رأى أن هذه السرقة كانت لحفظ الحياة، وحفظ الحياة مقدم على حفظ المال، هذا مع أن آية القصاص صريحة في أن النفس بالنفس، وآية حد السرقة صريحة في الأمر بقطع يد السارق والسرقة دون قيد (زيد، 1954، صفحة 24، 25).

يُذكر أيضا تحت العنوان نفسه "أن شرب الخمر لم يكن له حد معين على عهد رسول الله، فقد كان يكتفى بالتعزير، فلما كان عهد أبو بكر الصديق، جعل للشرب حدا، رأى المصلحة في جعله أربعين جلدة، ولما كان عهد عثمان زاد حد الشرب إلى ثمانين، لقد كانت هذه الزيادة مراعاة للمصلحة (زيد، 1954، صفحة 24). مما يعني أن الصحابة لم يقفوا جامدين أمام الأحداث التي جرت واحتاجت إلى

حكم الشرع، "وإنما شرَعوا لها من الأحكام ما يكفل مصالح الناس فيها، فقد كانوا يذكرون جيدا أن شريعة الإسلام عامة دائمة.... وأن الحياة تتجدد وتتطور دائما بطبيعتها، فما يكفل المصلحة في مكان أو لجماعة قد يقصر عن تحقيقها لجماعة آخرين، أو في بيئة أخرى، وكانوا يدركون أن شريعة لها صفة الدوام والعموم، في حياة من طبيعتها التجدد والتطور. لا يمكن أن تجمد، ولا أن تهمل المصلحة (زيد، 1954، صفحة 25).

في القرن السادس الهجري نجد العزّ بن عبد السلام (577هـ. 660 هـ) يقول "معظم مقاصد القرآن، الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفساد وأسبابها (ابن عبد السلام، د ت، ص 11)، كما يقول أن "مصالح الآخرة وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فلا تعرف إلا بالشرع...و أما مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجعها ومرجوحها، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يفهم على مصلحته أو مفسدته (زيد، 1954، صفحة 13).

يقول ابن عابدين "كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغير عرفه أهله ولحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التيسير ورفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام، 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 به أخذنا من قواعد مذهبه (ابن عابدين، د ت، صفحة 125).

يذكر في هذا السياق، ما ورد عن شهاب الدين القرافي (626هـ. 684هـ) في الربط بين الأحكام الشرعية والفتاوى من جهة والعوائد من جهة أخرى، إذ يقول في هذا "إن انتقال العوائد يوجب انتقال الأحكام، كما نقول في النقود وغيرها، فإننا نفقي في زمان معين بأن المشتري تلزمه سكة معينة من النقود عند الإطلاق، لأن تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان، فإذا وجدنا بلدا آخر وزمانا آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا إلى السكة الثانية، وحُرِّمَت الفتيا بالأولى لأجل تغير العادة (القرافي، 2003، صفحة 139).و يقول في موضع آخر "مهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تحمل على المسطور طول عمرك، بل إذا جاءك من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجِرْه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، فأجره عليه، وافتّه به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء

المسلمين والسلف الماضين (القرافي، 2003، صفحة 386، 387). وفي هذين القولين إقرار واضح بمراعاة المصلحة في بناء الحكم الشرعي.

من المدارك التراثية الهامة التي يعتبرها محمد يحيى خلفيات فقهية لنظرية الطوفي، استحسان المالكية القائم على تخصيص النصوص بالمصلحة، حيث التخصيص هو عبارة عن ترجيح المصلحة على عموم النص (يحيى، 2005، ص 99). مثلما يذكر أن أبا حامد الغزالي أجاز ترجيح المصلحة على حكم النص والإجماع فيما لو تعارضا، معتبرا هذا الترجيح أو التخصيص لا يتم إلا طبقا لثلاثة شروط؛ هي ضرورة المصلحة وقطعيتها وكليتها، ونظرية الغزالي هذه وإن لم تكن من حيث المضمون جديدة في الموضوع، فإن قبولها لجواز ترجيح المصلحة على حكم النص والإجماع ولو ضمن شروط تجعل نظرية ترجيح المصلحة على حكم النص مفتوحة وليس ممنوعة من الأصل، أو مرفوضة جملة وتفصيلا، إذ تصبح الإشكالية محددة بالشروط والقيود فحسب (يحيى، 2005، ص 100).

في المنحى التسويغي ذاته يربط محمد يحيى بين نظرية الطوفي، وما أقره الفكر الأصولي من قواعد من قبيل: (الضرورات تبيح المحظورات)، و(الحاجة تنزل منزلة الضرورة)، و(المشقة تبعث على التيسير)، (لاضرر ولا ضرار) وغيرها ممّا يمكن اعتباره من الموجّهات التي ساهمت في إفادات نظر الطوفي بصحة حجية ترجيح المصلحة، واعتبارها أقوى من حكم النص والإجماع. يرى محمد يحيى أن هذه القواعد "تُسند نظرية الطوفي وتتسق معها، لكن مع ملاحظة أن تلك القواعد لها خصوصية، وذلك من حيث شرط وجود الضرر البالغ، بينما في دليل المصلحة عند الطوفي هناك نوع من التعميم الذي يشمل حتى الحالات التي لم تصل إلى الضرورة والحاجة وإن حصل في ذلك نوع من الضرر، خاصة وأن الطوفي يرى المصلحة نقيض الضرر بلا واسطة، فحيث تكون المصلحة ينتفي الضرر، وحيث تنتفي المصلحة يتحقق الضرر (يحيى، 2005، ص 100). تُنضاف إلى هذه المسوّغات، مقولات أخرى أطلقها الفقهاء مثل مقولة تأثير الزمان والمكان على تغيير الأحكام، تبنيهم بعض الفتاوي التي تختلف كلياً عن أحكام النصوص بدعوى أن هذه الأخيرة تعالج وضعاً خاصاً ضمن ظروف معينة لا يليق تمديدها عبر الزمان والمكان.

بهذه الإحالة إلى المنطلقات التراثية التي زخر بها العقل الفقهي يتبيّن أن نظرية الطوفي في ترجيح المصلحة لم تكن غريبة عن الموروث الفقهي، فهي ليست مفصولة عن إرثها وبنود ساهمت الصبرورة الاجتماعية والسياسية في إنضاجها حتى اتخذت الصورة المكتملة مع صاحب "رسالة في رعاية المصلحة"، من هذا المنطلق تعدّ "نظرية الطوفي نتاجاً طبيعياً للتطور الذي أفضى إليه الفقه الإسلامي عبر مراحل التاريخ، وذلك لعدد من المبررات التراثية التي سبقته ووجدتها حاضرة أمامه

...ولولاها لكان من الصعب تصور أن يكون لهذا الفقيه الحنبلي من القدرة والجرأة على أن يصل بمثل ما وصل إليه من نتيجة (يحيى، 2005، ص 101).

إذا كانت المنطلقات التراثية التي تم عرضها آنفاً، تندرج ضمن المسوغات القبلية لمذهب الطوفي، فإن محمد يحيى يستحضر في سياق حشد التأييد لهذا المذهب، ذلك الاحتفاء الذي حظيت به رسالة الطوفي لدى الإصلاحية الإسلامية في العصر الحديث، وعلامة ذلك هو قيام رشيد رضا بنشر رسالة الطوفي في أحد أعداد مجلته (المنار)، مُعرباً عن تأييده لما جاء فيها، معتبراً أن التعارض بين المصلحة العامة وبين العمل ببعض النصوص يرجع في الحقيقة إلى التعارض بين النصوص، لأن مراعاة المصلحة مؤيدة بها، وهذا الترخيب يتوافق رشيد رضا مع أهم مبررات الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص، وقد نوّه "صاحب المنار" بمُنجز الطوفي الفقهي، مبيّناً أنه "قلماً يوجد في الكتب المتداولة بحث مُشبع في هذه المسألة الهامة التي تتوقف عليها حياة الشريعة والعمل بها. يستدرك محمد يحيى على هذا التنويه من صاحب المنار، بالقول إن هذا الأخير لم يتبنّ موقف الطوفي بتمامه، بل عمد بخلافه، إلى تقييد العمل بأصل المصلحة في قبال النصوص ضمن حدود لم ترد لدى الطوفي، وذلك أنه عدّ المصلحة أصلاً في الأحكام السياسية والمدنية يرجع إليه في غير تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات" يعلق محمد يحيى على موقف رشيد رضا قائلاً بأنه كان يريد القول "إن تحليل المحرمات وإبطال الواجبات غير جائزين، لكن تحريم المباحات أو إيجابها جائز طبقاً للمصلحة (يحيى، 2005، ص 106). مما يعني أنه يرفض هذه الواجهة التي أخذها موقف رشيد رضا من المصلحة، ولربما اعتبرها تراجعاً عمّا بلغه البحث الأصولي مع الطوفي وقبله.

بعد أن قدّم المسوغات القبلية والبعديّة لنظرية الطوفي، ينبري محمد يحيى في الردّ على ما يعترضه من شبهات مثل:

الشبهة الأولى: أن قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" لا يستفاد منها ترجيح المصالح على حكم النص، بل أنها تقتصر فقط في مواضع الضرر والإضرار، وبالتالي لا يجب أن يتحوّل هذا الحديث الخاص إلى قاعدة عامة، فيصبح نصّاً مشرّحاً، بينما هو في الأصل رافع للتكليف في مواضع محدودة، بمعنى "أنه لا يغيّر من الأحكام إلا بحدود ما ينشأ عنها من ضرر"، يردّ محمد يحيى هذه الشبهة بأن قاعدة المصلحة لا تستمد من حديث "لا ضرر ولا ضرار" وملايساته الخاصة؛ بقدر ما هي مستمدة من "القرائن المختلفة التي تقصدها الشريعة، بما فيها تطبيق قواعد النسخ والعمل بالاستثناءات أو عدم الالتزام بالتطبيق الكلي والحرفي؛ كل ذلك لا يفهم باتّساق إلا على نحو النظر إلى المصلحة كمقصد كليّ أساس، خاصة وأن تفويتها يستلزم منه النقص والضرر، الأمر الذي يبرّر حاكمية المصلحة على الأحكام عند التعارض (يحيى، 2005، ص 106)، وهو ما يشكّل الركن الأساس في نظرية الطوفي. في ما يتعلق بهذه

الشبهة نورد ما قاله الشاطبي في الموافقات: "قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار، يدخل تحت أصل قطعي، فإن الضرر والضرار مَبْثُوثٌ منعه في الشريعة كلها، في وقائع جزئيات، وقواعد كلييات؛ كقوله تعالى "و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا"[البقرة:231]، وقوله تعالى "ولا تضارّوهنّ لتضيّقوا عليهنّ"[الطلاق:6]، وكذا قوله "لا تضارّ والدها بولدها"[البقرة:233]، و منها النهي عن التعدي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغضب والظلم، وكل ما هو في معنى إضرار أو ضرار) الشاطبي، 1997، (صفحة 185)

الشبهة الثانية: التي مفادها أن التعويل على المصلحة كمبدأ أساس في التشريع، من شأنه أن يفتح المجال للشهري والتلذذ، حيث ينفث المجال أمام العقل لبناء أحكامه على حسب النص، الأمر الذي يؤول إلى نسخ الشريعة وتعطيلها، يجيب محمد يحيى بأن هذه الشبهة إن كانت ذات مشروعية، فإن التهمة التي تحملها تُوجّه أيضا إلى من سبق الطوفي من القائلين "بجواز تخصيص عموم النص، بأي دليل كان، ومن ذلك دليل العرف والمصلحة، كما هو الحال مع أبو حنيفة ومالك، حتى أن هذا الأخير كان يستحسن أن يخصّ النص العام بالمصلحة (يحيى، 2005، ص 108). و بالتالي فإن الأمر سيّان، بين ما انتهى إليه الطوفي وسابقيه، وكلاهما يعتمد الترجيح العقلي على حساب ظاهر النص. وإذا كان الطعن مبيّن في هذه الشبهة على الطابع الظني لترجيحات العقل، فإننا نجد بخلاف هذا التوجس من العقل كثيرا من العلماء يحسنون الظن به، فهذا العزبن عبد السلام يقول: "الاعتماد في جلب معظم مصالح الدارين ودرء مفاسدهما يبني في الأغلب على ما يظهر في الظنون...و تحصيل معظم هذه المصالح بتعاطي أسبابها مظنون غير مقطوع به... معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل. قبل ورود الشرع. أن تحصيل المصالح المحضبة، ودرء المفاسد المحضبة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن (ابن عبد السلام، د ت، ص 07)، ومنه فإن السعي لتحقيق المصالح ولو بالظن، خير من تعطيلها خوفا من الخطأ في التقدير، وهنا يقع اختبار الاجتهاد، لأن المجتهد إنما يعمل بناء على حسن الظن مع ذلك هو يخاف أن لا يقبل منه، وقد جاء في قوله تعالى "و الذين يُؤْتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون"[المؤمنون:60].

3.2. الطوفية الجديدة على محكّ النقد: تنبغي الإشارة أولاً أن تسمية "الطوفية الجديدة" تعود حسب أحمد الريسوني. إلى يوسف القرضاوي، وقد أورد الريسوني هذه التسمية في سياق نقده للاستدعاء المتواتر للطوفي في القراءات المعاصرة، حيث قال: "قديمًا كان هناك الباطنية، مثل إخوان الصفا، الذين يؤولون كل شيء، ويقبلون كل شيء، ولا يستندون في ذلك إلى أي شيء، واليوم هناك من سماهم الشيخ القرضاوي بالطوفية الجدد، وإن كنت أحبذ تبرئة الطوفي منهم، لأن هؤلاء في الحقيقة،

لا يقيمون للنص وزنا، وهم يسعون إلى إلغاء النصوص باسم المصلحة، ومنهم من ينتقدون صراحة ما يسمونه سلطة النص ويدعون إلى التخلص منها (الريسوني، 2010، صفحة 243)

يرى الريسوني أن القراءات المعاصرة "تفلسف" كلام الطوفي وتتجاوزته وتمضي به قدما، فتقول أن: الإسلام جاء بالمصالح، ولكن المصالح دائمة التغير، فباستثناء العقيدة وبعض العبادات، جميع المصالح تتغير أو يمكن أن تتغير، فلذلك كل شيء حسب ثقافة ومعيار ومزاج أصحابها يرون أنه مصلحة...والنص قد يكون قد أدى دوره في زمانه مشكورا، وانتهى دوره في هذا الزمان (الريسوني، 2010، صفحة 243).

لا يخرج الاتجاه السلفي المعاصر ذي المرجعية الوهابية عن هذا الموقف الناقد الذي رسمه الريسوني إزاء الطوفية الجديدة، حيث راح بعض مثليه يتهمها بإساءة فهم ما ورد في رسالة الطوفي، الذي بإيلائه الاعتبار للمصلحة في التشريع لم يكن استثناءً في تاريخ الفقه الإسلامي، فشأنه في هذا شأن علماء الإسلام في إعطاء المصلحة بعدا شموليا يشتمل على مصالح الدنيا والآخرة. أما القراءات العلمانية المعاصرة فتخرج عن هذه الشمولية. يقول أحدهم "فالحق الذي لا شك فيه أن ثمة فوارق جوهرية هائلة بين تأصيل الطوفي للمصلحة، والتوظيف العلماني الحدائي لها (العجيري، 1434، صفحة 343).

فيما يلي نعرض لأهم الفروق التي يرصدها الاتجاه السلفي المعاصر بين نظرية المصلحة عند الطوفي، وتمثلاتها لدى القراءات المعاصرة:

الفرق الأول: الطوفي يؤكد على المصالح الأخروية، بينما القراءات المعاصرة تتجاهلها، بمبرر أن ما يتصل بها من شأن التدين هو أمر شخصي لا علاقة له بالنظام العام (العجيري، 1434، صفحة 343). والواضح هنا أن الأمر يتعلق بالرغبة في تبرئة ساحة الطوفي، والتشجيع على القراءات المعاصرة، لأن موضع الخلاف بين الطوفي وفقهاء زمانه، وهو نفس الخلاف بين القراءات المعاصرة، وفقهاء زمانها، ليس في المصالح الأخروية الأجلة، فهذه الأخيرة التي هي محل إقرار من طرف الجميع، بغض النظر عن صدق هذا الإقرار أو عدمه، بل الخلاف منحصر فيما يتعلق بالمصالح العاجلة التي لا تحتل تأجيل الفصل فيها، وكلام الطوفي في المسألة مرتبط بالمصالح التي يمكن قياسها واختبار تحققها في الواقع، مقارنة لها بدلالة النصوص، إذ لو كان الأمر متعلقا بالمصالح الأخروية لكانت مراعاة التوافق من عدمه مستحيلة أصلا، وحتى عندما يحيل الاتجاه السلفي عن إقرار الطوفي لأحكام الحدود(قتل القاتل والمرتد، وقطع السارق، وخذ القاذف والشارب ونحو ذلك) فإنه يثبت موافقة هذه الأحكام الشرعية للمصلحة، وهو ما يقره الفقهاء والأصوليون القدامى في باب ارتهان الشارع للمقاصد ومراعاة مصالح العباد، دون أن يعني ذلك بالضرورة وجود أشكال نهائية لهذه المصالح، وهنا موضع الخلاف

بالضبط، فما يكون أداة لتحقيق مصالح العباد في عصر ما، قد لا يكون كذلك في عصر آخر، وهنا يقع امتحان المجتهد في مراعاة المقاصد الكلية التي يقرها الجميع.

الفرق الثاني: يتعلق في نظره بكون الطوفي لا يتحدث عن النصوص بإطلاق، وإنما "يتناول بعض المدلول الظني للنص العام"، أما القراءات المعاصرة فيرى أنها تقصد النصوص بالإطلاق، ومناقشة هذا الفرق كما يوجده هذا الموقف، تبدأ من أن الطوفي لم يحدّد طبيعة النص الذي أجاز تقديم المصلحة عليه عند التعارض، بشيء آخر سوى معيار المطابقة للمصالح، وهنا وجدنا الاتجاه السلفي يسمي الحالات التي تقدم فيها المصلحة على النص تخصيصاً وليس تعطيلاً، ثم أن القراءات المعاصرة إن أقرّت مبدأ نسبة الحقيقة وعدم احتكارها، فإنها ترفع هذا المبدأ في وجه من يحرصون على التضحية بمصالح العباد العاجلة، و الركون إلى دلالة الحروف.

الفرق الثالث: ويتعلق في نظره بمجال تقديم المصلحة، حيث يراه ضيقاً عند الطوفي، ثم يقول "ليس لأحد أن يتخطى أحكام العبادة والحدود أو الموارث أو الديات أو تفاصيل الجنائيات أو الكفّارات أو العدد أو الطلاق أو شروط النكاح أو غير ذلك تحت ذريعة المصلحة أو غيرها، لكون الضرر المدرك من بعضها كالحدود مستثنى من نص (لا ضرر ولا ضرار) (العجيري، 1434، صفحة 343). بينما هو مفتوح في القراءات المعاصرة، الرد على هذا الفرق، يكمن في أن الطوفي قال بتقديم المصلحة في مجال المعاملات، وهو نفس ما تراه القراءات المعاصرة، أما استثناء الحدود من نص لا ضرر ولا ضرار فيعيد الخلاف بين الاتجاه السلفي والقراءات المعاصرة إلى المربع الأول، بحيث أن القراءات المعاصرة تدعو إلى مراعاة تباين السياقات والظروف في تفعيل النصوص، بينما يصرّ الاتجاه السلفي النصوص على إخضاع الواقع المتحوّل للمسطور في النصوص.

الفرق الرابع: يتمثل حسب هذا الاتجاه في كون الطوفي يلتزم بالنصوص، ويحرص على الجمع بين الأدلة الشرعية، بينما منطلقات الخطاب العلماني مختلفة تماماً فليس للشرعية هذا التقدير عنده بحيث يسعى للجمع بين الأدلة، بل المنطلقات معزولة تماماً عن النص كمراعاة المصالح الدنيوية ومواكبة التطور (العجيري، 1434، صفحة 345). ويبدو من خلال هذه التفرقة أن الاتجاه السلفي يصرّ على تناسي وتجاهل ما أقره الصحابة والفقهاء والأصوليون من بعدهم أن المصلحة دليلاً من أدلة الشرع، بل هي أقواها، ولم تأت النصوص إلا لتحقيقها، وبالتالي يكون القدح في مراعاة القراءات المعاصرة للمصالح الدنيوية ومواكبة التطور فاقده للمشروعية، والمخرج من هذا التضاد بين الاتجاه السلفي والقراءات المعاصرة هو فتح نقاش علمي هادئ وجادّ من أجل فهم التراث الفقهي، والكشف عن تاريخيته، والتوجه نحو استثمار المختزنات الهائلة النص القرآني في تغطية الواقع وتأطيره وفقاً لمبدأ المرونة.

الفرق الخامس: وفي هذا الفرق يعود ممثل الاتجاه السلفي إلى التسوية الشرعية لنظرية تقديم المصلحة على النص عند التعارض كما هي عند الطوفي، وذلك باعتباره تخصيصاً للنص العام، وبالتالي يبقى النص مفعلاً حتى حين تقدم المصلحة عليه، بينما يعدم الشرعية عن الخطاب العلماني في مراعاته للمصلحة، ويعتبر تقديمها ضرباً لنصوص الشريعة، وإهداراً لدلالاتها (العجيري، 1434، صفحة 346). الملاحظ هنا أن هذا الفرق سبق التأكيد عليه سابقاً، الأمر الذي يكشف عن رغبة الموقف السلفي في تكثير الفروق بين الطوفي والمحتفين به في القراءات المعاصرة، فقط من أجل التشنيع على هذه القراءات التي صارت تزاحم الفكر الديني المحافظ في إنتاج المعرفة الدينية، الأمر الذي يشكل إخراجاً لها، وشعوراً بالقلق على فقدانها للأهلية الحصرية التي اكتسبتها بالتقدم في بيان ما هو شرعي، وما هو غير شرعي، ليس فقط في العبادات، بل في المعاملات وسائر ما يتعلق بشؤون الحياة الفردية والاجتماعية.

ينتهي هذا الموقف بعد أن ظل في الفروق التي أوجدها أعلاه يهتم القراءات المعاصرة بأساءة فهم نظرية الطوفي، إلى إلقاء اللائمة على صاحب "رسالة في رعاية المصلحة" لأنه ألهم المعاصرين فلسفتهم في التفكير بالمصلحة، وتقديمها متى ثبتت على النص، فيقول "ستظل مقولة (تقديم المصلحة على النص) حاضرة في المشهد الفكري، كون قائلها غفر الله له قدم إطلاقات مجملة مشكلة جعلت كلامه منطلقاً مناسباً للمزاج العلماني يصلح للتأسيس عليه والاستفادة منه (العجيري، 1434، صفحة 346).

يبدو من خلال ما تقدم من اضطراب في الموقف السلفي من نظرية الطوفي، واستدعاءاتها المتواترة في القراءات المعاصرة، أن النزعة النصومية تمارس ما يسمى الهروب إلى الأمام، في التخندق داخل النص، والحجر على معناه، وتجاهل كل ما يخالف فلسفتها حتى وإن كان ذلك من تراث الفقهاء الأولين، من الصحابة وغيرهم، وجه المفارقة أن هذا الموقف في تشكيكه في مشروعية التمثيل المعاصر لنظرية الطوفي، لا يجرؤ على التعامل الموضوعي مع الأسس الموضوعية التي انبنى عليها التفكير بالمصلحة عند الأوائل، وهكذا يصير الاتجاه النصومي أن يكون شرعياً أكثر من الشريعة نفسها، فالشارع أكد في غير ما نص أنها جاءت لمصالح العباد.

استخلاص: إن الجدل الذي يصنعه الطوفي في سياق التجاذب الحاصل بين القراءات المعاصرة والفكر الديني المحافظ، هو امتداد للجدل الذي صنع الفقيه الحنبلي ذاته، بين فقهاء زمانه، والذين جاؤوا بعده، فشددوا عليه النكير، واعتبروا مذهبه إحداداً مقنعاً، من الآراء الناقمة على نظرية الطوفي ينقل مصطفى زيد عن محمد زاهد الكوثري قوله عن الطوفي "أنه أول من فتح شر إلغاء النص باعتباره مخالفة للمصلحة...؛ إنه قال في شرح حديث: "لا ضرر ولا ضرار" إن رعاية المصلحة مقدمة

على النص والإجماع عند التعارض، وهذه كلمة لم ينطق بها أحد من المسلمين قبله، ولم يتابعه بعده إلا من هو أسقط منه، وفي هذا القول محاولة لنقض الشرع الإلهي؛ لتحليل ما حرّمه الشرع باسم المصلحة (زيد، 1954، صفحة 102).

تتجاهل القراءات المعاصرة هذه النقمة على الطوفي، مصنّفة إياها في أحسن الأحوال في إطار التخندق الإيديولوجي المناهض لأي تفكير نقدي يستهدف تحيين وتحديث الفكر الديني، وتحريه من المصادر التاريخية التي فقدت ملاءمتها للواقع، وعلى رأس هذه المصادر، التصور الوثوقي حول علاقة النص القرآني بالواقع، الذي يرفض دخالة الواقع في تشكيل النص أو تأويله، لهذا من الطبيعي كان أن يحظى الطوفي بهذا الاهتمام، لأنه يوفر مسوغاً تراثياً هاماً لهذه القراءات، في سبيل التأكيد على دور المصلحة في تحديد دلالة النصوص، وتقويض الفكر الماهوي الجوهري المستمسك بسلطة النصوص، إن المصلحة هنا. كما انتصرت لها الطوفوية الجديدة. ليست في اعتبارها إلا المقصد الأسنى الذي تستهدفه الشريعة، وعليه تتم المرادفة بين المقاصد والمصالح في أغلب القراءات المعاصرة وتبعاً لهذه المرادفة تعتبر هذه القراءات أن منجز الطوفي هو النواة الصلبة للفكر المقاصدي.

**

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد الريسوني، محاضرات في مقاصد الشريعة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.
2. جمال باروت، وأحمد الريسوني، الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000.
3. الشاطبي، الموافقات، ج3، تح: أبو عبيدة آل سلمان، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1997.
4. شهاب الدين القرافي، الفروق، ج1، تح: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت، ط1، 2003.
5. عبد الله بن صالح العجيري، ينبوع الغواية الفكرية، مجلة البيان، السعودية، ط1، 1434.
6. عز الدين بن عبد السلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، ج1، تح: نزيه كمال حمّاد، وعثمان جمعة، دار القلم، دمشق، دت.
7. محمد ابن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 2002.
8. محمد أمين ابن عابدين، رسائل ابن عابدين، ج2، (بدون معطيات ببليوغرافية).
9. محمد يحي، فهم الدين، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.
10. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار اليسر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1954.
11. نجم الدين الطوفي، رسالة في رعاية المصلحة، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1993.

مقاصد الشريعة وفق الموازنات المسائل الطبية ومستجداتها أئموذجاً

*The Maqāsid of Sharia and the Jurisprudence of Balancing
Medical Issues and Developments as a Paradigm*

أد. بلحمام نجاة/ جامعة وهران.

وحدة البحث: علوم الإنسان URSH

naimabenhedda84@gmail.com

**

*- مقدمة

تعرف الأحكام التي شرعها الله تعالى في القرآن الكريم بتسمية "شريعة" أي الطريقة والمنهاج لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: 48)، فالشريعة الإسلامية تملك منهاجا في ضبط الحقوق وتصحيح الاعتقاد وفي توجيه النفوس في إطار مجموعة من الاحكام ذات الطابع اللغوي له مقاصد مخصوصة تستهدف المصلحة الانسانية.

طابع المقاصد هذا للأحكام الواردة في الخطاب النصي القرآني، فتحت إمكانية الاجتهاد فيها وفق منهاجا مقاصديا، يحمل بعدين: بعدا يتغي في فهم مقصد الشارع من خطابه وبعدا غائيا مرده الكشف عن الهدف من تشريع حكم ما، هذين البعدين يتم تنزيلهما في واقع الأفراد ونوازلهم، وهذه المهمة تقتضي القدرة على فهم مقاصد الشريعة وفهم نوازل المجتمع وواقعه فهما واسعا.

إن الشريعة الإسلامية منذ نزولها استهدفت تحرير الفهم الانساني من كل ما يعيق حريته، فعبادة الله وإفراده بالألوهية والربوبية دون سواه من العباد او الموجودات الاخرى هو تحرير له من الاستعباد الذي مارسه بشر على آخرون، يظهر ذلك في السؤال الذي وجهه "رستم" إلى الصحابي "ربيعي بن عامر": "ما جاء بكم؟ قال: الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد الى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا الى سعة الدنيا والآخرة، ومن جور الأديان الى عدل الاسلام" (الطبري، 1979، ص23).

وفق لذلك يتفق الأصوليون على كمال الشريعة، ولكنهم يختلفون في نوع الكمال الذي تحيط من خلاله الشريعة بأحكام النوازل الطارئة التي تتغير بتغير ظروف المجتمعات وواقعها، هذا يعني ان الدعوة والحاجة الى علم ينظر في مقاصد الشريعة دعوة مشروعة أسس لها علماء الاسلام وفقهائه، والذين سلموا جميعهم - انطلاقا من نصوص شرعية - بكمال المصالح التي تنطوي عليها احكام الشريعة، فكلها كما يشير الشاطبي "معصومة، كما ان صاحبها معصوم، كما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة" (الشاطبي، د.ت، ص58)، لكن رغم هذا التسليم يختلف الأصوليون في مجموع

خطاباتهم ومقارباتهم لنوع الكمال في الشريعة والكيفيات التي تبرز من خلالها الإحاطة بالنوازل والمتغيرات، وهذا ما أشار اليه الامام " محمد الطاهر بن عاشور"، إذ معظم مسائل علم الأصول "مختلف فيما بين النظائر، مستمر بينهم الخلاف في الفروع تبعاً للخلاف في تلك الأصول" (ابن عاشور، 2009، ص3).

إذاً كان الاختلاف واقع بين علماء الأصول، فالدعوة إذا لفكرة علم المقاصد هي دعوة مشروعة عمل على تأسيسها الكثير من العلماء والفقهاء - وإن لم يكن مصرح بها في فصول معينة هكذا بهذه التسمية - ويبدو أيضاً واضحاً الارتباط الأول لهذا العلم بعلم أصول الفقه وبالتالي أيضاً بعلم فقه الموازنات التي يفترض من خلاله وجود منهج للنظر في وقائع ونوازل البشر وبالتالي إصدار الأحكام التي وفقها يراعى مصالح الناس.

لذلك نجد ان هناك ميدانا تزدحم فيه المعطيات الجديدة وتتكاثر بحيث نحتاج الى فتاوى واحكاما تحدد مسارها وحدودها، انه ميدان العلوم الطبية ومستجداتها .
وفقا لذلك سوف نحاول في هذه الورقة البحثية ان نتفحص ونجيب على إشكالات نلناها ضرورة في مجال علم المقاصد :

- أهمية النظر المقاصدي في المستجدات الواقعية والنوازل ومنها المستجدات الطبية.
- ماهية فقه الموازنات وعلاقته بمقاصد الشريعة.
- أهمية علم المقاصد وفقه الموازنات في استنباط الأحكام الشرعية للمسائل الطبية.

أولاً: خصائص الشريعة الإسلامية

يبدو جلياً أنه من غير الممكن الحديث عن أهمية مقاصد الشريعة وفقه الموازنات وتفعيلهما في النظر إلى مستجدات الواقع الإسلامي سواءً الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الطبي...مالم نتبين خصائص الشريعة الإسلامية ومدى قابليتها للنظر والدراسة الاجتهادية، لأن تفعيل مقاصد الشريعة يستلزم تفعيل الإجهاد والرؤية الاجتهادية في نصوص الشريعة. هذه الأخيرة تجتمع على مجموعة من الخصائص هي:

-وسطية الشريعة:

الوسطية مشتقة من كلمة الوسط والوسط من كل شيء أعدله (الصحاح ج3، 1979، ص1167)، في هذا يقول الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً)(سورة البقرة، الآية 143)
أما مصطلح الشريعة فهو في الاصطلاح يطلق على الأحكام التكليفية العملية وعلى ما سنه الله لعباده وفرضه عليهم، إذ يقال: "شرع لهم شرعاً فهو شارع، وقد شرع الله الدين شرعاً إذا أظهره وبينه" (ابن الأثير، ج3، دت، ص158)

يذهب البعض على أن وسطية الشريعة تعني عدالة الشريعة، والعدالة في تصور الدكتور "علال الفاسي" هي الاستقامة، مشتقة من اعتدل وعدل إذا استقام، وإذا كان بعض العلماء جعلوا العدل والاعتدال هو التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط فذلك راجع إلى ما قرؤوه في أقوال فلاسفة اليونان من تحليل للخلق.

إن الشريعة الإسلامية بمجموع أصولها وقواعدها وكلياتها ترتبط بالتوسط بين التشديد والتخفيف، يقول الإمام الشاطبي: " فإذا نظرت في كلية شريعة، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد -وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والجزر - يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لا يمكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحا، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يرجع إليه، والمعقل الذي يرجع إليه.

وعلى هذا: إذا رأيت في النقل من المعتبرين في الدين من مال من التوسط فاعلم أن ذلك مراعاة منه لطرف واقع في الجهة الأخرى، وعليه يجري النظر في الورع والزهد وأشباههما وما قابلها. والتوسط يعرف بالشرع وقد يعرف بالعوائد وما يشهد به معظم العقلاء، كما في الإسراف والإقتار في النفقات. " (الشاطبي، د.ت، ص 353)

فالتوسط إذا يكون بين طرفي الإفراط والتفريط ويؤخذ بمعنى العدل، فيكون قول الله تعالى: " وكذلك جعلناكم أمة وسطاً" (سورة البقرة، الآية 143) بمعنى أن الله تعالى جعل الأمة المحمدية أمة مستقيمة عادلة. عارفة بربها تكون شهيدة على الناس وحجة الله عليهم.

- مرونة التطبيق:

تعني أن الشريعة الإسلامية تحمل من القدرة على التنفيذ كونها لينة لأنها تتوافق وقدرة الإنسان وتدخل في مقدوره واستطاعته وإذا حدث وجود مشقة في التنفيذ، فإن الدين فتح باب الترخيص والتخفيف وهناك كفاية من النصوص التي تؤكد على أن الشريعة الإسلامية لم تأت لتفرض على العباد المشقة والحرج وإنما جاءت رفقة وشفقة بهم.

ففي حديث قيام رمضان " عن عقيل عن ابن شهاب قال: أخبرني عروة أن عائشة أخبرته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج ليلة من جوف الليل فصلى في المسجد وصلى رجال بصلاته فأصبح الناس فتحدث فاجتمع أكثر منهم فصلوا معه فأصبح الناس فتحدثوا فكثرت أهل المسجد من الليلة الثالثة فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى فصلوا بصلاته فما كانت الليلة الرابعة عجز المسجد عن أهله حتى خرج إلى صلاة الصبح فلما قضى الفجر أقبل على الناس فتشهد ثم قال أما بعد فإنه لم يخف علي مكانكم ولكني خشيت ان تفرض عليكم فتعجزوا عنها " (البخاري، ج 2، د.ت،

ص 708)

وحديث أنس قال: " دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد وحبل ممدود بين ساريتين فقال ما هذا قالوا لزينب تصلي فإذا كسلت أو فترت أمسكت به فقال حلوه ليصل أحدكم نشاطه فإذا كسل أو فتر قعد " (مسلم، ج1، دت، ص541)

-منع القنوط:

يقصد بالقنوط اليأس من الخير، " والقنوط يكون بأن يعتقد أن الله لا يغفر له إما لكونه إذا تاب لا يقبل له توبته ويغفر ذنوبه وإما بأن يقول نفسه لا تطاوعه على التوبة بل هو مغلوب معها والشيطان قد استحوذ عليه فهل ييأس من التوبة نفسه وإن كان يعلم أنه إذا تاب غفر الله له وهذا يعتري كثيرا من الناس والقنوط يحصل بهذا تارة وبهذا تارة " (ابن تيمية، 1403هـ، ج16، ص19)

فالإنسان بطبعه مجبول على الخطأ لما خلقه الله على هذا، فلا بد إذا من مخرج والمتمثل في منح للرجوع والتوبة، وقد روى الامام احمد في مسنده عن انس بن مالك رضي الله عنه، فقال: " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: والذي نفسي بيده لو أخطأتم حتى تملأ خطاياكم ما بين السماء والأرض ثم استغفرتم الله تعالى لغفر لكم والذي نفس محمد بيده لو لم تخطئوا لجاء الله عزوجل يقوم يخطئون ثم يستغفرون الله فغفر لهم " (ابن كثير، 1301هـ، ج4، ص60)

فالقنوط إذا ممنوع في الشريعة الاسلامية، فالله تعالى يغفر الذنوب جميعا إلا الشرك به فالعبد واقع بالتوازن بين الرجاء والخوف، والقنوط يقضي على هذا التوازن.

-تصحيح الانحراف:

انحرف بمعنى مال عن الشيء " يقال انحرف أو تحرف أو أحرورف إذا مال الانسان عن الشيء " (ابن منظور، دت، ج9، ص41 برقم 5573)

فتصحيح الانحراف هو تصحيح الخطأ الذي يقع بسبب ميل عن المألوف، هو رد المنحرف إلى أصله الصحيح، هذه الخاصية هي من خواص الموازنة كما سيظهر لاحقا، فالتوازن لا يكون إلا بتصحيح الانحراف الذي ينتهي إلى الاعتدال بما شرع الدين، والانحراف إما أن يكون ذهاب إلى جانب الانحلال والافراط او الى جانب التشديد والتفريط وإما أن يكون التصور الخاطئ عن الحقيقة وأغلب الانحرافات التي يقع فيها المسلمون تكون غالبا بسبب عدم العلم وطريق العمل، لذا يعدل الانحراف ويصح.

من النصوص التي تدل على الانحراف إلى جانب التشدد والتفريط ما رواه مسلم عن ثابت عن أنس أن نفرا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عن عمله في السر فقال بعضهم: " لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا أكل اللحم وقال بعضهم: لا أنام على فراش،

فحمد الله وأثنى عليه فقال : ما بال اقوام قالوا كذا وكذا لكني أصلي وأنام وأصوم وأفطر وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني " (البخاري، د.ت، ج5، ص1949) وقد تتعلق الانحرافات بعدة جوانب مثل :

- العقيدة مثل انتشار الأفكار المغلوطة حول التوحيد

- الفقه مثل الممارسات الخاطئة في العبادات والمعاملات التي تتعارض مع مقاصد الشريعة

- السلوك كالمبالغة في التشدد أو التهاون في الالتزام بالشريعة سواءً في الحياة العامة أو الخاصة.

- شمولية الشريعة الإسلامية :

تتميز أيضا الشريعة الإسلامية بأنها شاملة تشمل كل جوانب الحياة بما في ذلك العبادة ، المعاملات، الأخلاق والقيم، هذه الشمولية تعتبر إحدى الخصائص الرئيسية التي تميزها عن الأنظمة القانونية الأخرى، يقول الإمام الشاطبي في كتابه " الموافقات " : " الشريعة موضوعة لمصالح العباد في الدنيا والآخرة " (الشاطبي، د.ت، ج1، ص10)

يشير الشاطبي هنا إلى أن الشريعة لم تقتصر على العبادات فقط بل تسعى لتحقيق مصالح الإنسان في كل مناحي الحياة، وهذا ما يؤكد أيضا ابن عاشور فيقول : " إن المقصد العام من التشريع الإسلامي هو حفظ نظام الأمة واستدامة مصالحه " (ابن عاشور، 1978، ص182).

-العدالة الشاملة:

من خصائص الشريعة الإسلامية أيضا أنها تسعى لتحقيق العدالة بين الناس - سواءً كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ذكور أو إناثا - ذلك لتحقيق العدالة في المعاملة والعقوبات، يقول ابن القيم ؛ " الشريعة كلها عدل ورحمة وحكمة، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور ومن الرحمة إلى ضدها، فليست من الشريعة " (ابن القيم، 2001، ص14)

فالعدالة في الشريعة الإسلامية ليست مجرد مفهوم نظري بل هي ممارسة واقعية تستدعي التزاما من الأفراد والمؤسسات حتى تكون القاعدة وليس الاستثناء، وتكون العدالة في الأحكام الشرعية بـ:

- مراعاة المصالح والمفاسد : فالشريعة تأخذ بعين الاعتبار المصالح العامة والخاصة

على حد سواء عند إصدار الأحكام

- تطبيق مبدأ " الضرر يزال " : فتحقيق العدالة يشترط لزمان إزالة الضرر مهما كان نوعه، والوسائل التي تعزز العدالة تكمن في تطبيق الحدود والإحسان بمعنى تعزيز قيم التسامح والتعاون، بالإضافة إلى الحوار والتشاور.

- الحفاظ على الكليات الخمس :

هناك خمس ضروريات أساسية تعرف بـ " الكليات الخمس " تعمل الشريعة الإسلامية على الحفاظ عليه وهي: حفظ الدين، النفس، العقل، النسل والمال، وهي بالأساس مقاصدا لتشريع الأحكام وتنظيم حياة المجتمع، يقول الإمام الجويني: " الشريعة كلها جاءت لحفظ الكليات الخمس " (الجويني، 1396هـ، ج2، ص190)

إذا الشريعة الإسلامية تتميز بعدة خصائص تجعلها نظاما فريدا يهدف إلى تحقيق مصالح الإنسان في الدنيا والآخرة من خلال شموليتها ومرونتها وواقعيتها بحيث تكون قادرة على التفاعل مع المستجدات والنوازل.

ثانيا : أهمية النظر المقاصدي في المستجدات الواقعية

أ- الجانب التاريخي لعلم مقاصد الشريعة :

إن واقع العلوم يؤكد بأن التسميات الجديدة أو المعاصرة لزمانها لم تكن معروفة على النحو الذي هو الآن، فكل العلوم مرت بما يعرف بالولادة الكامنة والولادة الكاملة، أو بما يعرف بالتطور والتخلق بتعبير القرآن الكريم، فالعلوم الإسلامية إنما تشكلت ونمت وتكثرت وتميزت ببعض الخصائص بحيث أصبح لها لاحقا لقب أو اسم خاص، إذ ظهر علم الحديث وعلم الفقه وعلم التفسير ثم تطور علم التفسير إلى علوم القرآن (علم القراءات، علم النسخ والمنسوخ، العلم المكي والمدني، المحكم والمتشابه...) ولاحقا بعد قرنين من البعثة، أي في نهاية القرن الثاني للهجرة وبداية القرن الثالث، يظهر علم أصول الفقه الذي بدوره تشكل وتخلق حتى أصبح بمجلداته ومصنفاته على مذاهب عديدة، ثم ظهر علم الكلام بمدارسه ومذاهبه. إذا تشكلت كل هذه العلوم : علم الكلام أو علم التوحيد وعلم العقيدة وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلم القواعد الفقهية. ولأن صفة العلوم هي الانقسام، فأى علم إنما كان قسما من علم آخر، فالعلوم الإسلامية كانت جزءا من العلم (طلب العلم) أو كتاب العلم في صحيح البخاري وفي كتب الحديث وكلها كانت تتحدث عن العلم وفضل العلم والعلماء مجملا، وتميز البعض برواية الحديث أو بنقد الرواة، أي بالتخصص في ميدان علمي معين أدى إلى ظهور هذا العلم أو ذلك مثل علم الجرح والتعديل.

على هذا المنوال نشأت العلوم الإسلامية وتطورت، فمبدأ الانقسام كان السبب الرئيسي نحو نشوء تخصصات أصبحت لها أدواتها المنهجية وقضاياها - التي أحيانا تتشابه مع تخصصات علمية أخرى -

هذا الأمر ينطبق على علم مقاصد الشريعة، إذ لم يكن هناك علم مستقل يدعى علم مقاصد الشريعة.

استخدم مصطلح "مقاصد" بألفاظ وصيغ متعددة نجدها في الفقه وفي أصول الفقه وفي علم الكلام والعقيدة مثلا (مقاصد الشارع، قصد الشارع، مقاصد الشريعة...)، لكن لم يستخدم هذا المصطلح إلا مع العصر الحديث.

إذا علم مقاصد الشريعة عرف ولادتين: الولادة الكامنة أو غير المعلنة والولادة الكاملة المعلنة مع العصر الحديث، وقبل الولادة الكامنة كانت هناك مقدمات تشير إلى الحاجة إلى هذا العلم خاصة مع القرنين الثالث والرابع الهجريين، ألف عددا من العلماء كتباً في علل الشريعة، وهو موضوع قريب من علم أصول الفقه، ومن هؤلاء كتاب "إثبات العلل" للحكيم الترمذي (وهو أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي وهو ذو اتجاه صوفي) وقد اشتهر باستخدام هذه الكلمة "العلل"، علل الحج، علل الشريعة، له أيضا كتاب "الصلاة ومقاصدها"، والبحث في العلل هو البحث في أسباب وحكم وأبعاد الأحكام وما وراء الأحكام.

كذلك ألف ابن بابويه القمي (أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق، وهو من علماء الشيعة) كتاب "علل الشرائع".

إذا نجد العلماء يبحثون في علل الشريعة وهذا فن خاص لا يوجد لا في الفقه -إلا بعض الشيء- وشيء منه في أصول الفقه، لكن الحديث في العلل لا يتسع مجاله في أي من هذه العلوم. هذه الكتب لم تجد لها تصنيفا لا في كتب الفقه ولا في كتب أصول الفقه مما يدل أنها كتب تبحث لها عن علم يحتويها وهو ما سوف يعرف لاحقا بعلم مقاصد الشريعة.

نجد أيضا كتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي، وهو كتاب مليء بعلل الأحكام ومقاصدها وهو أقرب ما يكون إلى كتب الفقه لأنه يذكر الأحكام ولكنه يختلف كل الاختلاف عن كتب الفقه، هذه الأخيرة تهتم بالأحكام وتقريرها وأدلتها، بينما كتاب الإحياء يهتم بأكثر من الأحكام أي بحكم الأحكام فهو امتداد للكتب التي تبحث في العلل، هذا الكتاب يرى فيه صاحبه أن علوم الدين -وبصفة خاصة الفقه وحتى علم الكلام- فقدت بعدها المقاصدي وحادث عن الاهتمام بالحكم فأصبحت جامدة واحتاجت إلى الإحياء، ذلك لأن العلوم -خاصة الفقه وعلم الكلام- بدون مقاصد تصبح جافة قليلة التأثير في النفوس حتى أنه يقال أن أحد العلماء كان يدرس كتابا في علم الكلام وكان قبل أن يغادر قاعة الدرس يقرأ شيئا من كتاب "الشفاء" للقاضي عياض باعتبار هذا الكتاب فيه نزعة إيمانية تبعث على الاطمئنان بينما لا يفعل ذلك علم الكلام ولا الفقه خاصة عندما أصبح الفقهاء قضاة أو رسميين بحيث ردودهم على الأسئلة الفقهية لم تكن تخرج عن إطار الحلال والحرام، فالطابع القانوني

هو السائد وهو طابع يخلو من الروح الإيمانية، وعليه جاء البحث في علل الأحكام خارج التخصص الفقهي والذي أصبح يمهد لعلم وتخصص جديد وهو مقاصد الشريعة.

كذلك من الكتب التي ظهرت ولا يمكن تصنيفها في العلوم المعروفة آنذاك كتاب "الإعلام بمناقب الإسلام" لأبو الحسن العامري (أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري، من فلاسفة القرن الرابع الهجري) هذا الكتاب عرف بمناقب الإسلام بالمقارنة مع الأديان المعروفة من يهودية ونصرانية ومجوسية وصائبة...، وهو كتاب فيه إشارة لعلم آخر هو علم مقارنة الأديان، ونجد أيضا كتاب "محاسن الشريعة" لأبي بكر الشاشي القفال (أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي المعروف بالقفال الكبير، وهو فقيه شافعي في القرن الرابع الهجري).

كان من الصعب تصنيف هذه الكتب في علم الفقه أو علم أصول الفقه لأن الحديث عن محاسن الشريعة في تلك الفترة كان أمرا كماليا لأن محاسن الشريعة آنذاك كانت متفوقة عالميا وسياسيا وعسكريا واقتصاديا وحضاريا، فالحاجة إلى الحديث عن محاسن ومقاصد الشريعة تولدت مع الفترة الحديثة أين أصبح المسلمون مستضعفون ودينهم متهجم عليه والشبهات حاصلة من داخل أهله ومن خارجهم، فحاجة المتقدمين من المسلمين إلى الحديث عن محاسن ومقاصد الشريعة كانت قليلة، بذلك لم يكن هناك حاجة إلى وجود هذا العلم بالنظر إلى الفترة الحديثة والمعاصرة، أين أصبح موضوع محاسن الشريعة موضوعا حاضرا بقوة في علم مقاصد الشريعة.

هناك أيضا كتابا متفردا و متميزا بعنوانه وموضوعه وهو كتاب "الغياثي" لإمام الحرمين الجويني (أبو المعادي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي الأشعري، فقيه وأصولي ومتكلم شافعي، مجدد القرن الخامس الهجري)، واشتهر هذا الكتاب "بالغياثي" أما اسمه الكامل فهو "غياث الأمم في التياث الظلم" والظلم هي المظالم والتياثها وتجمعها وتكاثفها بحيث يقع الشخص تحتها ولا يكاد يرى مخرجا، وهو كتاب يتحدث عن حال مظلمة من الفتن والمحن وكيف يكون الخروج منها، هو أيضا كتاب متميز يصنف ضمن السياسة الشرعية والبعض يصنفه ضمن أصول الفقه، لكن حديثا يوضع ضمن مقاصد الشريعة باعتبار الكتاب مليء بالفكر المقاصدي والقواعد المقاصدية والمخارج العلمية، حتى أن البعض يضمه ضمن علم المستقبليات، في هذا الكتاب لا يتحدث "الجويني" عن عصره فقط وإنما يشير إلى ما سوف تؤول إليه الأمة في حال ما إذا حصل مزيدا من التفكك في دينها وكيانها، وهذا الاستطلاع للجويني كان مع القرن الخامس الهجري، إذ توقع غياب الخلافة وانعدام العلماء المجتهدين والفقهاء المتخصصون.

يكشف الكتاب عن نفائس في المقاصد وفي القواعد الفقهية وفي أصول الفكر السياسي، وكلها تدعو إلى الحاجة إلى تخصص جديد يستوعب هذه الاهتمامات.

يعتبر كتاب الغيائي للجويني من أصغر كتبه، فكتاب "البرهان في أصول الفقه" أكبر منه وكتب أخرى في علم الكلام وفي الفقه، لكن رغم صغر حجم هذا الكتاب إلا أنه مليء بالأبعاد المقاصدية .

هذه المؤلفات جميعها تشير إلى ما قبل الولادة - ولادة علم مقاصد الشريعة -

أما الولادة الكامنة والتي نقصد بها الولادة غير المعلنة فأكبر من يجسدها هو العالم والإمام "الشاطبي" (هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، من علماء الأندلس في القرن الثامن الهجري) ، وهي كامنة لأن الشاطبي لم يصرح بتأسيسه لعلم جديد هو "علم المقاصد" رغم عنايته بالمقاصد في كتابه "الموافقات" الذي عرف بعنوانه الأول "عنوان التعريف بأسرار التكليف" وهذا العنوان لا يشير إلى أن الكتاب هو كتاب فقه أو كتاب أصول فقه وإن كان يصنف في كتب الأصول فتصنيفه الأصولي هو الغالب.

ما يجعل هذا الكتاب نوع من الولادة لعلم مقاصد الشريعة هو تقسيم صاحبه له إلى خمسة أقسام أو كتب: كتاب المقدمات والأحكام، كتاب المقاصد، كتاب المقاصد (الأدلة الشرعية) ، كتاب الأدلة الشرعية، كتاب أحكام الاجتهاد والتقليد. وكتاب المقاصد هو أكبر الأقسام والمقاصد محورية في بقية الأجزاء، ثم إن كتاب المقاصد وضع له الشاطبي مقدمة وخاتمة على خلاف بقية الكتب، تناول في المقدمة موضوع تعليل الأحكام وتعليل الشريعة بإيجاز وتركيز وانتهى بشكل قطعي على أن الشريعة كلها معللة وعللها هي مصالح العباد وأنها وضعت لمصالح العباد في العاجل والأجل معا وأورد في ذلك العلل العامة في تعليل الشريعة والأدلة الجزئية على تفاصيل التعليل وانتهى إلى تقرير هذه الحقيقة على أنها أمر مسلم به وخصص الخاتمة لموضوع جديد تماما يتمثل في الإجابة على السؤال: كيف تعرف مقاصد الشريعة؟ وهذه المسألة جسيمة نحن بحاجة إليها في عصرنا، إذ كيف تعرف المقاصد ما هي المعايير والأدلة التي نعرف بها ما هو مقصود وما هو غير مقصود للشرع .

أجاب الشاطبي إجابة مختصرة في خاتمة الكتاب ولكنه فتح الباب لمن جاء بعده من المفكرين المعاصرين، إذ مع كتاب الموافقات للشاطبي توقف الاجتهاد إلى غاية ظهور "ابن عاشور".

نجد في ثنايا الكتاب وأول مرة صياغة للمقاصد على شكل قواعد، فالشاطبي يتحدث بمسائل وكل مسألة تقريبا يفتتحها بقاعدة في كتاب المقاصد، فمؤسس قواعد المقاصد إذا هو الإمام الشاطبي، فكل الأعمال التي سبقته جاءت متفرقة لكن تجميعها وتنسيقها والاضافة إليها كان في كتاب الموافقات للشاطبي، فعمله إذا كان تأسيسيا لهذا العلم (علم المقاصد).

إن الولادة الكامنة التي التمسناها مع الشاطبي خاصة ثلثها ولادة كاملة أعلنت عن نفسها وهذا في العصر الحديث، إذ بعد الشاطبي بقرن من الزمن سقطت الأندلس بصفة كاملة نظرا للزحف الأوروبي والصليبي عليها، وبعد الأندلس بدأ الزحف نحو العالم الإسلامي فكان الانقسام وتوقف الاجتهاد.

فالولادة الكاملة كانت مع العصر الحديث ومع جهود علماء هذه الفترة، فعلم المقاصد باعتباره علما مستقلا يفترض البعض بأن أول من دعا إليه بشكل صريح هو الشيخ "محمد الطاهر ابن عاشور" (عالم وفقه تونسي 1879م-1973م) الذي ألف كتابا مستقلا سماه "مقاصد الشريعة الإسلامية" وجعل لهذا العلم الذي دعا إليه وظيفة مختلفة عن علم أصول الفقه، بنى "ابن عاشور" الكثير من ثرائه على ما قاله الشاطبي ولكنه أضاف أيضا الكثير وقام بتجديد حقيقي، فما يجسد الولادة الكاملة هي كتاب مستقل والدعوة الصريحة في مقدمة هذا الكتاب إلى تأسيس علم جديد يجمع كليات الشريعة ومقاصدها العامة. ومع انتشار الوعي المقاصدي تم الانتقال لاحقا إلى مرحلة تفعيل مقاصد الشريعة مع جهود الدكتور جمال الدين عطية (أحد أهم أعلام الفكر والفقه الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين، 1928م-2017م) بكتابه المعنون "نحو تفعيل مقاصد الشريعة"، وبذلك انتقلنا من مستوى التأسيس إلى مستوى التفعيل، بمعنى الانتقال إلى مستوى الاستفادة من مقاصد الشريعة في العلوم التربوية والقانونية والاقتصادية والطبية...

ب - المقاصد : المفهوم والآلية

تعرف مقاصد الشريعة على أنها الغايات الكبرى التي تسعى الأحكام الإسلامية إلى تحقيقها، وهي تركز على حماية مصالح الناس وتحقيق العدالة. يعرفها الشاطبي قائلا "إن الشارع قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينيوية" (الشاطبي، 2001، ج2، ص350) حيث يتناول في كتابه "الموافقات" العلاقة بين المصلحة والحكم الشرعي ويؤكد بأن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصلحة الناس في كل جوانب الحياة، ويؤكد هذا التعريف الأمدي في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" أين عرفها بقوله: "إن المقصود من شرع الحكم إما جلب مصلحة أو دفع مضرّة أو مجموع الأمرين" (الأمدي، 1985، ص237)

هذه التعريفات جاءت في ثنايا حديث هؤلاء العلماء عن المقاصد، لكن التعريف المباشر للمقاصد والذي يربطها بالمصلحة نجده عند "علال الفاسي" إذ يقول:، "الغاية منها، الأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها" (الفاسي، دت، ص9)

ويمكن تقسيم مقاصد الشريعة إلى ثلاثة مستويات أساسية هي الضرورية والحاجية والتحسينية:

- المقاصد الضرورية، هي تلك التي لا تستقيم حياة الإنسان إلا بها كحماية الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد أكد الغزالي على أهمية هذه المقاصد في كتابه "المصالح المرسلّة" أين أشار إلى أن الحفاظ على الضرورات الخمس هو الأساس الذي يركز عليه تشريع الأحكام في الإسلام.

- المقاصد الحاجية وهي ما تتعلق بما يساهم في رفع المشقة وتيسير حياة الناس، ليست هذه المقاصد ضرورية للبقاء ولكنها من شروط راحة الانسان .

- المقاصد التحسينية وهي ما تعلق بالجماليات والأخلاقيات الرفيعة التي تعزز من حياة الإنسان وهي مكملات للكمال الانساني.

هذه المقاصد لها من الأهمية في استنباط الأحكام الشرعية وهي لا تستقيم إلا إذا مورست العملية الاجتهادية التي تشترط شروطا يتعين توفرها في المجتهد، وقد قسم العلماء شروط المجتهد إلى قسمين: شروط مكتسبة هي الشروط التأهيلية للعملية الاجتهادية وهي تنفرع إلى أساسية وتكميلية وشروط غير مكتسبة وهي ما تسمى بالشروط العامة أو شروط التكليف. هذه الأخيرة هي شروط ذاتية وهي الإسلام والإيمان والبلوغ والعقل، أما الشروط التأهيلية وهي أساسية فتتمثل في معرفه كتاب الله والسنة النبوية واللغة العربية ومعرفة مواضع الإجماع، وهناك أيضا الشروط التأهيلية التكميلية وتتمثل في معرفه مقاصد الشريعة والقواعد الكلية ومواضع الخلاف والمنطق والعرف الجاري في البلاد. وضع الشاطبي مقاصد الشريعة شرطا أساسيا في العملية الاجتهادية وصنّفه ضمن الشرط التأهيلي الأساسي وليس الشرط التكميلي لأن معرفة المقصد العام للشارع هو من أهم ما يستعان به في فهم النصوص وتطبيقها على الواقع واستنباط الحكم فيما لا نص فيه. يقول "عبد الوهاب خلاف": "ولأن بعض النصوص قد تتعارض ظواهرها، فمقاصد الشريعة يوفق بين هذا التعارض ويرجح أحدها. فنصوص الأحكام الشرعية لا تفهم على وجهها الصحيح إلا إذا عرف المقصد العام من تشريع الأحكام." (خلاف، 1978، ص198).

ج - المقاصد والواقع (النوازل)

لاحظنا إذا بأن حضور المقاصد في الواقع والتغيرات التي تعرفها المجتمعات الإسلامية مربوط بالعملية الاجتهادية التي تتطلب مجموعة من الآليات التي تمكن العلماء من استنباط الأحكام الشرعية للمسائل المستجدة، هذه الآليات هي بمثابة أدوات عقلانية تجمع بين التقاليد النصية والواقع المعاصر وهي:

- النصوص التأسيسية (القرآن والسنة) وهي نقطة البداية لأي عملية اجتهادية، هذه النصوص تعد حقائقا مطلقة تتطلب تفسيرا مرنا يتناسب وتغيرات النوازل في زمانها ومكانها، وهذا التفسير يعتمد على فهم المقاصد الكامنة وراء النصوص وليس الاقتصار على المعاني الظاهرية، يقول عبد الوهاب خلاف في هذا السياق: " النصوص الشرعية وإن كانت مطلقة فهي تحتاج إلى تفسير عقلاني يتناسب مع الوقائع المستجدة " (خلاف، 1970، ص45-50)

-العقل: للعقل دورا مركزيا في العملية الاجتهادية، فهو الوسيلة التي يتم بها الربط بين النصوص والواقع، ورغم كون النصوص مقدسه إلا أنها لا تكون كاملة في شرح كل تفاصيل الواقع، لذا لابد من تفعيل العقل لاستخراج المعاني الكامنة وإحداث مقاربات حديثة، يقول أبو حامد الغزالي في كتابه المستصفى: "العقل هو أساس القياس والاجتهاد وهو الوسيلة التي من خلالها نستخرج الأحكام من النصوص لتلائم الواقع" (الغزالي، 1993، ص 45-55)

-القياس: يعكس القياس العقلانية الإسلامية في التعامل مع التطورات، وهو وسيلة لإيجاد الحلول للمسائل الجديدة استنادا إلى قضايا متشابهة وردت فيها أحكام شرعية، بحيث يتم الربط بين الحالات المختلفة عبر تحليل الصفات المشتركة والعلة الموجبة للحكم يقول ابن القيم الجوزية: "القياس هو ميزان العقل في الشريعة، يربط بين النصوص والوقائع المستجدة ليحكم بينهما بالحكمة" (ابن القيم، 1991، 105، 120)

-المصالح المرسله: لا تقوم الشريعة على النصوص المحددة فقط بل أيضا على ما يحقق المصلحة العامة، والمصالح المرسله هي جزء من فلسفة الفقه الإسلامي الذي يهدف إلى تحقيق مقاصد الشريعة وحفظ مصالح الناس يقول الشافعي: "المصلحة المرسله تعتبر سبيلا لإصلاح المجتمع وضمان تطور الأحكام بما يتناسب مع الزمن" (الشافعي، 1979، ص 157-165).

-الاستحسان: يقصد بالاستحسان مرونة الشريعة وقدرتها على التكيف مع الظروف بهدف تحقيق العدالة، ويقوم الاستحسان على فكرة أن العدل يتطلب أحيانا تجاوز القياس الجامد للوصول إلى حكم أكثر إنصافا، في هذا يقول الشاطبي: "الاستحسان هو الانتقال من الحكم القياسي إلى ما هو أعدل وأليق بحال الناس لأن الشريعة تقوم على العدل والمصلحة" (الشاطبي، 1991، ص 200-201).

-سد الذرائع: يقصد بسد الذرائع منع كل ما يؤدي إلى الخروج عن المقاصد الشرعية، أي إلى الفساد، وهذا هو وسيلة الشريعة في حماية المجتمع من السلوكيات التي قد تبدو ظاهريا مقبولة لكنها تحمل أخطارا اجتماعية أو دينية. يقول ابن تيمية: "سد الذرائع هو حماية المجتمع من الفساد الممكن حتى وإن بدا الأمر في ظاهره مباحا" (ابن تيمية، 1984، ص 350-360).

-العرف: يتبنى الإسلام واقع المجتمعات المتنوع ويعترف بقيمه وعاداته بشرط أن لا تتعارض مع اهداف الشريعة، فالعرف مصدر من مصادر الاجتهاد إذا لم يخالف نصا شرعيا، يتضح ذلك في نصوص ابن القيم الجوزية القائلة بأن: "العرف هو ما تعارف عليه الناس، وإذا لم يتعارض مع النصوص، فهو جزء من الشريعة لأنه يسد حاجة المجتمع" (ابن القيم، 1990، ص 130-140).

إذا على هذا النحو تقوم مقاصد الشريعة على العملية الاجتهادية التي هي عملية ديناميكية تجمع بين الثبات في المبادئ والانفتاح على التغيرات الاجتماعية والسياسية والعلمية.

ثالثا: النظر المقاصدي وفقه الموازنات

إن الموازنة في التشريع الإسلامي مقصد عام من مقاصد الشريعة فهي لا تنحصر في الفقه أو العقيدة أو أصول الفقه أو غيرها، بل هي تشمل كل ذلك، والموازنة بين المصالح والمفاسد أو بين المقاصد الشرعية ووسائلها من المواضيع التي يتناولها مقاصد الشريعة وفقه النوازل والقضايا المعاصرة، فالنظر في المستجدات والنوازل التي تحدث في الواقع يبني على فقه الموازنات. كما أن النظر المقاصدي وفقه الموازنات يعد أحد أعمق التوجهات الفقهية التي تتعامل مع الشريعة الإسلامية بمنظور شامل ومتوازن، يجمع بين مراعاة النصوص الشرعية والأهداف الكبرى التي تسعى الشريعة لتحقيقها. ومن منظور إبستمولوجي يشكل هذا النظر نمطا فكريا يعتمد على المعرفة المتكاملة بين فهم النصوص والمقاصد، مع الأخذ بعين الاعتبار تداخل السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

عرف "العز بن عبد السلام" في كتابه الموسوم "القواعد الكبرى" الذي عقد فيه فصلا تحت هذا المسمى "في الموازنة بين المصالح والمفاسد" يقول فيه: "إذا تعارضت مصلحتان، وتعدر جمعهما، فإن علم رجحان إحدهما، قدمت، وإن لم يعلم الرجحان، فإن علم التساوي تخيرنا، وإن لم يعلم التساوي، فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحدهما فيقدمها، ويظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه... وكذلك إذا تعارضت المفسدة والمصلحة" (العز بن عبد السلام، دت، ص 7)

وقد وضح ذلك الشاطبي في كتابه "الموافقات" قائلا: "المصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم الاعتقاد فهي المقصودة شرعا... وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم الاعتقاد فرفعها هو المقصود شرعا" (الشاطبي، ج 2، 2001، ص 26).

فالموازنة إذا تعني المفاضلة بين المصالح والمفاسد المتعارضة، وهو المنهج الأمثل لإزالة التعارض والحاجة إليه ماسة لما يحيط الفرد من قضايا أو ما يتعلق بالمجتمع من مصالح ومفاسد، ويرتبط فقه الموازنات بفقه المقاصد، والموازنة في الأحكام مقيدة بشروط وضوابط يتحقق وفقها الاعتدال في إصدار الأحكام، وتتخصص ضوابط الموازنة في تقديم الضروريات على الحاجيات وتقديم الحاجيات على التحسينات عند اختلاف مراتب المصالح وإذا اتحدت المراتب واختلفت الكليات فإنه يقدم حفظ الدين على حفظ النفس وما بعده ويقدم حفظ النفس على ما يتلوها ويقدم حفظ العقل على حفظ النسل والمال ويقدم ما يحفظ النسل على ما يحفظ المال، وأما إذا اتحدت المراتب وتعارضت في كلي واحد وجب الالتفات إلى شمول المصلحة، فتقدم المصلحة العامة على الخاصة والكلية على الجزئية ويشترط أن تكون المصالح مؤكده لا مشكوك فيها.

إن النظر المقاصدي يشترط أسسا إبستمولوجية يمكن حصرها في ما يلي :

-المعرفة التراكمية: إذ تتطلب المقاصد معرفه متعمقة بالنصوص الشرعية، بدءا من القرآن والسنة النبوية، وفهم كيفية تطور الفقه الإسلامي. هذا النهج يعتمد على استحضار الوعي التاريخي وتراكم المعرفة الفقهية لتقديم حلولاً تتماشى وواقع المجتمع الإسلامي. يقول الامام الشاطبي في "الموافقات": "إن الأحكام الشرعية مبنية على مصالح العباد في عاجلهم وأجلهم وأنها لا تخرج عن تحقيق تلك المصالح جملة وتفصيلا" (الشاطبي، ج 2، 1997، ص 25).

-المعرفة السياقية: فالنظر المقاصدي لا يقتصر على التأويل الحرفي للنصوص بل يدمج السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لفهم النصوص، بذلك يكون الفقيه أكثر وعيا بمتطلبات العصر. لذا فالإبستمولوجيا المقاصدية تشترط فهم النص في إطار سياقي شامل وليس بمعزل عن الزمان والمكان، يقول الطاهر بن عاشور في كتابه "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي": "النظر في المقاصد يؤدي إلى إحكام الفهم الصحيح للأحكام، فلا يقف الفقيه عند ظاهر النصوص، بل ينظر إلى ما وراءها من غايات ومرام" (بن عاشور، 2006، ص 80).

يكون بذلك فقه الموازنات أداة للنظر المقاصدي، فهو يعزز الجانب التوازني في الشريعة بسعيه لتحقيق التوازن بين المصالح والمفاسد وبين الضرورات والحاجات والتحسينات.

-ميزان المصالح والمفاسد: في إطار النظر المقاصدي، تبرز أهمية الموازنة بين مصلحة العمل المباح ومفسدته المحتملة. إذ يعتمد الفقيه هنا على أدوات معرفية ومنهجية تستند إلى مقاصد الشريعة لتقييم المصلحة والمفسدة، يقول "يوسف القرضاوي" في كتابه "فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية": "على الفقيه أن يوازن بين المصالح والمفاسد، فلا يفتي بما يحقق مصلحة جزئية تؤدي إلى مفسدة كلية، ولا بما يدفع مفسدة صغيرة لتقع مفسدة أكبر" (القرضاوي، 2008، ص 45).

-التدرج في التشريع: يقتضي فقه الموازنات أحيانا عدم التسرع في إصدار الأحكام، بل يفضل الأخذ بنظرية التدرج في التشريع لتحقيق المصلحة العامة بما لا يتعارض مع المقاصد الكلية للشريعة، ذكر ابن القيم الجوزية في اعلام الموقعين: "ان من رحمه الله بعباده التدرج في التشريع، فلا يأخذ الناس بجملة الاحكام دفعه واحده، وانما بحسب ما تقتضيه الحكمة والمصلحة" (ابن القيم، 1991، ص 110).

وفق لذلك يتطلب النظر المقاصدي وفق فقه الموازنات قدرة على الاجتهاد مع الأخذ بعين الاعتبار التغيرات الزمنية والمكانية، مثلما يظهر في قضايا معاصرة كالبيئة والاقتصاد والطب. فالمقاصد تعد منطلقا أساسيا في توجيه الفقه نحو الحلول التي تخدم الإنسان والمجتمع. ولا يتحقق ذلك إلا بإحداث التوازن بين الثوابت والمتغيرات، فالنظر المقاصدي يتعامل مع ضرورة الحفاظ على الثوابت الشرعية مثل العقيدة والعبادات مع تقديم مرونة في التعامل مع المتغيرات مثل المعاملات والعلاقات

الدولية. يقول أحمد الريسوني في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية": "إن الإجهاد المقاصدي هو الذي يستطيع التكيف مع التحديات المعاصرة، لأنه ينظر إلى الشريعة باعتبارها نظاما يعرَى مصالح الناس على مر العصور" (الريسوني، 2005، ص100).

وحول التوازن بين الثوابت والمتغيرات يقول عبد الوهاب خلاف في كتابه "أصول الفقه: "إن مراعاة المتغيرات لا يعني إهمال الثوابت، بل يجب على الفقيه التوفيق بينهما ليحقق بذلك توازنا بين حفظ النصوص الشرعية وتلبية حاجات الناس المتجددة" (خلاف، 1983، ص 160).

إن فقه الموازنات بوصفه جزءا من النظر المقاصدي يعزز القدرة على إدراك القيم العليا التي تهدف الشريعة لتحقيقها مثل العدل والرحمة والمصلحة العامة، يقول "يوسف القرضاوي" في كتابه "فقه الموازنات": "فقه الموازنات يعطينا القدرة على إدراك القيم العليا للشريعة وتحقيق العدل والمصلحة العامة، وهو ما يعد من أعظم مقاصد الشريعة" (القرضاوي، 2008 ص65)، كما أنه وسيلة لتحقيق غايات عليا كتلك التي تتعلق بحفظ الدين، النفس، العقل، النسل والمال. يقول "الشاطبي" في "الموافقات": "إن حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال هي الضروريات الخمس التي لا بد من مراعاتها في كل تشريع إسلامي." (الشاطبي، ج2، 1997، ص 50).

إن المنهج الإبيستيمولوجي للنظر المقاصدي وفق فقه الموازنات يعبر عن فلسفه متكاملة في التعامل مع الشريعة الإسلامية، حيث يوازن بين النصوص والمقاصد وبين الثوابت والمتغيرات فهو منهج يسعى إذا إلى تحقيق مصلحة المجتمع في إطار المرونة والعدل والفهم العميق للأصول والمعرفة السياقية التي تشكل الشروط الضرورية لفعل الاجتهاد والتجديد الفقهي.

رابعا: المستجدات الطبية في ضوء مقاصد الشريعة وفقه الموازنات.

عرف العالم المعاصر تطورا هائلا في المجال الطبي والتقني، الأمر الذي أفرز العديد من القضايا المستجدة التي تحتاج إلى تأصيل فقهي يتناسب مع تطورات العصر، هذا التطور وضع العلماء والفقهاء أمام تحديات جديدة تستدعي استخدام الأدوات الفقهية المتاحة ضمن إطار مقاصد الشريعة الإسلامية وخصوصا فقه الموازنات للوصول إلى أحكام شرعية تأخذ بعين الاعتبار المصلحة العامة وتحافظ على قيم الإسلام.

لقد توضح لنا سابقا بأن الغايات والحكم التي شرعت الأحكام من أجل تحقيقها تسمى "مقاصد الشريعة" وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ويظهر تطبيق هذه المقاصد في مجال الطب في قضايا مثل التبرع بالأعضاء والتدخلات الجراحية الدقيقة وعمليات الإخصاب الصناعي. فحفظ النفس يعد الأساس الذي تقوم عليه الكثير من القرارات الطبية، فعلى سبيل المثال نجد أن الزرع الطبي للأعضاء ينظر إليه كوسيلة مشروعة لتحقيق هذا المقصد، إذ ينقذ حياة المريض من الموت أو يعيد إليه عافيته، ومع ذلك لا يتم السماح به إلا ضمن شروط صارمة تضمن عدم انتهاك الحقوق الأخرى مثل حرمة الجسد بعد الموت، مما يدعو إلى موازنة دقيقة بين المصلحة المتحققة في إنقاذ الحياة والمفسدة المحتملة. وقد أشار "ابن عاشور" إلى

أن حفظ النفس هو القاعدة الأساسية التي يجب أن ينطلق منها الفقيه في استنباط الأحكام المتعلقة بالمستجدات الطبية مؤكداً أن هذا الحفظ يشمل الحماية من الأمراض والوقاية منها بالإضافة إلى العلاج. يقول في ذلك: " يجب أن تعتبر الأدوية والعمليات التي تسهم في حفظ النفس من قبيل الضروريات التي ينبغي رعايتها " (ابن عاشور، 1996، ص 245).

تبرز قضية التبرع بالأعضاء كأحد أهم التطبيقات المعاصرة لمبدأ حفظ النفس، وفي ضوء مقاصد الشريعة يعد التبرع بالأعضاء وسيلة شرعية إذا كان يحقق مصلحة عليا في إنقاذ حياة المريض، بشرط الالتزام بالضوابط التي تضمن عدم وقوع الضرر بالمتبرع أو المساس بحرمته الجسد.

لم يتطرق المتقدمون في الفقه إلى مسألة التبرع بالأعضاء بشكل مباشر، ولكن مقاصد الشريعة تعطي الفقيه إطارا عاما يمكنه من الاستدلال على حكم هذه المسألة. يقول الشاطبي: " الأصل في الأحكام الشرعية هو تحقيق مصلحة الإنسان ودفع الضرر عنه، ولا شك أن إنقاذ النفس من الهلاك يعد من أعظم الضرورات." (الشاطبي، 2008، ص 105).

كما أن التدخلات الجراحية الدقيقة مثل زراعة الأعضاء أو العلاج بالخلايا الجذعية تعد من أبرز المستجدات الطبية التي تتطلب تطبيق مبدأ حفظ النفس. هذه التدخلات قد تؤدي إلى مصلحة كبيرة للمريض ولكنها أيضا تحمل مخاطر قد تصل إلى المساس بحقوق الإنسان الجسدية أو النفسية، وفي هذا السياق يشير الإمام الغزالي إلى أن المصلحة الطبية ينبغي أن تكون ضمن حدود الشرع، فلا يجوز أن تؤدي إلى إهدار حقوق أخرى، يقول: " المصلحة لا تعتبر شرعا إلا إذا كانت تابعة لحفظ المقاصد الشرعية الخمسة وعلى رأسها حفظ النفس." (الغزالي، 1993، ص 419).

وإذا كان حفظ العقل من المقاصد الأساسية التي يبني عليها العديد من الأحكام الشرعية، فإنه مع تطور الطب العصبي والنفسي، أتاح العلم الحديث للإنسان إمكانية التدخل في وظائف الدماغ والعقل بطرق متعددة مثل العلاج بالصدمات الكهربائية أو الأدوية النفسية، والعلاجات النفسية والجراحية -والتي تهدف إلى تحسين وظائف الدماغ أو علاج الأمراض العقلية - تثير تساؤلات حول مدى تأثيرها على سلامة العقل، وفي هذا السياق تنظم إلى العلاجات التي تعيد للإنسان توازنه العقلي وتخرجه من الاضطراب وحالاته كجزء من حفظ العقل، يقول " ابن تيمية": " الشرع يأمر بما يحفظ العقل ويمنع كل ما يفسده، فكل ما يؤدي إلى حفظه وتحسينه يدخل ضمن مقاصد الشريعة " (ابن تيمية، مجلد 28، 1999، ص 349).

أما فيما يتصل بحفظ النسل والذي يعني الحفاظ على استمرارية الجنس البشري وضبط العلاقات الأسرية والأنساب، فإننا نجد مع تطور تقنيات الإنجاب مثل الإخصاب الصناعي وتأجير الأرحام بروز قضايا جديدة تتعلق بضمان الحفاظ على الأنساب الشرعية وضبط العلاقات الأسرية بما يتوافق مع تعاليم الشريعة الإسلامية، ويعتبر الإخصاب الصناعي - في ضوء مقاصد الشريعة - وسيلة مشروعة لتحقيق مصلحة النسل، لكن بشرط مراعاة الحفاظ على النسب الشرعي وضبطه ضمن إطار العلاقة الزوجية المشروعة. يقول الشيخ القرضاوي: " الإخصاب الصناعي جائز إذا لم يخالف الأنساب، وكان الزوجان هما الطرفين الوحيدين في هذه

العملية " (القرضاوي، 2006، ص 285). وهذا نفسه ما يؤكد " الكاساني" فيقول: " التقنيات التي تتجاوز الحدود الطبيعية للإيجاب قد تؤدي إلى مشكلات في النسب والفطرة، ولذلك يجب أن تدرس بعناية قبل إجازتها " (الكاساني، 2013، ص 480).

وإذا نظرنا إلى المستجدات الطبية في ضوء المصلحة والمفسدة التي يتناولها فقه الموازنات، فإن العديد من الحالات التي تتطلب موازنة دقيقة مثل العمليات الجراحية ذات المخاطر العالية أو العلاجات التي قد تسبب آثارا جانبية خطيرة، فإن الفقيه مطالب هنا بالنظر إلى المصلحة المتحققة والمفسدة المحتملة وتقدير أيهما أولى بالأخذ، ففي مسألة زرع الأعضاء مثلا نجد أن المصلحة الكبرى تكمن في إنقاذ حياة المريض ولكن يجب أيضا مراعاة المفسدة المحتملة المتمثلة في تعرض المتبرع للضرر أو المساس بحرمته الميت. فالمتبرع بالأعضاء سواء كان من شخص حي أو ميت يثير تساؤلات فقهية معقدة تتطلب الموازنة بين مصلحة إنقاذ حياة المتلقي والمفسدة المحتملة للمتبرع أو لانتهاك حرمة الجسد، لذا يرى بعض الفقهاء أن زرع الأعضاء أمرا جائزا إذا كانت المصلحة المتحققة أكبر من المفسدة المحتملة في إطار ضوابط شرعية تحمي حقوق الأطراف المعنية، يقول "الإمام العز بن عبد السلام": " إذا تعارضت المصالح والمفاسد يجب على الفقيه أن يقدر أيها أولى بالأخذ، ويرجح ما يحقق المصلحة العامة " (العز بن عبد السلام، 1999، ص 77).

*- خاتمة:

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها عبر معالجتنا لهذا الموضوع هي:

- أن مقاصد الشريعة الإسلامية هي الأساس الذي تبنى عليه أحكام الفقه الإسلامي كونها تهدف إلى تبيين المصلحة والمفسدة في جميع المجالات بما في ذلك القضايا الطبية المعاصرة، هذه المقاصد هي أدوات مرنة تستجيب للتغيرات والنوازل الزمنية خاصة في المجال الطبي .

- أظهرت هذه الدراسة أن الشريعة الإسلامية تتمتع بالمرونة في التعامل مع المستجدات الطبية من خلال أدوات فقهية مثل القياس والمصلحة المرسلة وسد الذرائع مع ضرورة اعتبار مقاصد الشريعة الكلية كحفظ النفس والعقل .

- تبين أيضا أن فقه الموازنات يملك القدرة على تقديم حلول متوازنة بين المصالح والمفاسد في المجال الطبي، يكون ذلك بموازنة دقيقة بين تحقيق الفائدة الطبية وبين مراعاة القيم الأخلاقية والدينية .

- تأكد أيضا ضرورة تعزيز الإجماع الجماعي، والذي يجمع بين الفقهاء والأطباء لتقديم فتاوى دقيقة وملائمة تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد الشرعية والطبية، ذلك راجع إلى تعقيد القضايا الطبية الحديثة وتطورها المستمر.

- ظهرت أيضا الحاجة إلى تطوير الفقه الطبي بما يتناسب والتطورات العلمية الحديثة مع الأخذ بعين الاعتبار مقاصد الشريعة التي تعمل على الحفاظ على كرامة الإنسان وحقوقه الصحية .

- تبين أيضا بأن الدعوة المعاصرة إلى ضرورة تفعيل مقاصد الشريعة وفقه الموازنات خاصة في المسائل

والمستجدات الطبية هي دعوة مشروعة، كون ذلك يساهم في بناء إطار أخلاقي وشرعي يستجيب للتحديات الحديثة والمعاصرة التي تتماشى وتطلعات المجتمع المسلم.

قائمة المصادر والمراجع :

- 1- ابن الأثير، عز الدين أبو السعادات بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج3، تحقيق طاهر أحمد الزواوي، (د.ت)، المكتبة العلمية، بيروت.
- 2- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج9، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.
- 3- الأمدى، علي بن محمد بن سالم، الإحكام في أصول الأحكام، ج2، 2003، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 4- الأمدى، علي بن محمد بن سالم، الإحكام في أصول الأحكام، ج3، 1985، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 5- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى الكبرى، 1984، دار الفكر، دمشق.
1. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم الحراني، مجموع الفتاوى الكبرى، مجلد28، 1999، الرياض.
- 6- ابن القيم، محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، تحقيق عبد الله بن عبد الرحمن، 2001، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة.
2. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، 1991، دار الكتب العلمية، بيروت.
3. ابن كثير، الحافظ إسماعيل بن عمر، تفسير ابن كثير، ج4، (د.ت)، دار الفكر، بيروت.
4. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، 1978، الدار التونسية للنشر، تونس.
5. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، 1996، دار السلام، القاهرة.
6. ابن عاشور، محمد الطاهر، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 2006، دار السلام، القاهرة.
7. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج2، تحقيق مصطفى البغا، 1987، دار ابن كثير، بيروت.
8. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد المنعم الرباط، 1979، مطابع الدوحة، الدوحة.
9. الجوهرى، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، 1980، دار العلم للملايين، بيروت.
10. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، 1970، مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة.
11. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، 1983، دار القلم، الكويت.
12. الريسوني، أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجعيتها وفلسفتها، 2005، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.
13. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج1، تحقيق عبد الله دراز، 1986، دار المعرفة، بيروت.
14. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج2، تحقيق عبد الله دراز، 2001، دار الكتب العلمية، بيروت.
15. لشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الرسالة، 1979، دار الفكر العربي، القاهرة.
16. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج3، 1971، دار الفكر، بيروت.
17. العز بن عبد السلام، أبو محمد عبد العزيز، القواعد الكبرى، الموسوم، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1، تحقيق نزيه حماد وعثمان ضميرية، 1999، دار القلم، دمشق.
18. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، 1993، دار الكتب العلمية، بيروت.
19. الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 1989، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.

20. القرضاوي، يوسف بن عبد الله بن يوسف، فقه المقاصد، 2006، دار الشروق، القاهرة.
21. القرضاوي، يوسف بن عبد الله بن يوسف، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، 2008، مكتبة وهبة، القاهرة.
22. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 2013، دار الكتب العلمية، بيروت.
23. مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج1، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 1955، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
24. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، 1993، دار الكتب العلمية، بيروت.
25. الفاسمي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، 1989، مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء.
26. القرضاوي، يوسف بن عبد الله بن يوسف، فقه المقاصد، 2006، دار الشروق، القاهرة.
27. القرضاوي، يوسف بن عبد الله بن يوسف، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، 2008، مكتبة وهبة، القاهرة.
28. الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 2013، دار الكتب العلمية، بيروت.
29. مسلم، ابن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج1، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، 1955، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

List of Sources and References:

1. Ibn al-Athir, Izz al-Din Abu al-Sa'adat ibn Muhammad, Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar, Vol. 3, edited by Taher Ahmad al-Zawaoui, (n.d.), Al-Maktaba Al-Ilmiya, Beirut.
2. Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram, Lisan al-Arab, Vol. 9, (n.d.), Dar Al-Fikr, Beirut.
3. Al-Amidi, Ali ibn Muhammad ibn Salim, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam, Vol. 2, 2003, Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, Beirut.
4. Al-Amidi, Ali ibn Muhammad ibn Salim, Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam, Vol. 3, 1985, Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, Beirut.
5. Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim al-Harrani, Majmu' al-Fatawa al-Kubra, 1984, Dar Al-Fikr, Damascus.
6. Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim al-Harrani, Majmu' al-Fatawa al-Kubra, Vol. 28, 1999, Riyadh.
7. Ibn Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr, known as Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Vol. 3, edited by Abdullah ibn Abd al-Rahman, 2001, Dar Alam al-Fawa'id, Mecca.
8. Ibn Qayyim, Muhammad ibn Abi Bakr, I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin, Vol. 1, 1991, Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, Beirut.
9. Ibn Kathir, Hafiz Ismail ibn Umar, Tafsir Ibn Kathir, Vol. 4, (n.d.), Dar Al-Fikr, Beirut.
10. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir, Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah, edited by Muhammad al-Habib ibn al-Khuja, 1978, Al-Dar Al-Tunisiya li-l-Nashr, Tunis.

11. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir, Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah, 1996, Dar Al-Salam, Cairo.
12. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir, Nazariyat al-Maqasid 'ind al-Imam al-Shatibi, 2006, Dar Al-Salam, Cairo.
13. Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail, Sahih al-Bukhari, Vol. 2, edited by Mustafa al-Bughah, 1987, Dar Ibn Kathir, Beirut.
14. Al-Juwayni, Abd al-Malik ibn Abdullah ibn Yusuf, Al-Burhan fi Usul al-Fiqh, edited by Abd al-Mun'im al-Rabbat, 1979, Matabi' al-Doha, Doha.
15. Al-Jawhari, Abu Nasr Ismail ibn Hammad, Al-Sihah, edited by Ahmad Abd al-Ghafur Attar, 1980, Dar Al-Ilm li-l-Malayin, Beirut.
16. Khallaf, Abd al-Wahhab, Ilm Usul al-Fiqh, 1970, Maktabat al-Da'wah al-Islamiyyah, Cairo.
17. Khallaf, Abd al-Wahhab, Ilm Usul al-Fiqh, 1983, Dar Al-Qalam, Kuwait.
18. Al-Raysuni, Ahmad, Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah: Marji'iyatuha wa Falsafatuha, 2005, International Institute of Islamic Thought, Virginia.
19. Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah, Vol. 1, edited by Abdullah Daraz, 1986, Dar Al-Ma'rifah, Beirut.
20. Al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa, Al-Muwafaqat fi Usul al-Shariah, Vol. 2, edited by Abdullah Daraz, 2001, Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, Beirut.
21. Al-Shafi'i, Abu Abdullah Muhammad ibn Idris, Al-Risalah, 1979, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Cairo.
22. Al-Tabari, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir, Tarikh al-Umam wa al-Muluk, Vol. 3, 1971, Dar Al-Fikr, Beirut.
23. Al-Izz Ibn Abd al-Salam, Abu Muhammad Abd al-Aziz, Al-Qawa'id al-Kubra, titled Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam, Vol. 1, edited by Nazih Hammad and Othman Dumayriyah, 1999, Dar Al-Qalam, Damascus.
24. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad, Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul, 1993, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
25. Al-Fasi, Allal, Maqasid al-Shari'a al-Islamiyya wa Makarimuha, 1989, Maktabat Al-Wahda Al-Arabiya, Casablanca.
26. Al-Qaradawi, Yusuf bin Abdullah bin Yusuf, Fiqh al-Maqasid, 2006, Dar Al-Shorouk, Cairo.
27. Al-Qaradawi, Yusuf bin Abdullah bin Yusuf, Fiqh al-Muwazanat fi al-Shari'a al-Islamiyya, 2008, Maktabat Wahba, Cairo.
28. Al-Kasani, Ala' al-Din Abu Bakr bin Mas'ud, Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Sharai', 2013, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut.
29. Muslim, Ibn Al-Hajjaj Al-Qushayri Al-Naysaburi, Sahih Muslim, Vol. 1, edited by Muhammad Fuad Abd al-Baqi, 1955, Dar Ihyay Al-Turath Al-Arabi, Beirut.

الاجتهاد المقاصدي قراءة في النص وتحكم الكليات المقاصدية على العلل الخزئية دراسة في الأثر والمبتكر

Maqāsīd-based Ijtihād: An Analysis of Textual Interpretation and the Application of Universal Maqāsīd Principles Over Specific Causes - A Study in Impact and Innovation

د. فاطمة عامر / جامعة الأغواط

f.ameur@lagh-univ.dz

أ.د. محمد ورنيني / جامعة الأغواط

m.ourniki@lagh-univ.dz

*- مقدمة:

تتعدد المسالك لدى العلماء في تناول قضايا التجديد المقاصدي من حيث تأصيله، وماهيته وإضافات العلماء فيه داخل إطار النسق الإسلامي بكلياته وأصوله، سيما وأن جل النصوص الشرعية جاءت بألفاظها ومعانيها قابلة لتعدد الأفهام في تفسيرها؛ ذلك أن أظهر خصائص التشريع الإلهي الشمول بسبب طبيعة مصادرها ودلالة ألفاظها على الزمان والمكان وسائر أحكام الناس المتجددة ومشكلاتهم المتنوعة، ولقد سعى التيار الحدائثي سعيا حثيثا إلى استنطاق التجديد المقاصدي وآلياته في الفكر المعاصر، فانصبت جهوده على إثبات أن الأحكام وسائل للمقاصد؛ مما يهدر الأحكام الشرعية بالكلية، وكذا تسليط النظر على الكليات الشرعية بتطويرها وربطها بالمستحدثات والنوازل، وعدم حصرها في الكليات الخمس؛ ليرتقي بها من التلقين والتلقي إلى الحدائثية المعتمدة على مركزية المصلحة تبعا لتطورات العصر، ومقتضيات الواقع حسب النسق العقلي المحض في قراءة النص، بعزله عن سياقه. إن تطرق الحدائثيين للدرس المقاصدي بالتجديد هو إخراج للمقاصد عن مقاصد الشرع إلى مقاصد القارئ في فهم النصوص.

وتعد صناعة النص ودلالته من أكد المباحث الدلالية التي انصبت عليها جهود العلماء على اختلاف مشاربهم إجلالا وتعظيما واجتهادا، واقتداء بفهوم السلف الصالح، ومظاهر توقيهم له؛ فشكّلوا بحق أعظم منهج أصيل متقدم في التعامل مع النص وقراءته - بالسليقة التي فطروا عليها- مستنيرين بوجوه صناعة المعنى اعتمادا على الدلالات وما

تضمنته من حقيقة لغوية وعرفية وشرعية، واستنطاق النص وتفعيله بالرؤية التراثية المتمثلة في المنهج المقاصدي.

لقد شكل فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها بطريق المقاصد والتأويلية الحديثة تهويًا من شأن النص بالقراءة المقاصدية الحداثية، وإخضاعه لمنهج النقد الأنثروبولوجي التاريخي؛ ففتح بابًا واسعًا لبي أعناق النصوص والقول ببشريتها ومنه إخضاعها للتغيير والتبديل بدعوى خضوع النص للتحوّل الدائم والتغيير المستمر تبعًا للأحوال والأزمنة والأمكنة.

ويُطرح إشكال التجديد المقاصدي في الواقع الإسلامي المتأزم فتجذبه رؤية التأسيس والقراءة القويمة للتراث الإسلامي وتفعيله بمقاصد الشارع والمكلف، ورؤية الحداثة باستعمال معول المقاصد ذاتها كأداة عقلية نظرية معرفية تابعة للحداثة الغربية وآلياتها التي تتجاوز التراث وتراكماته المعرفية.

مخطئ من يظن أن نصوص القرآن والسنة قاصرة عن ملاحقة توالي وتعاقب الأجيال، واختلاف الأديان والأحوال والعادات. فقد وعى العلماء والفقهاء في العصر الإسلامي الأول عمق المنظومة الفكرية والأصولية والفقهية، والشمول الذي زخرت به هذه النصوص، واحتراف الإسلام بالفكر والتدبير وإعمال العقل، وحثه على الاجتهاد وطلبه تحقيق مصالح وحاجات الناس لمواجهة متطلبات الحياة، فهأهي اجتهادات الصحابة رضي الله عنهم، وعمل الخلفاء الراشدين في إدارية الحكم وتصريف شؤون الدولة، وما دل عليه صنيع أبي بكر وعمر وعثمان بن عفان وعلي رضي الله عنهم في اجتهاداتهم في الشورى وجمع القرآن الكريم، والتقويم الهجري والدواوين وغيرها الكثير في احتكامهم إلى كليات الشرع، ومقاصده العليا التي تنبع من حرص هؤلاء الخلفاء على القيام بمهام الإمامة، وخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، والتزامهم بنصوص الشرع ومبادئه العامة، وتحكيم المصلحة العامة في أمور الاجتماع البشري؛ المصلحة التي أرساها كل من الغزالي وفخر الدين الرازي والقرافي والطوفي والشاطبي، ثم إن رواد الإصلاح والتجديد خيروا تبني الاجتهاد المقاصدي المتبني لمقاربة نجم الدين الطوفي القائمة على فهم موسع لدور المصلحة في التشريع، فأعملوا القياس الحر أو الموسع ومن هنا جاءت هذه الورقة

البحثية لتدلو بدلوها في مجال المقاربات المقاصدية وأهم القراءات للنص الشرعي في ضوء النص والمبتكر.

وجاءت هذه الورقة البحثية لإثارة مخاطر تحكيم الكليات على حساب القياس بدعوى محدوديته وضيق وعائه، وادعائهم انضباط العلل وعدم انضباط المقاصد وسعتها؛ ومنه ضرورة إقصاء التحاكم إلى العلل الجزئية واستدعاء هيمنة العقل، وإضعاف دور النقل تماشياً مع تطور الحياة بمستحدثاتها ونوازلهما.

أهمية البحث: تتجلى في:

1. إبراز ضرورة فهم النص الشرعي فهماً كلياً يجمع بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية.
2. إجلاء شبهة رفض التطبيق الحر في للنصوص الشرعية وذلك بالنظر إلى سياق النص ومدى مواءمته للوقائع والحوادث، بما يضمن تحقيق مقصود الشرع وروحه.
3. إظهار خطورة القراءة التجزيئية والظاهرية للنص الشرعي، بما تضيعة على الأمة من مصالح، وما تجلبه من مفاصد على الفكر الإسلامي.
4. بيان خطورة الغزو الثقافي المتمثل في مضامين الحداثة الغربية وما تحمله من معاول هدم للتراث الإسلامي وذلك ببث شبهات القراءة الحداثية للنص واستغلال المقاصد الشرعية بدعوى تحقيق المصلحة.

أهداف البحث:

1. دحض شبهات الحداثيين في قراءاتهم المغلوطة للنص الشرعي.
2. كشف حقيقة القراءات الحداثية للنص الشرعي وسياستها التطرفية في استغلال مقاصد الشريعة.
3. تحديد القوالب الشرعية المتعلقة بالقراءة المقاصدية التجديدية المنضبطة في صناعة المعنى الشرعي صونا للنص وحفظاً له في مواءمة بين التعليل والتعبد.
4. استجلاء مركزية القياس التمثيلي في التشريع الإسلامي وابتناء الأحكام الشرعية وفقه.

منهج البحث: اقتضى هذا البحث الاعتماد على عدة مناهج تنوعت بحسب ما تقتضيه
مراحله

- فالمنهج الوصفي: كان في تشخيص الإشكال، وفي وصف كيفية تعامل الحدائين
وقراءتهم للنص الشرعي

- المنهج الاستقرائي: فتم اعتماده في جمع المادة العلمية في من مضائها ومصادر
الأصيلة والقراءة النصية في ضوء الأثر والمبتكر.

- أما المنهج التحليلي: فتم اعتماده عند دراسة وتحليل نصوص المادة العلمية وعرض
أقوال الحدائين ومناقشتها

الدراسات السابقة: هناك دراسات عديدة ومتخصصة في الموضوع بصورة عامة
وخاصة ولعل من أبرزها

- سجل بحوث مؤتمر النص الشرعي (القضايا والمنهج) المنعقد عام 1438هـ، بكلية
الشرعية والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم السعودية والذي تضمن أزيد من 145
ملخص تخدم أهداف المؤتمر ومحاوره في معالجة النص الشرعي (القضايا والمنهج) وما
كلله المؤتمر من توصيات في الذب عن الشبهات التي تحوم حول القراءات المعاصرة للنص
الشرعي وذلك بالعمل على بيان القراءة الأصيلة للنص الشرعي، ولا يمكن الجزم أن هذه
الورقة البحثية قد أضفت جدة على الموضوع أو تميزت عن غيرها من الكتابات. غير أنها
تهدف إلى الامتثال لحديث النبي ﷺ: " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع
فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (مسلم، ص49)

- الإشكالية: في ظل الطوفان التجديدي للمقاصد وعلى إثر الشبهات التي أثارها
التيارات الحدائية في قراءتها للنص الشرعي، محاولة إعادة النظر في جملة من الكليات
المقاصدية والقراءة النصية وفق مفاهيم ومضامين خارج إطار النسق الإسلامي، بتجاوز
الاعتبار الجزئي وتسلط النظر على الكليات الشرعية، وتوجيه الاهتمام إلى أن الأحكام
وسائل للمقاصد وبالتالي هدر الأحكام الشرعية التكلفية، تطرح إشكالية تجديد القياس
الأصولي وأثرها على فقه الحياة العامة للأمة في ضوء الأثر والمبتكر، وضوابطها المنهجية
التي تساهم في اغناء البحث العلمي الدائر حول هذه القضية ذاتها.

ويتفرع عنها الإشكالات الفرعية :

- ما حقيقة قراءة النص في الاجتهاد المقاصدي ؟
- وما مدى تحكيم الكليات المقاصدية على العلل الجزئية؟
- إلى أي مدى يمكن استبدال القياس التمثلي بالقياس الحر الفطري في ضوء القراءة التجديدية ؟

قبل البدء في بيان مفهوم الاجتهاد المقاصدي، وجب التنويه إلى أن هذا المصطلح فرض نفسه منذ بعض الوقت على الساحة الأكاديمية الإسلامية، وقد أثار ظهوره كثيراً من الجدل بين المدافعين عنه والمناوئين له، ودون الخوض في مناقشة الرؤى الواردة حوله، فقد أصبح هذا النوع من الاجتهاد يعبر عن كمال الشريعة الإسلامية وتراثها التشريعي، حيث يستطيع أن يعالج العناصر الثابتة والمتطورة من متطلبات المشروع الإسلامي ونظامه على مستوى الفرد والجماعة والدولة، انطلاقاً من فكرة المقاصد ونظريتها. كما أن له الفضل في إعادة الاعتبار للجانب المنهجي في الدراسات المقاصدية، فالحديث عن المقاصد وتطورها وكذا أسباب نشأتها حديث بقدر ما يحضر فيه التاريخ يغيب فيه المنهج والتأصيل الذي يمثله الاجتهاد المقاصدي.

* مفهوم التجديد المقاصدي

وقد عرف "الاجتهاد المقاصدي" بتعريفات متباينة أورد أهمها:

- عرف الدكتور نور الدين الخادمي الاجتهاد المقاصدي بقوله: "العمل بمقاصد الشريعة والالتفات إليها والاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي" (الخادمي، ج1 ص39).
- وعرف: "هو تنزيل الكليات الشرعية على ما هو جزئي طارئ عن طريق تطبيق القواعد الفقهية والأصول العامة للشريعة الإسلامية مع المحافظة على ثوابت الشريعة الإسلامية وأصولها وقطعياتها في الأحكام العقدية والشرعية والقيم الخلقية" (ابن عمر، 2009م، ص، 117).

ويرى بعض الباحثين أن الاجتهاد المقاصدي هو: "إعمال العقل في تبين مقاصد الشرع في كل النصوص والأحكام، وسبر أغوار معانيها، والكشف عن غاية الشارع من تشريعاته

رعاية لمقاصد الشريعة في فقه النص وتنزيله التي تشكل الضابط المنهجي والعمق الثقافي والرؤية المستقبلية للأمة في المجال التشريعي والحضاري" (آيت سعيد، ص6).. وأما الـريسوني فيرى أن: "الاجتهاد المقاصدي مؤسس على استحضار المقاصد واعتبارها في كل ما يقدره أو يفسره ليس في مجال الشريعة وحدها، بل في كل المجالات العلمية والعملية" (الريسوني، 1999م، ص، 34). فهو إذن عملية تفاعل حيوي والتصدي للمستجدات: إعادة الدين إلى أصله وليس معنى ذلك الابتعاد عن عصره الذي يعيش فيه، وإنما معناها الحكم على العصر الحديث طبقاً لشريعة الله تعالى بعد تنقيتها من الأدران والأوهام التي يحاول بعضهم إلحاقها بها (كوكسال، 2000م، ص31)

*** أهمية الاجتهاد المقاصدي:** تكمن أهمية الاجتهاد المقاصدي في كونه يعبر عن كمال الشريعة الإسلامية، وأنها جاءت لتحقيق مصالح المكلفين في العاجل والأجل، فضلاً عن ذلك، أن هذا النوع من الاجتهاد يحد من النظرة الظاهرية المحضة للنصوص الشرعية في المجال الفقهي، والتي حولت الفقه الإسلامي إلى مجرد قوالب وقواعد نظرية بعيدة كل البعد عن الارتباط بالمقاصد والعلل والحكم التشريعية، وهكذا كل "من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي، فليس على بصيرة في وضع الشريعة" (الجويني، ص295).

*** قراءة في مقترحات دعاة التجديد**

إن التصور الحدائلي للمقاصد يقوم على اعتبار المدخل المقاصدي والفكر المصلحي سبيلاً للوصول إلى المضامين الحدائية، والتخلص من عبء الفكر الأصولي ذي القيود والعوائق في أعمال العقل في التأويل والتشريع وتعتبر القراءة المقاصدية للنص الشرعي من أهم القراءات في فهم النص وسبر أغواره للوقوف على مراد الشارع ومقصده من الخطاب متجاوزة بذلك القراءة الحرفية والجزئية التي سادت فترة من الزمن وسيطرت على الفكر الإسلامي. وهنا تتعدد المسالك لدى الباحثين في قراءة النص من حيث أبعاده وتنظيره ومجالات تطبيقه لممارسة تطبيق الأحكام الشرعية بما استقر عندهم من أعراف ومصالح اجتماعية اقتصادية وإدارية تحقيقاً لمصالحهم ورفعاً للحرج عنهم. وهذا من عوامل السعة والمرونة استناداً لأدلة التشريع من قياس واستحسان ورعاية للمصلحة والأعراف.

● القياس بين الأثر والمبتكر:

1. استبدال العلل الجزئية القياسية بالمقاصد الكلية: سالت أقلام الباحثين المعاصرين في الفكر الإصلاحي في القراءة المقاصدية للنص الشرعي وفق مقاربات مبنية على فهم موسع لدور المصلحة في التشريع، والتي باتت موضوعا كثير التناول في الخطاب الفكري المعاصر، مطالبة بتحكيم الكليات المقاصدية بدل العلل الجزئية القياسية.

- يرى الترابي قصور القياس المبني على العلة منوها بضرورة تحكيم المقاصد الكلية: "وفي هذا المجال العام يلزم الرجوع إلى النصوص بقواعد التفسير الأصولية ولكن ذلك لا يشفي إلا قليلا لقلة النصوص ويلزمها أن تطور طرائق الفقه الاجتهادي التي يتسع فيها النظر بناء على النص المحدود وإذا لجأنا هنا للقياس لتعدية النصوص وتوسيع مداها فما ينبغي أن يكون هو القياس بمعاييره التقليدية" (الترابي، 2016م، ص 22). ويمكن تحديد مقصود الترابي من مفهوم المجال العام الذي جعله مجالا للدعوة إلى توسيع القدرات الاجتهادية للقياس، ما يرتبط بشق الحياة الإنسانية، المتعلقة بالمجتمع الإسلامي في كليته، على المستوى السياسي، والاقتصادي.

ويعلل محمد عابد الجابري سبب اهتمامه بالتراث فيقول: "والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها" والحداثة حتمية عنده وضرورية؛ ليس من أجل التراث بل من أجل تفكيكه وتحويله إلى أنقاض، والعبور من خلاله إلى التقدم والحداثة، ويشرح ذلك الجابري بقوله: "الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطاعات معه إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه" (الجابري، 1996م، ص 87).

ولقد تعالت مقترحات التجديد والإصلاح في الخطاب الفكري للاحتكام إلى كليات المقاصد ونبد الجزئيات متخذة من دعوة ابن عاشور متكأ في مشاريع الرؤى التجديدية حيث قال: "إذا أردنا أن ندون أصولا قطعية، علينا أن نعمل إلى مسائل أصول الفقه ونعبرها بمعيار النظر والنقد، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة

الفقهية" (ابن عاشور، ص:08). وهذا ما أوضحه محمد جبرون في التعليل بالمقاصد فقال: "الاقتراح المعرفي الأنسب لتجديد المعرفة الإصلاحية في واقعنا المعاصر يكون بديلا تاما لأصول الفقه، كما تأمل ابن عاشور وأقصى ما يمكن أن يساهم به هو آليات اجتهادية جديدة تطعم هذه الأصول وتجبر خلتها..." (جبرون، 2010م، ص 69).

وذكر الإصلاحيون أن التعبير بالمقاصد بديل عن العلل الجزئية لا يخرج عن الرجوع إلى تحكيم المصالح (جبرون، 2010م، ص86). ومثلوا له بالاجتهادات العمرية نحو عدم إعطاء المؤلفلة قلوبهم سهمهم من الزكاة، وعدم تطبيق الحد على السارق عام المجاعة ونحوها بدعوى إدارة عمر الحكم على المصالح والمقاصد لا على العلل، حيث رأى أن الاعزاز هو المقصد؛ فلما لم يعد المسلمون بحاجة إليه لم يعط سهم المؤلفلة قلوبهم (عودة، 2008م، ص 32). واعتبر جاسر عودة في دوران الأحكام مع مقاصدها سبيلا إلى مرونة متجددة للفقه الإسلامي بدلا من دورانها على العلل الجزئية القياسية (عودة، 2008م، ص 28).

ومكمن الحداثة أن الواقع المعاصر يقتضي أصول فقه جديدة تتناسب ومساهمة الجديد في حياة المسلمين اليوم. ثم عضد رؤيته أن الشاطبي ممن تفاعل مع الواقع واستوعب خصوصية اللحظة التاريخية وبالتالي: "فقه المقاصد" من وراء نظرية الشاطبي يشكل الاقتراح المعرفي الأنسب لتجديد المعرفة الإصلاحية في واقعنا المعاصر، وذلك لتطابق الحالة من ناحية، وإمكانية التكيف الواسعة التي يسمح بها من ناحية ثانية" (طه عبد الرحمان، ص 97).

وقد أوضح العلواني ضرورة إعمال المقاصد الكلية فقال: "إن المقاصد الجزئية التفصيلية ستبقي التفكير الإسلامي حبيس الدائرة الفقهية، وعليه لا بد من إعمال المقاصد الكلية لأنها تعصم من الوقوع في الخطأ والانحراف(العلواني، 2001م، ص: 06)، وإذا كان هؤلاء الرواد يرون تصورا حدائيا للمقاصد يقوم على إقصاء التعليل بالجزئيات فإن سامي براهم يرى أنه من باب أولى تحرير القياس من الارتهان المطلق للنص حتى يكون استدلالا عقليا حرا يحتكم إلى المقاصد الكلية، ثم رأى أنه ليس الأولى نزع قداسة القياس والنص بل الأولى نزع قداسة الدين (براهم، 2014، ص: 374).

ونوه التراي بمحدودية قياس التمثيل الأصولي: "القياس المحدود" ودعا إلى استبداله بالقياس الموسع، ذلك أن المقاصد حاضرة على مستوى الفقه كأحكام جزئية ولم تكن حاضرة على الجانب النظري في أصول الفقه (التراي، 2016م، ص 42). فالقياس في نظرنا فعال ومفيد إذا تعلق الأمر بنوازل بينها وبين: "المثال السابق" صنف مشترك من حيث العلة أو السبب أو الشبه" وقال جبرون: " أن الأوان لتقييد حرية القياس واستبداده بالعقل الإسلامي وتحديد نفوذه ووقف الهدر التاريخي والحضاري الذي تسبب فيه". (جبرون، 2010م، ص: 38)

ويرى جاسر عودة دوران الأحكام مع مقاصدها بديلا على دورانها على عللها الجزئية (القياس) لتوسيع دائرة الاجتهاد وتقليل دائرة الاختلاف، فدعا إلى فقه المقاصد بمعنى: "إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها بدلا من عللها". فقال: "إذا اقترن هذا التجديد بإناطة الأحكام الشرعية بالمقاصد-كما يقترح هذا البحث- أنتج مرونة متجددة للفقه الإسلامي" (عودة، 2008م، ص28)،

ويركز دعاة التجديد على الحضور المقاصدي بديلا عن القياس الذي أصابته الشيخوخة، بينما المنهج المقاصدي يعد الاقتراح المعرفي الأنسب الذي يتجاوب مع الواقع والطوارئ الجديدة (جبرون، 2010م، ص175)

وأرجع حسن التراي تخلف الأمة إلى قصور الفقه وجموده (التراي، 2016م، ص34)، وسمي القياس الأصولي: "قياسا محدودا" ودعا في مقابله إلى "القياس الواسع" (التراي، 2016، ص41)

*- تصحيح قراءة دعاة التجديد:

إن مكن الخلل في القراءة الحداثية للمقاصد هو تغييب النصوص الجزئية لحساب المقاصد الكلية، وجعل التمسك بالجزئي نقيضا للعمل بالكلية، ما جعل تمسك أصحاب هذه القراءة بالمقاصد تمسكا شكليا غير حقيقي، لأن تجليات العمل بالكلية تكون في تطبيقه في الواقع عبر جزئياته (البويسفي، 2017، ص2). ومنه حتمية التعرض لضوابط الاجتهاد المقاصدي فهو سبيل لتصحيح قراءة دعاة التجديد وخصوصا مسألة استبدال تحكيم المقاصد الكلية بدل العلل الجزئية.

• ضوابط الاجتهاد المقاصدي:

إن ضوابط المقاصد المعتمدة في الاجتهاد هي جملة من المعاني الملحوظة في التصرفات الشرعية، وتعتبر تلك الضوابط والشروط هي نفسها ضوابط تحقيق المصلحة باختلاف أنواعها وأثارها، وفي هذه الورقة البحثية سنتعرض لأهم الضوابط المشتركة بين الاجتهاد المقاصدي ومراعاة المصالح بأنواعها.

1. عدم معارضتها للنص أو تفويتها له سواء كان نصا قطعيا أو ظنيا: فمن المعروف أنه لا يجوز للمصالح الحقيقية أن تعارض نصا قطعيا، وذلك لأن تلك المصالح جارية على وفق نصوصها وأدلتها القطعية، فإن هذا التعارض سيؤول حتما إلى تقرير التعارض بين القواعد الشرعية، وهذا محال ومردود (أبو زهرة، ص 397)، فلا يجوز إطلاقا تقديم المصلحة على ما هو قطعي ويقيني فإذا اتضحت قطعيا دلالاته، اتضح سقوط احتمال المصلحة المظنونة في مقابله (البوطي، 1992م، ص 132).

وأما معارضة المصلحة للنص الظني، فحكمها كحكم معارضة النص القطعي، وأما ترجيح أحد احتمالات النص الظني مراعاة للمصالح وتقديرها فهو أمر وارد ومطلوب حتى يكون الحكم أقرب لمراد الشارع، وأجلب للمصلحة الإنسانية.

2. عدم معارضتها للإجماع: والإجماع كالنص القطعي في دلالاته على حكمه في اليقين وعدم التأويل ومراعاة المصالح، وفي تقديمه على المصلحة إن تعارض معها ظاهريا، كالإجماع على تحريم شحم الخنزير، وتوريث الجدة للأب مع الجدة للأم، وغير ذلك من المسائل التي تحقق فيها الإجماع القطعي (شليبي، 1982م، ص 218).

3. عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها: إن المصالح تتنوع باعتباريات مختلفة أهمها من حيث القوة والقطع والضرورة، وعند تعذر الجمع بين هذه الاعتبارات الثلاثة واستحالته يعد إدراك هذا الضابط وفهمه وترجيح واحد منها على الآخر أمرا دقيقا وعميقا، ويحتاج إلى دراية كافية من المجتهد وخبرة بالغة بالمصالح الشرعية ومراتبها وتعارضها وترجيحها وربطها بالوقائع والمتغيرات (البوطي، 1992م، ص 261).

4. عدم معارضتها للقياس: القياس هو المصدر التشريعي بعد النص والإجماع، وهو حمل على النص لعلة أو أمر آيل إلى مصلحة، ومثاله: قياس شحم الخنزير على لحمه

في النجاسة والاستقذار والضرر، (شليبي، 1982م، ص2018).

يرى الشاطبي أنه لا وصول إلى الكليات إلا عبر أجزائها وإلا بقي الفقه ذهنياً نظرياً لا واقعياً حيث قال: "لا تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن، لأنها مطلقات وعمومات... والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع مشخصة" (الشاطبي، ج4، ص94).

وقد اعتمد جاسر عودة على استبدال القياس الواسع الكلي بالقياس الجزئي الذي مفاده سواد الكلية على الجزئية ابتداءً إن عبارة الشاطبي تعرب عن مرادها بذاتها.

- وقوله: "وإذا ثبت في الشريعة قاعدة كلية... فلا بد من المحافظة عليها بالنسبة إلى ما يقوم به الكلي وذلك الجزئيات"، ومعنى ذلك: أن رعاية الكليات يلزم منه رعاية الجزئيات التي لا قيام للكلي إلا بها وهو صريح واضح، يعززه قوله: "فالجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلي" أي: لا قيام ولا حصول على الكلي إلا باعتبار جزئياته أولاً وابتداءً (مخلوفي، 2024م، ص14).

وعليه فإن دعوى التحاكم إلى المقاصد بدل التحاكم إلى العلل الجزئية دعوى على خلاف ما قرره كل من الشاطبي وابن عاشور من وجوب الضبط والتحديد الذي تضمنته العلل الجزئية لا العلل الكلية الذهنية؛ فإناطة الأحكام بعللها الجزئية أقامه الأصوليون مقام المقصد والحكمة لخفائها وعدم انضباطها في أغلب الأحيان، ثم إن الشاطبي قد رد على من اعترض على قطعية القياس: "إن الخلاف في هذه الأشياء وأشباهها يجب أن يحقق في هذه الأمثلة وفي غيرها بالنسبة إلى علم الفقه، لا بالنسبة إلى نظر الأصول" (الشاطبي، ج2 ص126).

وعليه إننا حين نتحدث عن مزالق العقل المقاصدي ومحاذيره، فإننا لا نريد التحذير من المقاصد وإنما التحذير من منهج استثمار المقاصد (حميتو، 2014م، ص351).

إن اختلاف العلماء في المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع راجع إلى الجزئية عند التنزيل الفقهي، أما القطع بها كأدلة كلية فهو محل اتفاق عند المحققين، ثم قال: "وبمثل هذا احتج المخالفون المنكرون على أبي إسحاق قوله بقطعية الأصول، لكن هو لا يعتبر هذا الخلاف من باب لا من باب الفقه؛ لأنه تنزيهي لا تأصيلي" (الأنصاري، 2014م، ص259).

- ونبه البوطي أن الأدلة المختلف فيها تستمد حجيتها من الأدلة الشرعية المتفق عليها، وهذا ما يفسر قطعية أصول الفقه كأدلة كلية، وهذا لا يستلزم أن تكون جزئياتها الفقهية متفقا عليها (البوطي، 1992م، ص: 214).

- إن دعوى الاعتماد على التعليل بالكليات المقاصدية وإبعاد التعليل بالقياس التمثيلي، بسبب عجزه ومحدوديته - بزعمهم- دعوى إلى تضيق القياس لا إلى توسيعه؛ لأن القياس الواسع هو: قياس أصولي فقهي جزئي إضافة إلى قياس كلي مصلي تحت مفهوم الاستدلال الأصولي بمعناه العام، ثم إن توسيع القياس بالمفهوم الصحيح ليس أمرا جديدا، وإنما اصطلاح معروف عند جمهور الشافعية والحنابلة، لأنهم لم يطلقوا عليه لفظ المصلحة وإنما وظفوا معناها ضمن معنى الاجتهاد فكان القياس واسعا بهذا الاعتبار (حويلس الأيوبي، ص166)، وكان عمدتهم في ذلك قول الشافعي لما سئل عن القياس والاجتهاد أهما اسمان لمعنى واحد حيث أجاب: "هما اسمان لمعنى واحد" (الشافعي، ص477)، وأما المالكية فقد أفردوا قياس العلة كدليل مستقل، وميزوا عنه القياس الكلي المصلي حيث لا نظير جزئي يقاس عليه.

- ثم إن المصالح والمقاصد لا يتوصل إليها إلا عبر التعليل الجزئي، قال ابن عاشور: "ولم يزل من طرق الاستدلال لدى ذوي العقول من الحكماء والرياضيين الوصول إلى الأشياء الدقيقة السامية بواسطة الأشياء الواضحة القريبة، فكذلك يعد الفقهاء في عدادهم، إذ هي طريقة مثلى لجميع أهل المدارك العالية" (ابن عاشور، ص109)؛

- فما اقترحه دعاة التجديد من دوران الأحكام على المقاصد بديلا عن دورانها مع العلل، كلام على خلاف مقتضى النظر العقلي في العقليات، ولا على ما قرره العلماء منهم ابن عاشور الذي احتموا به في النظر الشرعي في الوقائع غير المنصوص عليها، ومنه فدعوى إقامة القياس الكلي والاحتكام إلى المصالح والمقاصد بديلا عن القياس الجزئي لا تقوى على الثبات أمام ما أصله العلماء المعتد بهم في الإجماع ولا الخلاف.

- ولذلك بين الشاطبي أن تنزيل الجزئيات على الكليات المقاصدية لا يعمل إلا فيما لا

نص فيه (الشاطبي، 1992م، ج 2 ص305)،

- لقد عمدت الشريعة إلى ضبط وتحديد وجود الأوصاف والمعاني، فبذلك قد نصبت للعلماء أمارات المعاني التي قد تخفى على أمثالهم وهي صالحة لأن تكون عوناً للعلماء تهديهم عند خفاء المعاني في الأوصاف، أو وقوع التردد فيها" (ابن عاشور، ص 104).

- وأشار محمود الطحان أن الترابي لا يريد القياس الفقهي الأصولي الذي له ضوابط وشروط، وإنما يريد قياساً حراً فطرياً عفويًا، ليس له أية ضوابط أو قيود، لأن هذه الضوابط والقيود في زعمه من وضع مناطق الاغريق ثم اقتبسها الفقهاء عنهم (الطحان، م 1984، ص 24)، ويرجع الطحان تصورات الترابي التجديدية لخلفيته الفكرية من التفلت من القياس الذي وضعه أئمة أصول الفقه بإعمال قياس واسع ليس له ضوابط ولا قواعد ليس كل الأحكام الطاغوتية الوافدة من الغرب المستعمر، باسم الإسلام المتجدد؟ فمن أولى بالاتهام بأنه تأثر بالغزو الثقافي الأجنبي، علماء أصول الفقه القدامى أم أنت" (الطحان، م 1984، ص 47)

ويقف هزاع الغامدي معارضا لتصورات الترابي التجديدية على أن القياس من أهم الأدلة الموصلة للحكم الشرعي الثابت في محل ما إلى آلاف الصور الأخرى المتضمنة لمناط الحكم وأن ادعاء الترابي بأن القياس الأصولي ضيق المجال ولا يكاد يولد فقها فهو مردود باتفاق الأصوليين (الغامدي، م 2008، ج 2، ص 671)، وبعد مناقشته لدعوة الترابي للقياس المصلحي، يصرح هزاع بأن الترابي: "إذا كان يريد البحث عن مقصد الشرع، والاهتمام للمصالح الشرعية فليسلك الطريق الشرعي للتعرف عليهما، ومن ثم معرفة كيفية بناء الأحكام وفقهنا.

يقول الشوكاني، في سياق حديثه عن شروط العلة قائلا: "الشرط الثاني: أن تكون وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها فلا يظهر إلحاق غيرها بها، وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة، قال الرازي في المحصول يجوز وقال غيره يمتنع وقال آخرون إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها واختاره الأمدي (الشوكاني، م 1999، ص 687-688).

و هذا القياس الأصولي وثيق الصلة بالواقعية ومع ذلك يسعى الحداثيون لاستبعاده، و كلية الأجناس والأنواع ذهنيات مجردة يسعى الحداثيون للإحتكام إليها .
ومنه فإنّ كل من دعا إلى استبدال القياس الأصولي الفقهي بالكليات المقاصدية يكون قد دعا إلى تحكيم الكليات المجردة وإهدار الجزئيات الفاعلة المنتجة للعلم وهذا فيه تنكب عن مسار العلم وقدح في الواقع، فكيف تتعالى أصوات دعاة التجديد والحداثيين إلى إسقاط القياس ووسمه بالعطالة والجمود .

** خاتمة: في ختام هذه المداخلة يجدر التنبيه إلى:

1. أن اعتماد المقاصد مدخلا للإصلاح، يثير عدة إشكاليات يتأكد توضيحها، نظرا لكثرة ترددها في قراءات بعض المعاصرين.
2. اعتماد القراءات الحدائية على أن المقاصد اكتشاف جديد في هذا العصر، والحال أن المقاصد مرتبطة بالشريعة منذ نزولها.
3. إشكالية النقاد والدارسين المعاصرين للفكر الإصلاحي ومبالغاتهم في الاستنتاج حيث حملوا نصوص الإصلاحيين ما لا تحتل، ورأوا أن أصحاب الاتجاه المقاصدي يدعون إلى تجاوز النص واعتماد المقاصد مادة ومنهج للبحث التشريعي.
4. شمول هذه الشريعة الغراء وسعتها؛ شمولاً استوعب الحياة كلها بما فيها كيان الإنسان كله.
5. أنّ طريق مراعاة الأحكام لتغير الأزمان هو الطريق الوحيد لبقاء هذه الشريعة حية نابضة متفاعلة تفاعلاً إيجابياً مع حاجات المجتمع ومتطلباته المتجددة تماشياً مع غاياتها التشريعية. فالشريعة موضوعة لإخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبد لله، وكل شيء مستجد وحادث يدخل تحت إطار هذه الشريعة بمنهجها الأصيل، الكلي غير الجزئي أو الوقتي؛ هذا المنهج المرن الثابت في أصوله الصالح لكل زمان ومكان، منهج استنباط المعاني من بواطن النصوص لمعرفة مراد الشرع.

6. و أن هناك مساع حثيثة حقا اليوم لدى الباحثين : تفعل دور الاجتهاد في هذا المجال وفق مقاصد الشريعة الإسلامية، حولت قواعد أصول الفقه من قواعد مسطورة في عالم النظر إلى أحكام تطبيقية عملية في ساحة واقع المسلمين المعيش، وتوضح مدى استجابة هذه الأحكام بثوابتها ومتغيراتها لمرونة هذه الشريعة الغراء.

7. الاجتهاد المقاصدي هو عبارة عن جعل المقاصد الشرعية وسيلة للاجتهاد لا مصدرا له.

8. أن للتشريع مقاصد ووسائل تحقيقها الأحكام، وهي ضوابط لفهم النص الشرعي واستنتاج الأحكام منه وبالاستنتاج يدخل أيضا الاجتهاد بالرأي الذي يشمل المصالح المرسله والاستحسان وغيرها من الأدلة العقلية.

- التوصيات: أهمية معالجة هذا الموضوع وقضايا قراءة النص الشرعي وشبهات الحدائين من أبرز قضايا العصر والتي نحث على متابعة طرحها بشتى الوسائل وعلى مستوى كل التخصصات .
- على كل الجهات وخصوصا العلمية أن تحمل لواء الدفاع والذب عن كل الشبهات التي تمس التراث الإسلامي نصوصا أو أعلاما، وذلك بتكثيف مثل هذه المؤتمرات واللقاءات العلمية .

**

قائمة المصادر والمراجع:

1. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الأمان، الرباط الطبعة الأولى 1991
2. الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1985
3. إسماعيل كوكسال، تغيير الأحكام في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1421هـ-2000م)،
4. البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، دار المتحدة، مكتبة الرحاب، الجزائر، (دط)، (دت).
5. الترابي، حسن، تجديد أصول الفقه الإسلامي دار الجيل، بيروت، ومكتبة، الفكر، الخرطوم، ط1، (1400هـ-2016م).
6. جاسر عودة، فقه المقاصد إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، 2008.

7. الجويني، البرهان في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، تعليق صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت، لبنان، ط 1، 1997.
8. أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مراجعة محمد علي القطب، المكتبة العصرية، بيروت، صيد، الطبعة الأولى، 2000
9. الغادمي، نور الدين، الاجتهاد المقاصدي، الكويت، كتاب الأمة، عدد، 65
10. السيوطي، صون الكلام والمنطق عن فن الكلام والمنطق، علق عليه سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، د ط
11. سعيد، عبد السلام، الاجتهاد المقاصدي: مفهومه مجالاته ضوابطه، موقع مغرس، مقال الكتروني
12. سامي براهيم، نقد العقل الأصولي، دراسة تحليلية نقدية لأصول الفقه عند المعتزلة، منشورات كارم شريف، المطبعة المغربية، الطبعة الأولى، 2014
13. الشاطبي، الاعتصام، تحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، (1412هـ-1992م)
14. الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د ط.
15. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى معرفة الحق من علم الأصول، تح أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1419هـ-1999م
16. ابن عمر، محمد، من الاجتهاد في النص إلى الاجتهاد في الواقع، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2009م
17. العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة، دار الهادي، بيروت، ط1. 1421م-2001م
18. الغادمي، هزاع بن عبد الله بن صالح، محاولات التجديد في أصول الفقه ودعوته، دراسة وتقويم، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، سلسلة الرسائل الجامعية، العدد 89، 1429هـ-2008م،
19. فريد الأنصاري، المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، دار السلام، الطبعة الثانية، 2014
20. ابن القيم، إعلام الموقعين، تح محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، (1411هـ-1991م)
21. طاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، دون ط
22. طه عبد الرحمان، استقلالية المقاصد عن الأصول وعدم استقلالها. تجديد المنهج في تقويم التراث،
23. محمد مصطفى شلي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، دار الطباعة الجامعية، 1982، د ط
24. مخلوف مليكة، الكلية والجزئية مقارنة فلسفية شرعية ورقة مشاركة في الملتقى الوطني الموسوم بـ " الاستغلال الحدائي لمخرجات علم المقاصد جامعة عمار تليجي الأغواط – الجزائر كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية والحضارة قسم العلوم الإسلامية، 2024.
25. محمد عابد الجابري، وجهة نظر، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط3، (2004م).
26. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (1996م)
27. محمد البويسفي، دراسات في مناهج قراءة النص الشرعي في الفكر الإسلامي 2017.
28. محمد جبرون، المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 2010
29. محمود الطحان، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، منشورات جامعة الكويت، العدد1، السنة1، رجب 1404 هـ- 1984م
30. يوسف حميتو، عشوائية الأعمال وفوبيا التوظيف، ضمن أعمال المقاصد بين التهييب والتسيب، تحرير أحمد الريسوني، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، 2014.

التوظيف المقاصدي لمعهد المتلقين زمن التنزيل

بين الاتجاه المقاصدي والاتجاه الحداثي

*Maqasid-Based Employment of the Recipients' Context During the Time of Revelation
Between the Maqasid (Purposive) Approach and the Modernist Approach*

أ.د. خيرة سرير حاج & أ.د. كريمة بولخراس

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية جامعة وهران 1

**

*- مقدمة

تعد مراعاة الشارع الحكيم لمعهد المجتمع الذي أنزل فيه وحيه، من أهم السمات التي اتسم بها هذا الوحي لذا أكد علماء الشريعة على ضرورة مراعاة هذه الخصوصية ذلك أنه لا يمكن تحصيل دلالاته ومقاصده بمعزل عن بيئة الخطاب ومعهد المتلقين سواء كان ماديا أو معنويا، مباشرة لصدور النص ومرتبطا بتنزيله، أم ظروفًا عامة يعيشها مجتمع الرسالة في نواحيه: العقدية، والاجتماعية، والاقتصادية، ...، والتي وإن لم يظهر تأثيرها في بعض الأحيان على الجزئيات فإن أثرها على تفهم عموم الشريعة جلي وواضح لما حملته هذه الشريعة من أحكام تتلاءم مع الواقع الذي نزلت فيه.

انطلاقًا من هذا الأصل تحاول هذه المداخلة بيان كيفية تعامل العلماء مع معهد المتلقي بما يحويه من عناصر ومقومات، وبما يشكل تضافر هذه العناصر من آثار على مستوى فهم النصوص والكشف عن مقاصدها، وذلك من خلال بيان أثر توظيف المعهودات في التخصيص والتعميم من حيث معالجة قضية استمرارية الشريعة ودوامها ومدى تعلقها ببيئة الخطاب، ثم بيان هذا الأثر في الكشف عن دلالات النصوص وصولًا إلى مضان أعمالها في ترجمة المقصود من خلال بيان ارتباطها بطرق الكشف عن المراد، وذلك وفق منهج مقارن يجلي الفروق الواضحة في التعامل مع السياقات اللغوية والحالية لمجتمع الرسالة بين الاتجاه المقاصدي والاتجاه الحداثي، مع الاعتماد كذلك على المنهج التحليلي والمنهج الاستقرائي في مقام البيان والتوصيف وتحصيل الكليات المتعلقة بأوجه التوظيف وأثارها، ومن هذه المنطلقات جاءت المداخلة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما حقيقة معهد المتلقين وما شواهد اعتباره في الذكر الحكيم؟

ما علاقة توظيف المعهد بجدلوية استمرارية النص الشرعي وتوقيته بين الاتجاه المقاصدي والحداثي؟ ما حدود توظيف المعهد في الكشف عن دلالات النصوص الشرعية ومقاصدها بين الاتجاهين؟

موزعة على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: التعريف بالمعهد وشواهد اعتباره في الذكر الحكيم
القسم الثاني: النص الشرعي بين الديمومة والتوقيت وعلاقته بتوظيف معهد المتلقي.
القسم الثالث: حدود توظيف المعهد بين الاتجاهين في مجال الكشف عن الدلالات والمقاصد الشرعية .

**

1. التعريف بالمعهد وشواهد اعتباره في الذكر الحكيم:

1.1 التعريف بمعهد المتلقين:

1.1.1.1 المعهد في اللغة: هو الشيء أو الأمر الذي عهد أو عرف. يقال: عهد الشيء عهدا، إذا عرفه. والعهد، مصدرا مسمى به . والمعهد هو المعروف في مجاله. (ابن منظور، 1995)

2.1.1. المعهد اصطلاحا: يقصد بالمعهد في مجال التداول اللغوي: جميع الأعراف والقواعد والخصائص والأساليب والمعاني اللغوية ومختلف أوجه الاستعمال اللغوي بين مستخدمي لغة معينة. والمعهد عرف شائع بين أهل لغة شامل ملزم لهم ولمن يستخدم لغتهم. يشتركون فيه من أجل تحقيق التواصل فيما بينهم.

أما "معهد العرب في الخطاب" فهو مجموع الأنماط والأساليب الخطابية التي عهدتها وعرفتها العرب في الاتصال بلسانها وكانت تستخدمها زمن التنزيل. (أحمد شيخ، 2002، صفحة 65)
وعليه يقصد بمعهد المتلقين: مختلف العادات والأعراف وما كان سائدا زمن التنزيل سواء تعلق بأعراف وعادات لغوية، أم عادات اجتماعية وحياتية. أو هو كما عبر عنه الجابري (الجابري، 2004) الموروث الثقافي بمجمله". ذلك أن العرب زمن التشريع أول من تلقى التشريع وقد نزل على لسانهم مراعيًا لأحوالهم فتقرر جهة للاحتكام وإن اختلفت الأنظار في توظيف هذه الجهة.

2.1. مراعاة الذكر الحكيم لعادات العرب اللغوية والاجتماعية:

أكد كل من اشتغل بالنصوص الشرعية وتمكن من معرفة طرائق فهمها، ضرورة فهم الخطاب الشرعي في ضوء ما عهدته العرب في لسانها أيام التشريع، وذلك لما لاحظوه من مراعاة النص الشرعي للغة المخاطبين به زمن نزوله. (أحمد شيخ، 2002، صفحة 74) وبعده الشافعي أول من ركز على ضرورة استحضار معهد العرب في مخاطبتهم في أكثر من موضع في الرسالة، ولعل أكثرها وضوحا ما ساقه في باب البيان الخامس من خصائص تتسم بها لغة العرب من اتساع لسان وتنوع أساليب، وعدم وقوف عند ظاهر اللفظ بل البحث عن المعنى وفق ما يقصده صاحبه، وهو ما يجعل الخطاب يتنوع في دلالاته بحسب هذا الاتساع وهذا التنوع لذا راعى الشارع الحكيم في مخاطبتهم طرقهم في الكلام وما فطروا عليه من أساليب يقول الشافعي: "فإنما خاطب الله في كتابه العرب بلسانها على ما تعرف من

معانها وكان ممّا تعرف من معانها اتساع لسانها وأنّ فطرتها أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر ويستغني بأوّل هذا منه عن آخره واما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، واما ظاهرا يراد به الخاص وظاهر يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره " (الشافعي، 1940، صفحة 52/1)، وما ينبغي التنبيه إليه أن هذه المراعاة لم تقتصر على الجانب اللغوي وأساليب التعبير رغم أهمية هذا القسم كونه يشكل آلية التواصل الأولى التي من شأنها الإفهام وبيان مقصود المتكلم، بل وراعى أيضا مختلف الجوانب الحياتية التي كان يعيشها هذا المجتمع بما في ذلك البيئة التي تعد موجها مهما للفكر العربي في تلك المرحلة. ومع تأكيد أهل هذا الفن على ضرورة استحضار أحوال التنزيل ومعهود المتلقين في عمليات الاستدلال والتقصيد إلا أننا نلاحظ تباينا واضحا بين الاتجاه المقاصدي والاتجاه الحدائي في عملية التوظيف وذلك على مستويات عدة أهمها مستوى التعميم والتقييد، المستوى الدلالي والمستوى التقصيدي الأمر الذي نبينه فيما يأتي:

2. النصّ الشرعي بين الديمومة والتأقيت: من القواعد المقررة عند أهل المقاصد أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الأمر الذي يؤكد عموم الشريعة واستمرار أحكامها حتى لا يتوهم متوهم قصرها على ما تعلق به من أسباب. يقول ابن دقيق العيد: "ويجب أن تتنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام، وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب، ولا تجرهما مجرى واحداً، فإن مجرد ورود العام على السبب، لا يقتضي التخصيص... أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة." (ابن دقيق العيد، 1987، صفحة 21) وهو ما يحاول تأكيده الطاهر بن عاشور مبيّنا خطورة تجاوز هذه المسألة وخطورة ربط عمومات الشريعة بوقائع وأسباب جزئية وإن لم تصح الرواية فيما بقوله: "...ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهموا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح هذه الأمة في أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية" (بن عاشور، 1984، صفحة 46)، ومن ثمة فإنّ في تأكيد العلماء لهذه القاعدة تقرير لعموم الشريعة واستمرار أحكامها حتى لا يتوهم متوهم قصرها على ما تعلق به من أسباب، ورغم ما لمعهود المتلقي من تأثير إزاحته عن دلالة العموم إلى دلالة الخصوص، إلا أن هذا التأثير ليس معناه أن يتوقف عند حدود الحدث زماناً أو مكاناً، بل غاية ما في الأمر أن يحمل أوصافاً قد تخصص مجال العام لتعمّ أحكامه كل من تحققت فيه هذه الأوصاف.

وفي المقابل اتجه الحدائيون إلى تجاوز هذه المسلمات والعمل على افتراض وجود علاقة جدلية بين القرآن الكريم والواقع الذي أنزل فيه، كما عمد البعض للتوسيع من دائرة أسباب النزول بحيث

تصبح ملازمة لكل نص أنزل وإن لم يرد دليل في المسألة بغض النظر عن صحته أو ثبوته لا لشيء إلا لمحاولة إثبات تأثير هذا الواقع في تكوين النص، (بولخراس، أثر إعمال أحوال التنزيل في فهم النص الشرعي بين التععيد الأصولي والقراءة الحدائية، 2019، صفحة 130) يقول عبد المجيد شرفي بثنائيه نسبة القرآن الكريم: "هو كلام الله من حيث مصدره، وكلام البشر من حيث انتماؤه وصياغته في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، وفي أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية ومن الثقافة المتاحة في الوسط الذي يعيش فيه" (شرفي، 2001، صفحة 130) ويؤكد هذا الموقف وبشكل أكثر وضوحاً نصر حامد أبو زيد: "الواقع إذاً هو الأصل ولا سبيل لإهداره من الواقع تكون النص (القرآن)، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد مفاهيمه، الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً" (أبو زيد أ.، 1994، صفحة 130) وهو بهذا التأكيد يقصد ترسيخ قضيتين أساسيتين لا يمكن تجاوز سلطة النص والعائق الاعتقادي الذي يحكمه إلاً بإثباتهما: بشرية القرآن الكريم وتاريخيته فإذا كانت "... النصوص الدينية بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالاتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه..." (أبو زيد أ.، 1994، صفحة 206) وعلى هذا الأساس تكتسي هذه النصوص صفة التأقيت وتفقد أهلية ديمومتها مادام المنهج الحدائي قد جزم وبغير تكلف استحضار آليات التدليل، بارتباط هذه النصوص ببيئة نزولها متجاوزاً تأصيلات السابقين في الموضوع بل ومتجاوزاً النص ذاته .

**

3. حدود توظيف المعهود بين الاتجاهين في مجال الكشف عن الدلالات والمقاصد الشرعية:

1.3. توظيف المعهود في الكشف عن دلالة النص الشرعي: مما لا خلاف فيه بين علماء المقاصد أنه لا يتصور فهم مراد الشارع إلا بالرد إلى مقتضيات اللسان العربي، ذلك أن القرآن الكريم إنما نزل بلسانهم، وكذلك راعى عوائدهم بتقرير الصالح منها وإبطال الفاسد من أحوالهم وما ادعوه، تحقيقاً لمقصد الافهام حيث أنه لو خاطبهم بما لا يعرفون لما حصل منهم امتثال، ومن الأمثلة الموضحة لأثر استحضار المعهود في عملية الفهم، ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَدْلِكَ خَيْرٌ نَزَلًا أَمْ شَجَرَةُ الزُّقُومِ ﴾ (62) إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ (63) إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَبِيمِ (64) طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴿ الصافات(62،65) يوظف الطبري عند بيانه لمعنى الآية المعهود العربي السائد زمن التنزيل حيث يقول مجيباً عن سؤال قد يثار عن وجه المشابهة بين شجرة الزقوم وطلع الشياطين؟: " فإن قائل ما وجه تشبيه هذه الشجرة برؤوس الشياطين في القبح ولا علم عندنا بمبلغ قبح رؤوس الشياطين، وإنما يمثل الشيء بالشيء تعريفاً من الممثل للممثل له قرب اشتباه أحدهما بصاحبه، مع معرفة الممثل

له كليهما، أو أحدهما، ومعلوم أنّ الذين خوطبوا بهذه الآية من المشركين لم يكونوا عارفين شجرة الزقوم، ولا برؤوس الشياطين، ولا كانوا رأوها ولا واحدا منهما؟ قيل له: أما شجرة الزقوم، فقد وصفها الله تعالى ذكره لهم وبيّنها حتى عرفوها ما هي وما صفاتها، فقال لهم: شجرة تخرج في أصل الجحيم، طلعتها كأنه رؤوس الشياطين، فلم يتركهم في عماء منها، وأما في تمثيله طلعتها برؤوس الشياطين، فأقول لكل منهما وجه مفهوم، أحدها: أن يكون مثل ذلك برؤوس الشياطين على نحو ما قد جرى به استعمال المخاطبين بالآية بينهم وذلك استعمال الناس قد جرى بينهم في مبالغتهم إذا أراد أحدهم المبالغة في تقبيح الشيء قال: كأنه شيطان، والثاني: أن يكون مثل برأس حية معروفة عند العرب يسمى شيطاناً وهي حية لها عرف فيما ذكر قبيح الوجه والمنظر. (الطبري، 2000، صفحة 53/21) ويقول الزجاج لبيان وجه هذه المشابهة رغم عدم رؤية المشبه والمشبه به: "...أن المقصود هو ما وقع عليه التعارف من المعاني فإذا قيل فلان شيطان فقد علم أن المعنى فلان قبيح خبيث ومنه قولهم تشيطن إذا تخبت كما قال الشاعر:

أيقلتني والمشرقي مضاجعي ... ومسنونة زرق كأياب أغوال؟

ولم تر الغول قط ولا أنيابها ولكن العرب إذا قبحت المونث شبهته بالغول وإذا قبحت المذكر شبهته بالشيطان .." (الزجاج، 2004، صفحة 231/4) وهو بذلك يرد التشبيه إلى دائرة الذوق العربي حيث يجمع بين طرفيه جامع واحد وهو القبح وذلك لأن قبح الشياطين مستقر في النفوس وإن لم تشاهده (عيدان، 2006، صفحة 193)

وبالآلية نفسها يؤكد الشافعي على أن حصر المحرمات الوارد في قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لغير الله بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (الأنعام 145) ليس مقصودا وإنما سيق لغرض الرد على المشركين وبيان بطلان ادعاءاتهم، وذلك لأنّ العرب في تلك الفترة كانت تحكمهم أحكام ومعتقدات فاسدة تخالف مقاصد الشرع وتعارضها، فذكرت هذه الآية مسبوقة بذكر سجيّتهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام... وكان الغرض من ذلك بيان ظلالهم وبطلان هذه المعتقدات. (الجويني، 1998، صفحة 253/1) وهو بهذا التحليل يبرز أثر أعمال معهود العرب في فهم مقصود الخطاب.

ويندرج ضمن تحقيق مقصد الإفهام مما له تعلق بمراعاة المعهود:

- تخصيص العام، أو تقييد المطلق أو بيان لمجمل: وأمثال ذلك مما يُصْرَفُ فيه الكلام عن ظاهره المتبادر منه، إذ إنّ فهم مقاصد الآيات ومراميها لا يتأتى بدون ذلك.

-إزالة الاحتمالات التي تعرض للسامع في مقصود المخاطب من خطابه: ذلك أنه كلما كان استحضار القرائن التي حقت بالكلام أشمل كان فهم مراد المتكلم من كلامه أدق، وبالعكس، ولذلك نجد أن الكلام المشافه به أوضح دلالة على مراد المتحدث من الكلام الذي بلغه عنه مبلِّغ، أو نُقِلَ كتابه بسبب ما يفتقده من قرائن حالية تعين على دفع الاحتمالات التي تنطرق إلى الكلام ولا يقصدها المتكلم. وإهمال القرائن كلها أو بعضها يؤدي إلى نقص في فهم الخطاب، أو إلى الخطأ الكامل في الفهم (جغيم، 2014، صفحة 96).

-تحديد جهة المناسبة ونفي ما يظهر من انقطاع:

ومنه ما ذهب إليه الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ حِفْتُمْ إِلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِفْتُمْ إِلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوِلُوا﴾، [النساء:3]، حيث يؤكد أن ما بين عدم القسط في يتامى النساء، وبين الأمر بنكاح النساء، ارتباط لا محالة وإلا لكان الشرط عبثاً، وبيانه ما جاء في الصحيح:

أن عروة بن الزبير سأل عائشة عن هذه الآية فقالت: «يا بن أخي هذه اليتيمة تكون في حجر ولها تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها، فيريد ولها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فلا يعطيها مثل ما يعطيها غيره، فهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء غيرهن.. (بن عاشور، 1984، صفحة 222)

. استبعاد التأويلات الباطنية: لكونها ليست مبنية على معهود العرب في تلقي الخطاب، بل تعتمد على خصائص دلالية خارجة عن المجال التداولي للمعهود ومتصلة بمجال تداولي مختلف تستخدمه الطوائف التي عدلت عن مسار اللغة السائد إلى مسار آخر ارتضته لنفسها، (أحمد شيخ، 2002، صفحة 98) يقول الشاطبي: "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرفٌ مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يُجرى في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب... وإذا كان كذلك فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب." (الشاطبي، 1997، صفحة 82)

.الكشف عن طبيعة الأوامر والالتزامات الواردة في كل حكم: ومن الأمثلة التي يمكن أن تصلح لهذا المقام، قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة 228) فالظاهر من الآية أنها جاءت في مقام الخبر، إذ الصيغة تدل على ذلك، فلفظة . يتربصن . ظاهرها الخبر، كما أننا إذا ما نظرنا إلى السياق الذي وردت فيه، قد لا يظهر منه إلا أنها جاءت مخبرة عن فعل كانت تفعله النساء في حالة الطلاق، هذا لمن لم يعرف عادة النساء زمن التنزيل، أما من عرف أحوال العرب في ذلك، وعلم بوجود

مطلقات لا يتريص بأنفسهنّ هذه القروء أولاً يتريصن أصلاً، "وخبر الباري لا يصح أن يقع بخلاف مخبره"، (حمّادي، 1994، صفحة 29) تبين له أن المقام مقام أمر وتشريع لا مقام خبر،، ذهب إلى هذا القول أكثر العلماء، ورأى ابن العربي إلى أن المقصود من الآية الإخبار عن حكم الشرع، فإن وجدت مطلقة لا تريص فليس من الشرع ولا يلزم من ذلك وقوع خبر الله تعالى خلاف مخبره (العربي، 1996، صفحة 539/1).

أما الاتجاه الحدائي فقد اتجه تماشياً ومبدأً تاريخية النص نحو التوسيع في توظيف المعهود الاجتماعي لمجتمع الرسالة لا على ارتباطها بسياقها المكاني ومناسباتها التاريخية حيث قصروها عند هذه الحدود، خاصة إذا تعلق الأمر بالأحكام التشريعية، على أساس أنّ هذه الأحكام ارتبطت بعدها التاريخي وبأحوال عامة كان يعيشها مجتمع الرسالة مما استوجب أن تكون الحلول موافقة لها، وهو ما يجعل الكثير منها يفقد بعده العام لعدم إمكانية . حسب ادعائهم . معالجته لقضايا معاصرة تختلف كل الاختلاف عن واقع التنزيل، بل على مستوى فتح المجال أمام القارئ ليلبس النص الشرعي المعاني التي تناسب واقعه وأفكاره دون أدنى ضابط يحكم العملية التأويلية، يقول شرفي: "العبارة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معاً، بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والقصد. وفي هذا البحث مجال لاختلاف التأويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمتهم وثقافتهم" (شرفي، 2001، صفحة 80) ويؤكد أبو زيد تأثير هذه البيئة على مستوى الاجتهاد وفهم النصوص بقوله: "... الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها. وتتحدد دلالاتها من ثم . من واقع ما أضافته . بالحذف أو الزيادة . إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى..." (أبو زيد، 2006، صفحة 136) ومع أن أبا زيد حاول أثناء مناقشته لمسألة أسباب النزول إثبات عدم خضوع الدلالة ووقوفها على المستوى الإشاري الخاص للواقعة الجزئية لما فيه من إهدار لطبيعة اللغة، إلا أنه يعطي للأحوال والظروف الاجتماعية بعداً أوسع في التأثير على دلالة النصوص لا على مستوى الأحكام التشريعية فحسب، بل تجاوز ذلك لتشمل الأحكام العقديّة أيضاً، يقول: "... مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات التي تدون فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كلّ من تصورات أسطورية." (أبو زيد، 2006، صفحة 135) ولا شك أنّ أبا زيد بهذا القول يهدر

مقومات أساسية على أساسها يتأكد ركن الإيمان باليوم الآخر ودون بيان منه للآلية التي اعتمدها ولا للبدائل التي تحل محل هذه المعتقدات. (بولخراس، 2019).

2.3. توظيف معهود المتلقين في الكشف عن المقاصد الشرعية:

لا يكاد الباحث في المصنفات التي اهتمت بمقاصد الشريعة وبيان طرائق تحصيلها يجد مسألة من المسائل التي يتنوعها تخلو من الكلام عن ما احتف بالخطاب الشرعي من قرائن حالية وملابسات، وإن لم يصرح بها بعض أصحاب هذا الفن كمسلك من مسالك الكشف عن المقصود، فالشاطبي ورغم أنه أول من صرح بما يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس بمقصود ورغم اهتمامه البالغ بأحوال التنزيل إلا أنه اكتفى عند التصريح بذكر أربعة مسالك، الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية، علل الأوامر والنواهي، المقاصد الأصلية والتابعة، سكوت الشارع، وهي مسالك تلتقي مع بعض ما عدّه الطاهر بن عاشور وتختلف عنها في البعض الآخر، وذلك للتفصيل الذي جاء به ابن عاشور من حيث التمييز بين القرآن والسنة، حيث نص على استقراء علل الأحكام، وصريح القرآن، وعلى السنة المتواترة، كما أنه لم يذكر سكوت الشارع ضمن هذه الأقسام، ولإن وضّح الطاهر بن عاشور سبب عدم إدراجه لأحوال التنزيل كمسلك مستقل عند حديثه عن طريق فهم الصحابة لكونه اعتمد الطرق المحصلة للقطع واليقين، فإن الناظر في تأصيلات الشاطبي لا يحتاج لكبير عناء ليكتشف آثار أحوال التنزيل ومعهود المتلقين في هذا المجال، ولعلّ سبب عدم ذكره لها ضمن ما نص عليه من وسائل يعود لارتباط هذا المسلك بمختلف الطرق الأخرى وعدم إفادته بيان المقصود إستقلالاً حاله حال الاستقراء الذي أعمله في مختلف المسائل. وهو أمر لم يلتزمه الكثير ممن صتّف في هذا العلم بعد الطاهر بن عاشور، إذ منهم من اعتبرها مسلكتا ثانويا يأتي في المقام الثاني بعد المسالك المنصوصة، ومنهم من أدرجها ضمن المسالك الأخرى ودون تمييز بين هذه الأنواع، من ذلك ما أضافه الأخضر الأخضر ل طرق الكشف عن المقاصد عند الشاطبي والطاهر بن عاشور، فكانت المقامات عنده خمسة:



ويتوزع النظر والحال كذلك بين جهات القصد الظاهر ابتداء بالرد إلى اللسان العربي والمعاني الباطنة التفاتا إلى العلل والمعاني جمعا وترجيحا بالاستعانة بالمقامات الكاشفة، والمرد بها اللسان العربي مترجما عن المقصود ولو من حيث القصد الظاهر ابتداء، وعوائد العرب زمن التنزيل إذ ثبت الرعي تفضلا وامتنانا وتقررت جهة للتخصيص والبيان، ومقام المعاشرين إقامة عند المعاني التي أثمرتها الصحبة والملازمة للتشريع حقيقة أو حكما، والتعليل حيث يولي النظر وجهه شطر العلل مستقرئا ومتتبعا، منتقلا من التوصيف الجزئي إلى التوصيف الكلي، فإن توقف حيث لا معاني تعقل أذعن ذليلا منقادا وذاك مقام التعبد (الأخضري، 2016، الصفحات 387-417). وهو أمر لا يبعد كثيرا عن ما ذكره محمد بكر إسماعيل حبيب، غير أنه قسم الطرق ثلاثة أقسام: إثبات المقاصد بالنصوص، إثبات المقاصد بالمعاني، إثبات المقاصد بالنصوص والمعاني وأدرج في هذا الأخير مقتضيات الأحوال بما فيها حال الخطاب، وحال المُخَاطَبِ، والمُخَاطَبِ، والظروف المحيطة بالخطاب أو ما سماه بالسياق الاجتماعي أو المقام (إسماعيل، 2006، صفحة 146) كما أدرج الأحوال أيضا يوسف حامد العالم ضمن طرق الكشف عن المقصود في موضعين، الأول عند ذكره للاستقراء كمسلك ثم أضاف عمل الصحابة مسلكا آخر وعلل ذلك بكونهم عاصروا التنزيل وعرفوا أحواله (العالم، 1994، الصفحات 115-119).

وعلى هذا الأساس يمكن أن نلاحظ أن اهتمام الاتجاه المقاصدي بمعهد المتلقي كطريق من طرق الكشف عن المقصود على أهميته وضرورته لم يشكل عندهم مسلكا مستقلا عن باقي الطرق بل ارتبط حضوره بمسالك أخرى شكلت عندهم ضوابط للكشف عن مقاصد الشارع الحكيم، سواء تعلقت هذه الطرق بالنصوص، أم بالمعاني

وفي المقابل فإننا نجد عند المدرسة الحدائرية وسيلة للخروج من سلطة القواعد الموضوعية وإثبات هيمنة الكليات على الجزئيات معتمدين في ذلك على مسعى المصالح التي عدوها الأساس الأول لكل التشريعات، يقول الجابري في تعليقه لهذا التوجه: "ومن أجل بناء الأحكام على القطع (وهو في الشرعيات يوازن اليقين في العقلية) لا سبيل إلا باعتبار المقاصد والمصالح أساسا للتشريع. ذلك لأنه في هذه الحالة يتجه المجتهد في تفكيره لا إلى اللفظ (الحقيقة، المجاز، الاستعارة، الخصوص، العموم...) بل إلى ((أسباب النزول)) وهذا باب عظيم واسع يفسح المجال لإضفاء المعقولية على الأحكام بصورة تجعل الاجتهاد في تطبيقها وتنوع التطبيق باختلاف الأحوال وتنوع الأوضاع أمرا ميسورا" (الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، 1996، الصفحات 172-173). وقد كان الانشغال منصبيا أساسا على الكليات المستنبطة من الجزئيات، دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية في كليتها. (أبو زيد ن، 2008، صفحة 202) "والمقصود بهذه الدلالات الكلية علاقة

النص الإسلامي. معرفياً. بالنصوص التي كانت قائمة ومؤثرة وفاعلة في سياق اللحظة التاريخية للوحي" (أبو زيد ن، 2008)، وعلى هذا الأساس يعتبر أبو زيد أن أسباب النزول . التي عدّها الجابري أفقا لإضفاء المعقولية على النصوص. وإن كان لها أثر في بيان المعنى حالها حال علم الناسخ والمنسوخ فإن القراءة السياقية أفقها أوسع لكونها تتجاوز النظرة الجزئية، وتعتمد على السياق الداخلي من جهة، والسياق التاريخي والاجتماعي من ناحية أخرى، وترتكز هذه القراءة على التفرقة بين "المعنى" و"المغزى". (أبو زيد أ، 1994، صفحة 220) والمعنى عنده" يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وللتمييز بين المعنى والمغزى ذكر أبو زيد بعدين غير منفصلين عن بعضهما.

الأول: أنّ المعنى ذو طابع تاريخي لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي، والسياق الثقافي الخارجي. والمغزى. وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه. ذو طابع معاصر أي أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص.

البعد الثاني: الفرق بين "المعنى" و"المغزى". والذي اعتبره بمثابة نتيجة للبعد الأول. أن المعنى يتمتع بقدر من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك وإن كانت علاقته بالمعنى تضبطها وترشدها، أو هكذا يجب أن تفعل (أبو زيد أ، 1994، صفحة 221). ويؤكد نصر أبو زيد الاختلاف بين نظرتيه للمغزى وبين نظرة الأصوليين للمقاصد حيث يقول: "ليس المغزى إذن هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء، بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة ومن ثم في الثقافة والواقع ولابد مع قياس الحركة من تحديد اتجاهها فبعض النصوص لا تكتفي بتكرار اللغة الشائعة وتقوم من ثم بتثبيت حركة الواقع والثقافة فقط، بل ترتد في بنيتها اللغوية إلى الماضي مكررة إياه ومرتدة بالثقافة إلى الوراء. وغني عن البيان أنّ المقياس المحدد لحركة النص ولاتجاهه مقياس معاصر، معنى ذلك أنّ المغزى ليس محكوماً فقط بضرورة ملامسة المعنى بل توجد حركة آفاق الواقع الراهن والعصر" (أبو زيد أ، 1994، صفحة 222).

وعليه يظهر ذلك التباين الواضح في جهات التوظيف الدلالي والمقاصدي لمعهد المتلقين بين الاتجاهين سواء على مستوى تعميم الأحكام أو تأقيتها أو مستوى طرائق الكشف عن المقصود وتوظيفه في مجالات التنزيل على الواقع.

**

*-خاتمة:

في ختام الدراسة يمكن أن نجمل النتائج المتوصل إليها فيما يلي:

- يقصد بمعهود المتلقين: مختلف العادات والأعراف وما كان سائدا زمن التنزيل سواء تعلق بأعراف وعادات لغوية، أم عادات اجتماعية وحياتية، وقد تقررت جهة للاحتكام وإن اختلفت الأنظار في توظيف هذه الجهة.

تواترت موارد التشريع على مراعاة الذكر الحكيم لمعهود المتلقين تفضلا منه عز وجل وامتنانا تقريبا لمقصد الإفهام وصولا إلى سلامة الامتثال ولم تقتصر هذه المراعاة على الجانب اللغوي وأساليب التعبير رغم أهمية هذا القسم كونه يشكل آلية التواصل الأولى التي من شأنها الإفهام وبيان مقصود المتكلم، بل وراعى أيضا مختلف الجوانب الحياتية التي كان يعيشها هذا المجتمع بما في ذلك البيئة التي تعد موجها مهما للفكر العربي في تلك المرحلة.

-رغم استحضر الاتجاه المقاصدي للأحوال الاجتماعية التي كانت سائدة زمن التنزيل غير أنهم نظروا لهذه الأحوال نظرة الكاشف والمبين للحكم لا نظرة المؤثر فيه لذا عمدوا إلى وضع قواعد تؤكد على عموم الشريعة واستمرار أحكامها، بخلاف الدراسات الحداثية التي عملت على إضفاء الصبغة التاريخية للكثير من النصوص خاصة بالنسبة للأحكام التشريعية.

-أكد الاتجاه المقاصدي على مقاصد الشريعة وعلى ضرورة فهم النصوص الجزئية في ضوء المقاصد الكلية انطلاقا من جملة من الضوابط والمحددات التي تجعل من البحث عن المقصود لا يخرج عن دائرة لغة الخطاب الشرعي وعلل أحكامه، ورغم استحضرهم لأحوال التنزيل في الكشف عن المقصود غير أن هذا الإعمال لم يخرج بالنصوص عن حدود لغة التنزيل، غير أن الحداثيين ورغم اهتمامهم بالمقاصد وتأكيدهم على فهم النصوص في ضوء المغزى الذي تحمله لم يوضحوا الأسس أو المحددات التي يستشف منها هذا المغزى مما جعله فكرة مطاوعة قد تلغى النصوص كليا أو جزئيا لتحقيق دعوى المغزى الذي قد يغلب عليه طابع الذاتية.

**

قائمة المصادر والمراجع:

Bibliographie

- ابن دقيق العيد. (1987). *إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام*. بيروت: دار عالم الكتب.
- ابن منظور، ج. (1995). *لسان العرب*. بيروت: دار صادر.
- أبو زيد، أ. ز. (1994). *نقد الخطاب الديني*. القاهرة. مصر: سينال للنشر.
- أبو زيد، ن. ح. (2006). *النص والسلطة الحقيقية. إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة*. الرباط. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- أحمد شيخ، ع. أ. (2002). *معهود العرب في تلقى الخطاب الديني. مجلة الشريعة الإسلامية*
- إسماعيل، م. (2006). *مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً*. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي.
- الأخضري، أ. (2016). *مأخذ المقاصد إلى إمامة المقاصد*. الجزائر: دار الكفاية.
- الجويي، (1998). *البرهان في أصول الفقه* (4. éd.). ع. أ. الديب، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر.
- الزجاج، (2004). *معاني القرآن وإعرابه* (éd. د ط). ع. أ. شلي، القاهرة، مصر: دار الحديث.
- الشاطبي، (1997). *الموافقات في أصول الشريعة*. ع. دراز، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الشافعي، م. (1940). *الرسالة* (Vol. 1). م. أحمد، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الشوكاني، (2007). *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. بيروت، لبنان: دار الفكر.
- الطبري، (2000). *جامع البيان في تفسير القرآن، تحقيق*.. أ. شاكر، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة.
- العربي، أ. (1996). *أحكام القرآن*. م. ع. عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- القرطبي، (2003). *الجامع لأحكام القرآن*. ه. البخاري، الرياض، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب.
- بن عاشور، (1984). *التحرير والتنوير*. تونس: الدار التونسية للنشر.
- بولخراس، ك. (2019). *أثر إعمال أحوال التنزيل في فهم النص الشرعي بين التعقيد الأصولي والقراءة الحدائثة*. *مجلة دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية*. 132،
- بولخراس، ك. (2020). *نظرية المقام تأصيلاً وتنزيلاً*. مصر: دار النشر للجامعات.
- جغيم، ن. (2014). *طرق الكشف عن مقاصد الشارع*. الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع.
- حقاقي، إ. (1994). *الخطاب الشرعي وطرق استنماره*. بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر.
- شرفي، ع. أ. (2001). *الإسلام بين الرسالة والتاريخ*. بيروت: دار الطليعة.
- عمارة، م. (1996). *التفسير الماركسي للإسلام*. القاهرة: دار الشرق.
- عبدان، ح. ج. (2006). *السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعنى في كتب معاني القرآن حتى نهاية القرن الرابع هجري*. أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه كلية الآداب قسم اللغة العربية جامعة الكوفة.
- محمد عابد الجابري، (1996). *الدين والدولة وتطبيق الشريعة*. بيروت: مركز دراسات بالوحدة العربية.
- نصر حامد أبو زيد، (2008). *الخطاب والتأويل*. المغرب: المركز الثقافي العربي.
- يوسف العالم، (1994). *المقاصد العامة للشريعة الإسلامية*. الدار العالمية للفكر الاسلامي.

List of sources and references

1. Ibn Daqiq al-'Id. (1987). *MayorOf The Rulings: Umdat al-Ahkam*". Beirut: Dar Alam al-Kutub.
2. Ibn Manzur, J. (1995). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader2.
3. Abu Zayd, A. Z. (1994). *Critique of Religious Discourse*. Cairo, Egypt: Sina Publishing.
4. Nasr Hamid Abu Zayd. (2006). *Text - Power And Truth - The Will To Know And The Will To Dominate*. Rabat, Morocco: Arab Cultural Center.
5. Ahmad Sheikh, A. A. (2002). *The Arabs' Tradition in Receiving Religious Discourse*. *Journal of Islamic Law* (48).
6. Ismail, M. (2006). *The Objectives of Islamic Law: Foundations and Activation*. Mecca: The Muslim World League.
7. Al-Akhdari, A. (2016). *Ma'akhidh al-Qasid ila Imamah al-Maqasid (The Guide to the Leadership of Intentions)*. Algeria: Dar al-Kifaya.
8. Al-Juwayni. (1998). *The Proof in the Principles of Jurisprudence* (4th ed.). (Edited by A. A. al-Deeb). Egypt: Dar al-Wafaa for Printing and Publishing.
9. Al-Zajjaj. (2004). *The Meanings of the Quran* (n.d.). (Edited by A. A. Shalabi). Cairo, Egypt: Dar al-Hadith.
10. Al-Shatibi. (1997). *Al-Muwafaqat fi Usul Al-Sharia*. (Edited by A. Draz). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
11. Al-Shafi'i, M. (1940). *Al-Risala* (Vol. 1). (Edited by M. Ahmad). Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
12. Al-Shawkani. (2007). *Fath al-Qadeer: Al-Jami' Bayn Fanni al-Riwayah wa al-Dirayah min Ilm al-Tafsir (Fath al-Qadeer: A Comprehensive Work on Narration and Interpretation in Tafsir)*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr.
13. Al-Tahir ibn Ashur. (2001). *maqasid al-Shari'ah (The Objectives of Islamic Law)* (2nd ed.). (Edited by M. Maisawi). Amman, Jordan: Dar al-Nafaes for Publishing and Distribution.
14. Al-Tabari. (2000). *Jami Al Bayan On The Interpretation Of Verses Of The Qur'an*, (A. Shakir, Trad.). Beirut, Lebanon: Al-Risalah Foundation.
15. Al-Arabi, A. (1996). *The Rulings of the Quran*. (Edited by M. A. Atta). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
16. Al-Qurtubi. (2003). *The Whole Of The Rulings Of The Qur An Interpretation*. (Edited by H. al-Bukhari). Riyadh, Saudi Arabia: Dar Alam al-Kutub.
17. Ibn Ashur. (1984). *Liberation and Enlightenment*. Tunis: Tunisian Publishing House.
18. Boukhras, K. (2019). *The Impact of Contextual Conditions in Understanding the Legal Text: Between Foundational Jurisprudence and Modern Interpretation*. *Journal of Studies in Humanities and Social Sciences*, 132.

19. Boukhra, K. (2020). *The Theory of Context: Foundations and Application*. Egypt: University Publishing House.
20. Jughaim, N. (2014). *Methods of Discovering the Intentions of the Lawgiver*. Jordan: Dar al-Nafae for Publishing and Distribution.
21. Hammadi, I. (1994). *Legal Discourse and Methods of Investing in It*. Beirut, Lebanon: Arab Cultural Center for Printing and Publishing.
22. Sharfi, A. A. (2001). *Islam: Between Divine Message and History*. Beirut: Dar al-Taliah.
23. Amara, M. (1996). *The Marxist Interpretation of Islam*. Cairo: Dar al-Sharq.
24. Eidan, H. J. (2006). *The Quranic Context and its Role in Revealing Meaning in Quranic Commentaries up to the 4th Hijri Century*. Dissertation for a PhD Degree, Faculty of Arts, Department of Arabic Language, University of Kufa.
25. Mohammed Abed al-Jabri. (1996). *Religion, State and Implementation of Islamic Shari'ah*. Beirut: Center for Arab Unity Studies.
26. Nasr Hamid Abu Zayd. (2008). *Discourse and Interpretation*. Morocco: Arab Cultural Center.
27. Yusuf al-ALim. (1994). *The General Objectives of Islamic Law*. The International Institute of Islamic Thought.

قراءة في فلسفة الأيديولوجيا المقاصدية لإدريس هاني

دراسة تحليلية نقدية

An Examination of the Philosophy of Maqasid Ideology in the Works of Idris Hani: A Critical Analytical Study

د. جودي على / جامعة الجبيلي بونعامة - خميس مليانة.

attaf19711234@gmail.com

**

*- مقدمة

يمثل إدريس هاني ناقدا ومفكرا للحضارة والفكر مع تقديمه لرؤية معرفية عميقة ومتعددة الأبعاد. حيث ترتبط فلسفته بمنهجه النقدي ارتباطاً وثيقاً، كما أنّ منهجه النقدي يؤسس فلسفته. وهو ناقد للفكر العربي المعاصر، والأيديولوجيات والعلوم الإسلامية، والخطابات الدينية والسياسية، والسرد التقليدي لتاريخ الفكر الإسلامي الديني والفلسفي.

كما يعتبر فيلسوف عصره فقد انكب منشغلاً بالنقد بدلاً أن يحاول الإجابة عن الأسئلة من خلال خلق نظرية وحسب رأينا، فإنّه يناسب إدريس هاني هذا النوع من تعريف الفيلسوف. ولأنه بدلاً من أن يدعى الحقيقة المطلقة أو يقدم النظريات التامة بصورة الحقائق العلمية التي تطمح إلى شرح وتفهم كل الظواهر والمسائل من منظورها، فإنّ هانياً يطرح الأسئلة النقدية ويجرؤ على التشكيك في المسائل والقضايا التي أصبحت تعتبر دوغمائيات عادية غير قابلة للنقد في عالمنا الإسلامي لسنوات عديدة فما هي مضامين النقد التي تطرق إليها هاني إدريس؟ وما موقفه من أيديولوجيا مشاريع النهضة في الفكر الاسلامي؟ ما مجمل الانتقادات التي وجهها إلى مفكري العالم الاسلامي؟ وما نظرتة لمفهوم المقاصد؟ وهل استطاع أن يتجاوز تأثير الأيديولوجيا؟

1- فلسفة النقد وأهدافها عند هاني إدريس :

يرى إدريس هاني أنه يجب النظر إلى التراث الإسلامي في سياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي، وتحليله خارج الأطر الأيديولوجية. وفي الوقت نفسه، هو كثيرًا ما يؤكد أن من الصعب جدًا دراسة التراث وراء الهيمنة الأيديولوجية في المجتمع العربي المعاصر وفي المجالات الأكاديمية العربية. ومع ذلك، هو المقتنع بأن الدراسة التحليلية النقدية وتقديم وجهة النظر المختلفة هما ضروريتان دونهما لن يكون المسلمون قادرين على فهم الماضي والحاضر وتصحيح الأخطاء.

وكما يذكر هاني أن المشروع النقدي الذي يميل إليه: «يساعد على تجاوز النمط من الرؤية الاختزالية والميكانيكية لمشكلتنا وحلولنا» (هاني، الصفحات 256-257). وهو يدعو إلى ممارسة الاجتهاد النقدي الذي يفكك الأطر والهواجس الأيديولوجية.

وليس من قبيل الصدفة أن استرعى موضوع مقاصد الشريعة انتباه هاني. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر حاول إصلاحيو عصر النهضة أن يقدّموا الأفكار والمفاهيم التي يمكن أن تساعد المجتمعات الإسلامية على التحرر من الهيمنة الثقافية والاقتصادية والسياسية للغرب.

ومنذ ذلك الحين، أصبحت نظرية مقاصد الشريعة هي واحدة من الآليات الرئيسية التي لا يتم استخدامها من قبل دعاة الإسلام الإصلاحي في عصرنا الحديث لتجديد نظرية ومنهجية أصول الفقه فحسب، بل يتم توظيفها لتجديد النظم الاقتصادية والثقافية والسياسية في المجتمعات المسلمة. واليوم، يتم استخدام هذه النظرية مع نظرية المصالح المرسلّة على نطاق واسع لتطوير الاقتصاد الإسلامي والمصرفية الإسلامية، والسياسة العامة، والأخلاق والتعليم.

وجوهر النظرية هي فكرة أن هناك مقاصد وغايات عالية وراء الأحكام الإسلامية وتحقيقها سينفع المسلمين في الحياة الدنيوية والأخروية، والقصد هنا المقاصد العامة والخاصة التي استخرجها العلماء من نصوص الإسلام.

ولكن موضوع هاني الأساسي هو ليس بحثًا في المقاصد من حيث هي النظرية الفقهية، يعني أنّه يقوم بتحليل نظرية مقاصد الشريعة ليس من وجهة نظر الفقيه أو أهل الشّرع بل من وجهة نظر الفيلسوف الناقد الذي يدرس ويحلل ويفكك الفكر المقاصدي والمقاربات المقاصدية في الخطاب العربي المعاصر (هاني، صفحة 254) وهو يري المقاربات المقاصدية المعاصرة كمشروع أيديولوجيا «يعد بحلول ومخارج للفكر وللفقه» (هاني، صفحة 254).

والخلاصة، يؤكد أ. هاني أن «غاية ما تصبو إليه محاولتنا، هي مقارنة نقدية عامة للخطاب المقاصدي، تهدف إلى وضع هذا الفكر وقواعده ومزاعمه في إطاره المعرفي، وتجريده من أسباب التحويل الدخيلة، المشوشة على متانة أصوله وأبعاده الاجتهادية» (هاني، صفحة 254).

وفي بداية نقده يشير هاني إلى أنه من الصّعب أن نجد فيما طرحه دعاة المقاصد المحدثين جديدًا، سوى إعادة عرض ما كان في آثار العلماء القدماء وعلى رأسهم الشاطبي. وفقًا له، فبعد الشاطبي، ما استطاع أحد أن يطور الأبعاد المنهجية لهذه النظرية. ولم يقدم الجابري ولا طه عبد الرحمن فكرًا جديدًا لنظرية المقاصد.

2- مفهوم المقاصد عند هاني إدريس :

لقد لاحظ هاني لجوء جميع مفكري النهضة إلى مفاهيم المقاصد. وهو يسمي هذه الظاهرة «انبعاثاً لافتاً للفكر المقاصدي». وعلى سبيل المثال، في أعمال محمد عبده، يمكن أن نرى الملامح العامة والعابرة للمقاصد. ولكن تلاميذه تطرقوا إلى الأبعاد المختلفة لهذه النظرية ونقاشوها بالتفصيل. والواقع أن خصائص نظرية مقاصد الشريعة تعطى إمكانية تجاوز منهجية القياس المحدودة، وتسهيل عملية إناطة الأحكام في سياق التحديات والمشاكل التي يفرضها عصر الحداثة، ولذلك استجابت هذه النظرية لأهداف ومشاريع المصلحين (هاني، الصفحات 259-261).

ومع ذلك، يستثني أ. هاني الفقيهين المغربي والتونسي الشيخ محمد طاهر بن عاشور وعلال الفاسي، ويشير إلى أن ابن عاشور قد وسَّع دائرة المقاصد وأدخل فيها المقاصد الضرورية الجديدة مثل الحرية (وكذلك المساواة، وحرية الاعتقاد). أما كتابات علال الفاسي عن المقاصد فهي كتابات تأسيسية في المرحلة الحديثة في تاريخ المغرب.

وأشاد أ. هاني بدور علال الفاسي الخاص. وحسب رأيه، فإن التحليل النقدي للنظرية المقاصدية يكون ناقصاً أو وحيد الطرف إذا تمت المقاربة لها -أو أسلوب التعامل- معها من وجهة نظر الفقيه فقط أو من وجهة نظر الفيلسوف فقط. وليس غير علال الفاسي من كان يملك الخبرتين: خبرة الفقيه وخبرة المفكر. ولذلك هو لا يقترح قراءة ممتعة للشاطبي فقط، بل استطاع أن يقدم النظرة النقدية لنظريته. وفي نظر هاني، بشكل عام، بعد علال الفاسي وابن عاشور شطت نظرية المقاصد، وأصبحت غير مثمرة وفي نهاية المطاف، اكتست غطاءً إيديولوجي (هاني، صفحة 262).

وإضافة إلى ما سبق ذكره، حسب موقف هاني، يوجد مشتغلون على المقاصد من المعاصرين، ومن بينهم الجابري وطه عبد الرحمن، نادرًا ما يتناولون نظرية المقاصد نقدياً (هاني، صفحة 259).

وما قام به هؤلاء المفكران المغربيان هو إعادة عرض فكرة الشاطبي دون تجاوز الاجتهاد المقاصدي التقليدي، أو حسب عبارة هاني، هي «محاولة اجتهادية من داخل المذهبية الشاطبية المقاصدية نفسها» (هاني، صفحة 260).

بالإضافة إلى ذلك، كلاهما قاما بقراءة نظرية مقاصد الشريعة للشاطبي من منظور وعبر مشروعيهما الفكريين اللذين تحوَّلا إلى أيديولوجيا شاملة تكيّف الحقائق والأفكار والتراث لخطاباتها. وحتى مع ذلك، في رأي هاني، فإن مقاربات الجابري وطه عبد الرحمن تجلب الاهتمام وتصلح للنقد لأنها تحمل بُعداً استشكالياً. وخصوصاً أنه -كما يقول هاني- غير مقارباتهما لا يوجد سوى بعض الأفكار التوضيحية التي قام بها بعض محققي كتاب الموافقات.

وهاني يقدر محاولات كلا الباحثين بالإنصاف مشيراً إلى أن «فيها من جرأة البحث ونباهة الاطلاع ما يفوق الكثير من أنصار المقاصد التقليديين في العالم العربي» (هاني، صفحة 261)

3- نقد القراءة الشاطبية لناقد العقل العربي (مقاربة هاني ادريس النقدية)

بدأت نظرية المقاصد وتصنيفها تتطور بعد عهد الصحابة، ولكن المقاصد بشكلها الذي نعرفه الآن لم تبلور حتى جاء الأصوليون المتأخرون، أي خلال القرن الخامس إلى الثامن من الهجرة. ومن أبرز مؤيدي فكرة المقاصد في العالم الإسلامي في القرون الوسطى كان أبا إسحاق الشاطبي (توفي في 790هـ). وقد افتتح الشاطبي الجزء الخاص بالمقاصد من ضمن كتابه الموافقات بآيات من القرآن الكريم يقصد منها إثبات أن لله غايات في خلقه، وفي إرسال الرسل، وفيما أنزله من الشريعة، ثم اعتبر المقاصد «أصول الدين وقواعد الشريعة وكليات الملة» (جاسر، عودة، 2001، صفحة 51).

وتفسيره المفصل لنظرية المقاصد واعتماده على فكرة أولويات المقاصد التي تعبر أن الكليات وخاصة الضروريات لا يمكن أن تحكم عليها الأحكام الجزئية، وأن المقاصد يمكن تحديدها وإثباتها باستخدام منحج الاستقراء، (وهو كان يعتبر الاستقراء منهجاً قطعياً وليس ظنياً)، لقي صدى وقبولاً كبيراً لدى المفكرين المسلمين الحدباء، وهم يذكرون اسم الشاطبي في دراساتهم وكتبهم كثيراً وتكراراً ويعتبرونه مجدداً لعلم الأصول لأن أفكاره تتناسب مع مشاريعهم التجديدية للإصلاح الاجتماعي والفكري والديني.

وكما يقول هاني: أصبح كتاب الموافقات للشاطبي، الذي تمَّ إهماله مدة طويلة، «بمثابة المسوغ الذي أسس عليه أنصار الفكر المقاصدي من الحدباء المعاصرين مشروعية دعواهم؛ لأنهم وجدوا فيه مخرجاً سالكاً من الانسداد الأعظم الذي أصاب الفكر بقدر ما أصاب الفقه الإسلاميين» (هاني، صفحة 261).

وواحد من هؤلاء المفكرين المعاصرين الذين رجع إلى النظرية المقاصدية للشاطبي، وحاول أن يقرأها قراءة جديدة هو المفكر المغربي الشهير محمد عابد الجابري.

4- الجابري في ميزان النقد:

لقد أحدث المشروع الفكري للجابري نقاشاً واسعاً في العالم العربي، وهو مشروع يتكوّن من أربعة أجزاء: «تكوين العقل العربي» 1984م، «بنية العقل العربي» 1986م، «العقل السياسي العربي» 1990م، «العقل الأخلاقي العربي» 2001م.

يمثل هذا المشروع قراءة جديدة للتراث العربي، وجوهه هو: قبل وقوع العالم العربي تحت نير استعمار الدول الأوروبية كان موجوداً فيه نظام معرفي معين أو إبستميا معينة -نظام من المعارف

والأفكار والآراء والمفاهيم والمبادئ للثقافة العربية الإسلامية- وداخل هذه الإستمعية تشكّل ما سمّاه الجابري «بالعقل العربي».

ويعطي الجابري عدة تعريفات لهذا المصطلح، وإذا أردنا أن نلخص ذلك، نقول: إنها المبادئ والتصورات والعلوم والنظريات التي تشكّلت داخل الثقافة العربية وأصبحت مشتركة لكل من يعتبر نفسه عربيًّا أو جزءًا من الثقافة العربية؛ ومن خلالها ومنظورها يستوعب ويدرك العرب العالم والأشياء وينشؤون المعاني، والفلسفة، والآدب، والعلوم.

وحسب الجابري، تشكّل أو تكوّن «العقل العربي» في «عصر التدوين» (القرن الثاني الهجري)، حيث تمّ تأطير وكتابة قواعد اللغة العربية والبلاغة وأصول الفقه وعلم الحديث والتفسير، والكلام والفلسفة (الجابري، 2009، الصفحات 56-71).

ومن خلال تحليل الثقافة العربية المكتوبة وصل الجابري إلى فكرة أن هناك ثلاثة نظم معرفية أو بنى: وهي البيان والعرفان والبرهان. والبيان في نظر الجابري صار منتشرًا ومتداولًا بسبب العلوم والمعارف (مثل اللغة، والفقه وأصوله وعلم الكلام)، أنتجها أجيال من فقهاء المسلمين ورجال الدين والنحاة. وهو مبني على منهجية «قياس الشاهد على الغائب والفرع على الأصل، الذي ما وجد تطوّرًا وبعد مرور الزمان أدى إلى التفكير المختزل الميكانيكي المغلق القائم على «الانفصال والأسببية» (هاني، خرائط أيديولوجية ممزق، صفحة 191)

أما العرفان فهو نظام معرفي ومنهج في اكتساب المعرفة ورؤية للعالم الذي يجمع التيارات الصوفية، الإسماعيليين، الشيعة، الكيمائيين، الإشراقين. ومصدره خارج الثقافة العربية، تسرب من الثقافة الهرمسية والتأثيرات الغنوصية السابقة على الإسلام.

وفي نظر الجابري، كانت النخبة الفارسية تمارس الصراع الأيديولوجي في الخلافة العباسية، واستخدمت الزرادشتية وتراث المانوية والمزدكية لأهدافها السياسية. ويعتبر الجابري تأثير المنهج المعرفي العرفاني أشد ضررًا لأسس الفكر والمجتمع العربي الإسلامي.

وعلى سبيل المثال، ينتقد الجابري أبا حامد الغزالي؛ لأنه -حسب رأيه- أدخل العناصر العرفانية والصوفية في العلوم الإسلامية، ويوجّه نقدًا لابن سينا بسبب إدماجه الفلسفة الإسلامية بالأفكار الغنوصية تحت تأثير الفكر الإسماعيلي.

ونحن لن نطيل في الحديث عن نقد الجابري لتعاليم الصوفية والغنوصية في الإسلام، ولكن نشير إلى أنه اعتبرها دخيلة، غريبة عن الثقافة العربية والإسلام، ومضرة بعقلانية «العقل العربي».

ويحتل النظام المعرفي الثالث -البرهان- في المشروع الفكري للجابري ذاته أهمية خاصة. لقد تشكّل النظام البرهاني أساسًا في المغرب العربي كنتيجة للثورة الثقافية في المغرب وفي الأندلس، وهو ما أدّت

إليه سياسة ابن تومرت. وهذه الثورة ولدت ابن طفيل، ابن رشد، ابن باجة، ابن حزم، الشاطبي وابن خلدون.

5 - الجابري بين العقلانية الأرسطية والمدرسة الشاطبية :

ويرى الجابري أنه في الوقت الذي كان يتم فيه توظيف الفلسفة والأرسطية والعقلانية في المشرق العربي لإزالة التناقض بين العقل والنقل ولإستخدامهم بمثابة الوسيلة الأيديولوجية، في المغرب العربي تمَّ فصل الفلسفة عن الألهوت وكانت الفلسفة في المغرب تنشغل بالمسائل المختلفة تمامًا. ويؤسِّس النظام المعرفي البرهاني الفلسفة والعلوم العقلية مثل المنطق، والفلسفة اليونانية الأرسطوطاليسية والرياضيات، و«يعتمد قوى الإنسان المعرفية الطبيعية من حس وتجربة ومحكمة عقلية في اكتساب معرفة بالكون ككل وكأجزاء» (الجابري، 2009، الصفحات 383-384).

وإضافة إلى ذلك، يرى الجابري أنه وقعت «قطيعة معرفية» بين المشرق والمغرب. وفي هذا السياق، يكتب الجابري عن الدور الخاص لابن رشد وتعاليمه المبنية على العقل والتجربة، وتمثّل مظهرًا لافتًا للبرهان. وانتقد ابن رشد المنهج المعرفي للمشرق بدقة وقام بشرح فلسفة أرسطو وبنقد ابن سينا في محاولته حل المسائل الدينية باستخدام الفلسفة، وفي انحرافه عن المبادئ الفلسفية والمنطق. وقام بنقد الغزالي، لأنه «لم يدرس الفلسفة في أصولها»، واستوعبها من تفسير ابن سينا، ونشر الأشعرية في المجتمع الإسلامي الذي كان سببًا من أسباب انقسامه (الجابري، 2009، صفحة 319).

وبالإضافة إلى ابن رشد، يذكر الجابري «البرهانيين» ابن حزم والشاطبي، ورفض الأول القياس الفقهي وأبطله، وبنى منهجيته الفقهية الخاصة على القراءة العقلانية للنص. والثاني جدّد أصول الفقه بتأسيس نظرية مقاصد الشريعة.

وفي نظر الجابري، قام الشاطبي بمشروعه «تأصيل أصول علم الشريعة» بإعادة بناء إبستمولوجيا الفكر العربي الإسلامي على أسس عقلانية برهانية قوية. وهو أتبع المنهجية المتمثلة في ضرورة اعتبار مقاصد الشرع وحاول أن يثبت أن «الشرع لم يكلف الناس بما كلفهم به من واجبات في العبادات والمعاملات من دون مقاصد معينة، وكل حكم جزئي من أحكام الشريعة يحمل معه معنى الكلي، أي قصد الشرع منه». (الجابري، 2009، صفحة 542)

وحسب الجابري، أخذ الشاطبي هذه الفكرة عن ابن رشد، «الذي وظّفها في مجال العقيدة، ونقلها إلى مجال الأصول، ودعا إلى ضرورة بناء الأصول على مقاصد الشرع بدل بنائها على استثمار ألفاظ النصوص الدينية... وبذلك هو دشن قطيعة إبستمولوجية حقيقية مع طريقة الشافعي وكل الأصوليين الذين جاؤوا بعده» (الجابري، 2009، صفحة 540).

ومن ثم، حسب الجابري أنه وللخروج من الأزمة التي وقع فيها المجتمع العربي نحتاج إلى «قطيعة معرفية» مع المفاهيم والتصورات عن التراث والمناهج العلمية التقليدية (يعني مع النظم المعرفية العرفانية والبيانية). ويجب إعادة فهم وقراءة التراث الإسلامي من منظور جديد. ومع إحداث القطيعة المعرفية، يجب على الفكر العربي المعاصر أن يستوعب ويتضمن كل ما في التراث من الأفكار النقدية والمنهجية العقلانية (وقبل كل شيء - التراث الفلسفي والفهمي المغربي البرهاني).

ويعتقد الجابري أننا نحتاج إلى هذه القطيعة المعرفية من أجل تحقيق الديمقراطية والعدالة والتغلب على القبلية والتقسيم والأعقلانية. ونظرية مقاصد الشريعة للشاطبي تحتل مكاناً خاصاً وهاماً في هذا المشروع الإصلاحي.

وكما نرى، فإن كثيراً من هذه الأفكار قد اقتبسها الجابري من المدرسة البنيوية الفرنسية، وخصوصاً أنه كثيراً ما يعتمد في كتاباته على نظرية «القطيعة المعرفية» للعالم الفرنسي غاستون باشلار.

بعد هذه الوقفة الموجزة لملاحم مشروع الجابري ولمكان الشاطبي فيه، نقوم ببحث في النقد التحليلي الذي وجَّه إدريس هاني تجاه مشروع الجابري وقراءته للشاطبي. ومن البداية، ينقد هاني محاولة تطبيق مفهوم «القطيعة المعرفية» للعالم الفرنسي غاستون باشلار على التراث الإسلامي ويشكك في فعاليته. وحسب رأي هاني «وقع المثقف العربي الحديث في آفة الإسقاط، وبإسقاطه يجعل من المعرفة سلطة تبريرية لا تأسيسية» (هاني، صفحة 254).

وهكذا ينظر هاني إلى النظرية المعرفية للجابري التي تحدَّثنا عنه أعلاه: «وهذا الإسقاط الأيديولوجي الزائف للنظم المعرفية على وقائع تطور المعرفة التراثية، ليس مجرد إسقاط معيب من الناحية المنهجية، بل إنه حكم قائم على ضروب خفية وغير خفية من المماثلة المذمومة جابرياً، وهي ملحمة الأشباه والنظائر» (هاني، صفحة 266).

وما يهم هاني هو خصوصية قراءة الشاطبي والمقاصد في واحدة من أهم المشاريع «التي عُنت بنقد العقل العربي، كما عُنت بمشروع النهضة العربية» (هاني، صفحة 267)

ويقول هاني: إن الشاطبي «يحضر في مشروع الجابري حضوراً مميّزاً كواحد من ممثلي المدرسة الرشدية - الأرسطية من خلال التعليل المقاصدي ذي الطابع البرهاني في نظر ناقد العقل العربي» (هاني، صفحة 267). بمعنى آخر، جعل الجابري مقاصد الشاطبي الاستمرارية الطبيعية للرشدية المغربية التي أدَّت إلى القطيعة بين المغرب والمشرق.

5- مقارنة مفهوم المقاصد بين الشاطبي ومفكري الاسلام المحدثين والمعاصرين :

وفي هذا السياق، يتساءل: كيف تعاطى إذن ناقد العقل العربي مع الشاطبي ومقاصديته؟ وقيل أن يجيب عن هذا السؤال، يقوم هاني بتفكيك مخطط «ابن حزم، ابن رشد، الشاطبي» الذي رسمه الجابري، ويسمي هاني هذا المخطط «الصياغة الجابرية المتخيلة للتراث العربي» (هاني، صفحة 267) وفي رأيه، فمن المستحيل فصل تراث المشرق عن تراث المغرب، وكما لا يمكن فصل العلماء وتراثهم الفكري والمنهجيات ونظريات المعرفة التي تمَّ تأسيسها في المشرق والمغرب عن بعضها البعض: «وبينما كان من الصعوبة بمكان انتزاع ابن طفيل من الإرث السيئوي، أو انتزاع ابن حزم من الإرث الظاهري المشرقي، أو انتزاع ابن رشد نفسه من الإرث المشرقي، فإننا نجدنا أمام محاولة كبيرة لصياغة متخيل تراثي يكون فيه الشاطبي الأصولي المناصر للتعليل الشرعي أقرب إلى ابن حزم كبير المناهضين للتعليل الشرعي منه إلى الغزالي المقاصدي» (هاني، صفحة 267).

وبالتالي، المشكلة -في رأي هاني- تكمن في الصياغة الجابرية التي لا تتوافق مع الواقع التاريخي. ويشير هاني إلى أن نظرية مقاصد الشريعة تبلورت على أساس الأفكار الفقهية للغزالي، وليس ابن حزم، الذي رفض القياس مطلقاً. وهذا في الوقت الذي تعتبر إعادة تأويل القياس وتوسيع إمكانياته المنهجية، واحدةً من أهم جوانب نظرية مقاصد الشريعة.

والشاطبي بنى نظريته المقاصدية على أساس التعليل والمصلحة المرسله والمفاهيم الأخرى التي تحدت عنها الغزالي في آثاره المتعلقة بأصول الفقه. وكان الغزالي قد أشار إلى المقاصد بكل وضوح عندما كتب أن «مقصود الشرع في الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمّن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة» (ابو حامد الغزالي، 1997، الصفحات 416-417)

والشاطبي كثيراً ما يرجع إلى هذا التعريف للمقاصد في كتابه «الموافقات» (هاني، الصفحات 267-268) وإضافة إلى ذلك، يشير هاني إلى أن الشاطبي كان «غزالياً بامتياز» عندما أكد أن لا ينطبق التعليل على العبادات، بمعنى أن أحكام العبادات ليست موضوعاً للمقاصد (هاني، صفحة 335).

وعلى هذا يطرح هاني السؤال النقدي: «هل كان الشاطبي الأصولي المؤمن بالقياس حتى النخاع أقرب إلى ابن حزم الظاهري الرافض للقياس مطلقاً، أم إلى ابن رشد الفيلسوف صاحب «تهافت التهافت» الذي قوَّض فيه مدعى الغزالي خصيم الفلاسفة، وقد كان موقف الشاطبي سلبياً من الفلسفة، لنقل: موقفاً غزالياً من الفلسفة وأيضاً موقفاً غزالياً من المقاصد» (هاني، صفحة 269)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبين هاني الجانب الآخر للمسألة عندما يقول: إن «ابن رشد يصف القائلين بالسماع من دون العقل (أي القياس) بالحشوية، وإذا كان ابن حزم من أكبر المحاربين للقياس، فلن يكون في نظر ابن رشد إلا نصيراً لهذه الحشوية. وكيف يلتقي ابن حزم الظاهري الناقم على القياس مع الشاطبي الذي بنى مقاصده على مذاهب التعليل وتحقيق المناط؟» .

ويلاحظ هاني أن الجابري يريد أن يتجاهل مساهمة الغزالي في مثل التفكير النقدي، والشك المنهجي وفكرة العادة و«يدعوننا إلى ألا نغير أيَّ اهتمام لأمثال الغزالي حتى لو ورد من المعاصرين من ربط بعض آرائه كالكشك والقول بالعادة بديكارت وهيوم» (هاني، صفحة 270).

وهاني يدحض هذه المحاولة الجابرية، ويؤكد أن «الشك المنهجي المنظم وفكرة العادة للغزالي لا تمثل لحظه إبداعية فحسب في التراث الفلسفي الإسلامي بل هي -العادة- الفكرة الرئيسية التي أقام الشاطبي على أساسها آراءه في المقاصد» (هاني، صفحة 271).

بعبارة أخرى، فكرة المقاصد نجمت عن التعليل الأصولي للغزالي ومضمون التعليل لا يتجاوز المنظور الكلامي الأشعري. وكان الشاطبي أشعرياً في عقيدته مثل الغزالي.

وذهب الشاطبي، مثل العلماء الأشاعرة الآخرين، إلى أن السبب هو ما يحصل المسبب عنده لا به؛ لأن الله قد جعل العادة في العالم أن يحدث المسبب عند السبب بلا تأثير منه. وقال: إن «مشروعية الأسباب لا تستلزم مشروعية المسببات وإن صح التلازم بينهما عادة» (هاني، صفحة 341)، فهذا يعني إنكار أيّ تأثير للأسباب على المسببات.

وبناء على ما سبق، يؤكد هاني أن لا وجود لأفكار ولا لمفاهيم فلسفية جديدة في المغرب العربي لم يتحدث عنها المشرق العربي والإسلامي. ولكن استطاع علماء المغرب أن ينسقوا وينظموا المعارف التي أنتجت في المشرق أساساً. وفي نظر هاني، تتميز التجربة المغربية بالاستشكال والتنسيق لا بالأصالة والتفكير. (هاني، الصفحات 269-270)

وفي هذا السياق لا يوافق هاني أطروحة الجابري كما في هذه العبارة: «إذا أردنا أن نجمل في كلمات جانب التجديد والإبداع في منهج الشاطبي وجب القول: إنه يتمثل في تطوير ثلاث خطوات منهجية: الخطوتان الأوليتان سبق أن مارسهما قبله كل من ابن حزم وابن رشد، وهما الاستنتاج (أو القياس الجامع) والاستقراء. أما الخطوة الثالثة فقد برزت عند ابن رشد خاصة، وتتمثل في التركيز على ضرورة اعتبار مقاصد الشرع» (الجابري، 2009، صفحة 539)

ويقوم هاني بتفنيدها متأكدًا أن هذه الشذمة (يعني المدرسة المغربية) ليست الوحيدة التي مارست الاستقراء والاستنتاج. أولاً، يقول هاني بأن الشاطبي نفسه يصرح في «الموافقات» أنه استند إلى أخبار وعلوم وتراث ومفاهيم السلف أو العلماء القدماء السابقين، وبنى نظريته على أساس كل التراث الفقهي الإسلامي سواء المشرقي أو المغربي. وهذه النظرية نشأت نتيجة تطوّر مفهوم المصالح المرسلّة وهي تحضر في آثار الفقهاء ما قبل ابن رشد (هاني، صفحة 272).

*- خاتمة :

من خلال هذا العرض يمكن أن نقدم النتائج التالية :

- تتجلى معالجة هاني في مستويين: في نقد الفكر المقاصدي الجديد والخطاب الذي تشكل حول المقاصد في الفكر الإسلامي المعاصر، وفي نقد الفكر المقاصدي عند واحد من أساطين هذا الفكر - الإمام الشاطبي.

- تأملات هاني إدريس حول مشكلة تحديد ضوابط معتبرة (قيمية) للمقاصد لكي «لا تصبح طريقيًا إلى الفوضى» حيث يقول هاني: «فالغاية من بحث المقاصد هو فعل التشريع نفسه، كما لو قلنا: من أدرك المقصد أمكنه التشريع، فيكون الإشكال لا في مبدأ التشريع بل في إمكان بلوغ المقاصد الواقعية. لعل هذا ما أدّى إلى وجود فوضى في تقدير المصالح عند القدامى».

- المصلحة، في رأي هاني، هي ترتبط بالشخص وبالأحوال، هي نسبية وقابلة للانقلاب، ولكن القيم لا يمكن أن تتغيّر، بل تتغيّر المصالح، وهذه ملاحظة هاني يمكن أن تصبح موضوعًا للنقاش والبحث العلمي للمقاصديين الجدد وللخطاب الإسلامي المعاصر، خصوصًا في سياق النزاعات والحروب والانقلابات التي تجرى في العالم الإسلامي في الوقت الراهن، وعجز الفقهاء عن تقييمها من منظور المقاصد والكليات، وعن تقديم الرؤية الفقهية الواضحة لهذه الأحداث الاجتماعية والسياسية.

- يصح هاني أن مذهب المقاصديين الحداثيين يختص بالمصالح غير المنضبطة بقواعد واضحة، وهذا يؤدي إلى الصراعات المذهبية والفتن. وهذه المشكلة يعتبرها هاني من أكبر تجليات أزمة العقل العربي الإسلامي. ويؤكد هاني على الرغم من أن المفكرين المعاصرين يدخلون في دائرة المقاصد قيم الحرية والكرامة والاستقلال والعدالة وما شابه، فإنه لم تحدث ثورة في الفكر الأصولي ولم يظهر فقه جديد

- وفي الأخير يبين هاني إدريس أن الأمر يتطلب تحرير المقاصد من الهيمنة الأيديولوجية والمذهبية والكلامية والفقهية وتقديمها في مجال أوسع باعتبارها نظرية فقهية يمارسها كل العقلاء دون اختزال مذهبي أو أيديولوجي. ويدعو هاني إلى إعادة النظر والتفكير في: «نسقتنا ومبانينا وقواعدنا الفكرية وأفاق تفكيرنا واختياراتنا وامتلاك الجرأة في نقد أحوالنا، وتحقيق الثورة على ما لم يعد نافعا من آليات اجتهادنا، ومن ذلك الثورة على فكرنا المقاصدي».

**

المراجع

- أبو حامد الغزالي، (1997). *المستقصى في علم الاصول*. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الجابري، م. ع.، (2009) *تكوين العقل العربي*، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
- الجابري، م. ع. (2009). *بنية العقل العربي*. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، .
- الجابري، م. ع.، (2009) *تكوين العقل العربي*. بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
- الرحمن، ط. ع. *تجديد المنهج في تقويم التراث*. بيروت /الدار البيضاء:، ط: 2. المركز الثقافي العربي.
- الرحمن، ط. ع. (2012). *تجديد المنهج في تقويم التراث*. بيروت: المركز الثقافي العربي، .
- الرحمن، ط. ع.، (2002/1422م) (مشروع تجديد علي لمبحث مقاصد الشريعة، *مجلة المسلم المعاصر*، / لعدد 103، عدد خاص بمقاصد الشريعة.
- جاسر، عودة (2001). *مقاصد الشريعة دليل للمبتدئ*. لندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- هاني، إ. *المعرفة والاعتقاد: المقاربة عبر مناهجية في أنساق الفكر الإسلامي*. بيروت: مركز الحضارة للتنمية الفكر الإسلامي، .
- هاني، إ.، *خرائط أيديولوجية ممزقة: الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة*، بيروت: الانتشار العربي.



لقد بات موضوع المقاصد يستأثر باهتمام المفكرين والباحثين العرب المعاصرين داخل حقل الدراسات الدينية، والإنسانية والاجتماعية على حد سواء، فقد انتشرت الدراسات المقاصدية في العقود الأخيرة انتشاراً غير مسبوق جعلت بعضهم يصفها بالمد المقاصدي، ولعل ذلك الاستثاري يعود بالأساس إلى الحمولة الدينية التي يستبطنها المفهوم، إذ حتى عندما يرد

ذكره مجرداً من أي نعت، فإن الأذهان تستدعي تلقائياً اللاحقة التي تسمه بميسمه الديني (الشرعي)، فحينما نذكر المقاصد بوصفها موضوعاً للفكر العربي المعاصر في شتى حقوله، فإننا نقصد تلك المرامي والغايات التي استهدفها الشارع الله عزوجل) من خلال تنزيل الشريعة وتكليف الناس بها، وكيف يستعاد ويستأنف الجدل والتفكير حولها في سياق البحث عن مخارج من حالة التخلف الحضاري الذي تشهده الأمة منذ عقود، فلما كان الأمر هنا متعلقاً بالمقاصد الشرعية أي مقاصد الشارع في شرائعه فإن البحث والقول في هكذا موضوع يصبح على درجة كبيرة من الحساسية والمسؤولية الأخلاقية تجاه الشارع والمشرع له على حد سواء، ولعل الاجتهاد في الوقوف على المقاصد وتعيينها والتشريع للناس بموجبها من المهام التي تعبد بها أهل النظر والفكر واضع الشريعة، يستفرون في سبيل ذلك الجهد لضبطها والاستدلال عليها بالشكل الذي يعود بالصلاح على الأمة، تسترشد بها في ضبط السلوك، ورسم المناهج وبناء الاستراتيجيات والسياسات التربوية والاقتصادية والاجتماعية، وتدبير كل ما يعترضها من مسائل في شتى مناحي الحياة.



المركز الثقافي العربي
البيروت - لبنان
العنوان: اقامة بن مسايب
الكيفان - تلمسان الجزائر
الهاتف/فاكس: 18 - 43 - 56 - (043) 213+
الحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - 213+
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr

Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2024
Dépôt légal: 2^{ème} semestre, 2024

